

مجلة فصلية محكمة تعنى بالدراسات والأبحاث الشرعية تصدر عن مجمع الفقه الإسلامي بالهند

السنة الرابعة، العدد المزدوج (١٢-١٣)، رجب -شوال ١٤٣٨هـ/ أبريل (نيسان)-يوليو (تموز) ٢٠١٧م



مجلة المُدَوَّنة

مجلة فقهية شرعية فصلية محكمة تصدر عن مجمع الفقه الإسلامي

AL MODAWWANA: Quarterly doctrinal Journal of Court, issued by Islamic Fiqh Academy (India)

الطبع: مؤسسة ايفا للطبع والنشر، (نيودلهي الهند).

النشر والتوزيع: مجمع الفقه الإسلامي بالهند.

مجمع الفقه الإسلامي بالهند مسجل تحت رقم: 4695/4/7017/90

العنوان: مجمع الفقه الإسلامي، 161 إيف، جوغابائي، ص.ب. 9746 جامعة نغر، نيودلهي ـــ 110025، الهند.

هاتف: 26981779، 91-11-2698253

الموقع: www.ifa-india.org

www.facebook.com/magalmodawana

البريد الالكتروني للمجلة: magalmodawana@gmail.com

الترقيم الدولي للمجلة (ISSN):

23491884

تصميم الغلاف



شروط النشر:

- ترحب المجلة بكل إنتاج علمي شرعي تتحقق فيه الأصالة والجدة والعمق.
- أن يستوفي البحث الشروط العلمية والموضوعية المتعارف عليها عالميًا، وأن يتسم بسلامة اللغة ودقة التعبير، وأن يلتزم الباحث بالمنهج العلمي وأخلاقيات البحث وحقوق الملكية وقواعد النشر المعروفة.
- أن يتم العزو إلى صفحات المصادر في الهوامش لا في درج الكلام.
- أن توضع الهوامش والتعليقات المرقمة آليا في أسفل كل صفحة.
- أن يقدم اسم الكتاب على اسم مؤلفه إن في الحواشي أو ثَبتِ المصادر والمراجع.
- أن تُثْبت قائمةُ المصادر والمراجع مستوفاةً في آخر البحث مرتبةً على حروف المعجم.
- الآيات القرآنية تُثْبَت من المصحف الشريف، وتضبط بالشكل، وتوضع بين قوسين مزهرين﴿...﴾، يُذكر بعدها في المتن اسم السورة ورقم الآية محصورًا بين قوسين.
- أن لا يقل البحث عن ٢٠ صفحات، وأن لا يتجاوز ٤٠ صفحة.. أما القراءة في كتاب فيجب ألا تزيد عن ١٠ صفحات.
- ألا يكون البحث منشورًا من قبل.
- يُرسل البحث مطبوعا مصححا إلى إدارة المجلة في نسختين إلكترونيتين: إحداهما على (Word)، وأخرى (Pdf).
- يلزم كتابة البحوث بخط (Traditional Arabic) قياس ١٨ للعناوين، و١٦ للمتن، و١٤ للحواشي.
- أن يقدم الباحث بين يدي بحثه توصيفا قاصدا لمضامينه في نحو مائة وخمسين كلمة.
- أن يرفق البحث بنبذة وجيزة عن سيرة الباحث العلمية ودرجته وعنوانه وصورة حديثة له.
- أن يجري الباحث عند إرجاع البحث إليه تعديلات المحكمين المقترحة.

ملاحظات:

- تخضع جميع البحوث للتحكيم العلمي من قِبل لجنة علمية أكاديمية متخصصة.
- لا يلتفت إلى أي بحث لم يستوفِ الشروط المطلوبة.
- تحتفظ المجلة بحقها في نشر البحوث وفق خطة التحرير وحسب التوقيت الذي تراه مناسبا.
- ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات موضوعية وفنية، ولا علاقة لترتيبها بمؤهلات الكتاب.
- الآراء الواردة في المجلة لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة أو مجمع الفقه الإسلامي بالهند.

ترسل جميع المراسلات إلى البريد الالكتروني للمجلة:
magalmodawana@gmail.com

محتويات العدد

الافتتاحية

دراسات وأبحاث

من كنوز التراث





بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيد السادات وفخر الكائنات حبيبنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحابته أجمعين.

وبعد؛ فها هو مجمع الفقه الإسلامي بالهند يقدم لقرائه ومتتبعي إصداراته العدد المزدوج (12-13) من مجلته العلمية المحكمة (المدونة).

وقد جاء هذا العدد حافلا بالبحوث والدراسات العلمية الرصينة في مختلف علوم الشريعة (الأصول والمقاصد، والفقه، والتفسير، والحديث النبوي، والسيرة العطرة، والعقيدة، والفكر الإسلامي، والتاريخ...)، والقراءات والإضاءات والتحقيقات في الفكر الإسلامي القويم والتراث الإسلامي، مما جعله روضة غناء قطوفها دانية وثمارها يانعة، يصبح القارئ لها في حيرة من أمره، فيتمتع بإنتاجاتها المتنوعة التي تتميز بالفكر الرصين والطرح المجدد والأسلوب الجميل...

نسأل الله تعالى أن ينفع به، ويتقبل من المشاركين فيه ببحوثهم، ويجعله في ميزان حسناتهم، وأن يرزق لنا جميعا الإخلاص في القول والعمل.

والحمد لله رب العالمين.


دراسات وأبحاث

منهج القرآن في غرس قيم الجمال في الإنسان

الدكتور رمضان خميس زكي الغريب

أستاذ التفسير وعلوم القرآن المشارك في جامعة الأزهر وكلية الشريعة جامعة قطر

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، محمد من وآله وصحبه ومن والاه، اللهم إنا نبرأ من حولنا وطولنا وقواتنا، ونلوذ بحولك وطولك وقوتك؛ فلا تكلنا إلى أنفسنا طرفة عين ولا قبضتها يا أرحم الراحمين، اللهم إنا نسألك يا حنان يا منان يا بديع السماوات والأرض يا ذا الجلال والإكرام أن تجعل أقوالنا، وأفعالنا، وحركاتنا، وسكناتنا، فيك لك خالصة؛ إنك على كل شيء قدير أما بعد :

فلقد عُني القرآن الكريم بإقامة الإنسان السوي الذي يعي الحياة ويتعامل معها، ويحسن توظيفها وتكييفها بالصورة السوية الملائمة، وفي سبيل هذا حرَص القرآن أن تكتمل رؤية هذا الإنسان لكل ما حوله، فيدرك الجمال، ويتذوقه ويتأثر به، حتى يدله الجمال على الجميل، وينتقل من الكون إلى المكون ومن الصنعة إلى الصانع، ومن الأثر إلى المؤثر، ولا يكون كحمار الرحى ينتقل من مكان إلى مكان والذي انتقل منه هو الذي رحل إليه، بل ينتقل من الأثر إلى المؤثر، وبدت هذه العناية في مناحي متعددة من أبرزها شمول القرآن على منهجية واضحة المعالم بيِّنة القسمات قيمة الجمال في الإنسان.

وتنوعت ملامح تلك المنهجية القرآنية في سبيل هذا الغرض الكريم من ذكر الجمال صراحة والنص عليه في مواطن بلغت ثمانية مواطن، وفي ذكر ما يقترب منه من مفردات تشترك معه في دائرة دلالية بقدر وتفترق عنه بقدر مثل **مفردات**: الحسن، والزينة، والتعديل، والتسوية، والبهجة، والزخرف، والنضرة، والحرير، والديباج، والسندس، والإستبرق، ونحوها مما سنعرض لبعضه، كما تناول **وسائل** تلك الجمالية كالحلية والرياش ، **وآثارها** كالسرور والعجب ولذة الأعين، وتناول الجمال الصوتي والجمال المرئي والجمال المعنوي.

ومما يؤكد أن الإسلام عامة، والقرآن خاصة له نظرية محددة ومنهجية معينة في غرس قيم الجمال والنظر إليها اعتباره (أن التبسم في وجه الأخ صدقة، وأن المشقة تجلب التيسير، وأن مع العسر يسراً، واستنكار الدين لفعل من حَرَم نفسه من متع الحياة وزينتها، من الامتناع عن النساء، والصوم الدائم، والامتناع عن الطعام، والقيام المديد، والامتناع عن النوم، وما أحله الله، وظن ذلك من الارتقاء بالعبادة... وغير ذلك كثير مما لا يتسع المجال للإتيان عليه، وإنما هي نوافذ للإطلالة منها على مذهبية الإسلام في الجمال وتقديره والدعوة إليه وممارسة تذوقه والنفاذ من الصور الجمالية إلى مبدعها وخالقها.)([1])

---

[1] – علم الجمال ...رؤية في التأسيس القرآني العدد 151 من كتاب الأمة ص 10 من مقدمة ا عمر عبيد حسنة.

ولم يقتصر القرآن الكريم على هذا بل تطلع لغرس هذه المنهجية في أن ينقل للقارئ صورة حية من الجمال الحي حسا ومعنى، واستخدم المفردات التي تغري القارئ والسامع بتبني لغة الجمال والذوق، والرقي الفكري والسلوكي.

وربط بين هذا الجمال وبين الانتفاع به والتأثر من خلاله بحقّية الحق، وصدقية الصدق ومثالية المبدأ.

ودعا القرآن الكريم الإنسان إلى التملّي بصور الجمال والتمتع بها والعيش في فيئها، والتعامل على هدي من سناها، فجمع بين التوصيف والتوظيف وبين الدلالة والإغراء بالتناول.

وقصد القرآن من خلال هذه المنهجية إلى بناء شخصيةٍ جميلة الفعال، مليحة الخلال، تتطور لديها ملكة الحس؛ فيتأثر بها الإدراك وتنتقل آثارها إلى الأداء فيكون السلوك جميلا ، فهو جمال لا يتسفل، وصبوح لا يتدنى، وهي ملكة تجمع بين الإبداع والإتقان، والحضارة والبناء.

وتنوعت مسارب هذه المنهجية عبر مجالات متعددة ومسارات متشابكة، فهي تشمل جانب العلاقات الزوجية أو مجال الأسرة، ومجال السير في الأرض والحركة والسكون وعدم الاختيال أو المشي مرحا، ومجال الخطاب والبيان، ومجال الوصف والتبيين وشمل مجموعة من المفردات التي غطت جنبات الحياة كالمسجد والصلاة والطهارة والصلاة والزكاة والحج والأسرة والمسكن.

وأضاف القرآن لمعاني الجمال قيما جديدة وحرر معنى الجمال وأطلقه من أُسار الشكل إلى الجمع بين الشكل والمضمون، والقيمة والسلوك والتعامل، حتى إن سبعة مواضع من الثمانية التي ورد فيها لفظ الجمال صريحا تناولت القيمة وليس الشكل، والمعنى وليس المبنى.([1])

واتسم تناول القرآن للجمال بالشمول والعموم، والاتساق والتنوع، وانطلق من الجمال الفني إلى الجمال الكوني ومن جمال الصيغة إلى جمال المعنى، كما اتسم بالتوازن، والربط بينه وبين مصدره ومرده، ومنبعه ومشكاته.

وأبرز ما يلفت النظر في منهجية القرآن الكريم في تناوله للجمال وغرسه في نفوس السامعين والقارئين:

- ربطه بالله تعالى مصدر كل جميل ومنبع كل جمال.
- الربط بين الجمال والانتفاع .
- تأكيد أن الجمال ليس لهوا بل دهو دافع إلى الإتقان والبناء والعمل.
- وضع معايير الجمال الحق والمزج بين الحسي منه والمعنوي.
- عدم الاقتصار على جمال الظاهر، والغوص إلى جمال الباطن والقيمة والرسالة.
- الربط بين الجمال والإيمان بالله.
- الربط بين الجمال وتذوقه وبين التفكر فيه والتأمل في آثاره.

وليس غرضي هنا تتبع قيمة الجمال في القرآن فهذا باب طويل الذيول واسع الأكمام، ومساحة البحث لا تتناسب معه، بل غرضي التركيز على منهجية القرآن في غرس قيمة هذا الجمال في النفس البشرية .

والله المستعان

[1] – راجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لمحمد فؤاد عبد الباقي، مادة جمل.

المبحث الأول

مفهوم الجمال في اللغة والاصطلاح والاستعمال القرآني

وفي هذا المبحث أتناول أربعة مطالب وهي:

المطلب الأول: مفهوم الجمال في اللغة

المطلب الثاني: مفهوم الجمال في الاصطلاح

المطلب الثالث: مفهوم الجمال في الاستعمال القرآني

المطلب الرابع: المفردات المقاربة للجمال في القرآن الكريم وعلاقتها به.

المطلب الأول

مفهوم الجمال في اللغة

الراصد للجذر اللغوي لمفردة الجمال وتقلباتها يرى أنها تدل على عدد من المعاني التي يمكن تصور الجمع بينها والربط بين دلالاتها، فهي تدل على الحسن، وكثرة الحسن، والاتئاد والتريث، والبهاء، والجمع، والحبس، والتناسب في الأعضاء، والزينة، كما يتعلق بالخَلق والخُلق، والرضا واللطف، ويكون في الصور والمعاني.

تقول كتب اللغة: الجمال: هو **الحسن** ويكون في الفعل والخلق. وقد جمل الرجل، بالضم، جمالا، فهو جميل وجمال، بالتخفيف..... والجمال، بالضم والتشديد: أجمل من الجميل. وجمَّله أي زينه. والتجمل: **تكلف الجميل**. ..وجمل الله عليك تجميلا إذا دعوت له أن يجعله الله جميلا حسنا. وامرأة جملاء وجميلة: وهو أحد ما جاء من فعلاء لا أفعل لها.

.... قال ابن الأثير: والجمال **يقع على الصور والمعاني**؛ ومنه الحديث:

(إن الله جميل يحب الجمال)([1])ومن دلالاته البديعة: أي حَسَن الأفعال كامل الأوصاف([2])؛

ومن الجمال المجاملة وهي ترك الرجل الجواب إبقاء على مودتك([3])

قال الجرجاني في التعريفات: الجمال من الصفات: ما يتعلق بالرضا واللطف.

والمجاملة: المعاملة بالجميل، وأجمل في صنيعه وأجمل في طلب الشيء: اتأد واعتدل فلم يفرط؛ قال: الرزق مقسوم فأجمل في الطلب وقد أجملت في الطلب. وجملت الشيء تجميلا وجمرته تجميرا إذا أطلت حبسه ...وجمل الشيء: جمعه. والجميل: الشحم يذاب ثم يجمل أي يجمع.([4])

وقال الزبيدي: والجمال: الحسن يكون في **الخَلق وفي الخُلُق**. وعبارة المحكم في الفعل والخلق، وقوله تعالى(لكم فيها جمال) النحل 63، أي: **بهاء وحسن**.

ويجوز أن يكون الجمل سمي بذلك لأنهم كانوا يعدون ذلك جمالا لهم، أشار إليه الراغب.([5])

---

[1] – صحيح مسلم (1/ 93)، مسند أحمد ط الرسالة (6/ 338).

[2] – لسان العرب: (11/ 126) تاج العروس (28/ 238) جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (1/ 281) المعجم الوسيط (1/ 136).

[3] – لسان العرب (11/ 127)، والتعريفات (ص: 78).

[4] – والتعريفات (ص: 78).

[5] – تاج العروس (28/ 236).

وقال الراغب: الجمال: **الحسن الكثير**، وذلك ضربان: **أحدهما**: **جمال يختص الإنسان به. في نفسه أو بدنه أو فعله**. **والثاني**: **ما يصل منه إلى غيره**. وعلى هذا الوجه ما روي: إن الله جميل يحب الجمال تنبيها أن منه تفيض الخيرات الكثيرة فيحب من يختص بذلك.([1])

ونلحظ من خلال عرض المادة اللغوية ودلاتها أنها تشي بالجمال في الصورة والفعل، وتتناول الطبع والخلق، والسلوك والتعامل، والشكل والمظهر، فكأن الجمال الحقيقي لا يتوقف على الشكل دون المعنى أو المظهر دون المخبر، أو الوصف دون الطبع أو حتى الخلق الجبلي فقط أو السلبي من غير التعامل، فهو كل لا يتجزأ، ومجموعة متشابكة من حسن الصورة وجمال الطبع وكثرة البهاء ورقي الذوق وجماع الأخلاق.

المطلب الثاني

مفهوم الجمال في الاصطلاح

وإذا ذهبنا إلى المعنى الاصطلاحي للجمال وجدناه لا يبعد كثيرا عن المعنى اللغوي، بل ينطلق منه ويؤسس عليه، فنرى الراغب الأصفهاني في مفردات غريب القرآن والفيروز آبادي في بصائره يريان أن الجمال هو : الحسن الكثير، وأن ذلك ضربان:

(أحدهما: جمال يخص الإنسان في نفسه أو بدنه أو فعله.

والثاني: ما يوصل منه إلى غيره. وعلى هذا الوجه ما روي عنه صلى الله عليه وسلم: «إن الله جميل يحب الجمال»([2]) تنبيها أنه منه تفيض الخيرات الكثيرة، فيحب من يختص بذلك.)([3])

وفي هذا بيان أن الجمال لا يكون وصفا ظاهرا كما يظن بعض الناس، بل منه ما يكون وصفا، ومنه ما يكون فيضا وعطاء إلى الغير ولذا أحبه الله واتصف به.

[1] – مفردات الراغب الأصفهاني: 202.

[2] – صحيح مسلم (1/ 93)، مسند أحمد ط الرسالة (6/ 338).

[3] – المفردات في غريب القرآن (ص: 202)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز (2/ 395) التوقيف على مهمات التعاريف (ص: 129).

المطلب الثالث

مفهوم الجمال في الاستعمال القرآني

وإذا تتبعنا المفردة ودورانها في القرآن الكريم وجدنا أنها وردت ثماني مرات بصيغ: (جمال، جميل، جميلا)

وإذا أردنا أن نرصد هذا الورود الكريم ونستنبط منه دلالاته ومعطياته وجدنا الملامح والدلالات الآتية:

1- أنه ورد في الفترتين المكية والمدنية، وأن وروده في المكي كان أكثر، خمس مرات في الوقت الذي كان وروده في المدني ثلاث مرات، وفي ذلك ما فيه من تأسيس وترسيخ وتقوية لمعنى أن الجمال ليس شيئا تحسينيا بل هو أساس في بناء الإنسان، وتنمية ذوقه، ورقي روحه ونفسه وتعامله، فإذا كان لنا أن نقول إن عدد مرات الورود والدوران للكلمة في القرآن الكريم له دلالة فلتكن تلك الدلالة هي الأهمية ولفت الانتباه إلى قيمة وجود الجمال في بناء الإنسان، على عكس ما كان يتوقع من أن الجمال رفاهية وتحسين بعد الأساس؛ فلا تنهض النفس خارجا إلا إذا رقت داخلا وانعتقت فانطلقت، فأثمرت بناء وحضارة.

2- أنه ورد بصيغ المصدر واسم الفاعل، وفي هذا من الدلالة على أن أصل الجمال ومصدره مطلب أساس، وقيمة كبرى في تنمية النفس الإنسانية وإكمال بنائها.

3- أنه ورد في مقامات متعددة ومناخات متنوعة، فقد ورد في الحسي والمعنوي، وفيما يخص العلاقة بين الإنسان ونفسه، والإنسان وغيره، وفي سياقات متباينة وإن كان الجانب الإنساني فيها غالبا، فوردت المفردة الكريمة وأصولها اللغوية في القرآن الكريم بمعاني متعددة، فوردت بمعنى الاجتماع في قوله تعالى: {لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة} أي مجتمعا كما أنزل نجوما متفرقة.

وبمعنى **المحاسنة والمجاملة**: {فاصفح الصفح الجميل}الحجر:85.

وبمعنى **الصبر بلا جزاء**: {فاصبر صبرا جميلا}، المعارج 5 وقال يعقوب عليه السلام {فصبر جميل} يوسف: 18.

وبمعنى **مقاطعة الكفار على الوجه الحسن**: {واهجرهم هجرا جميلا} المزمل:10.

وبمعنى **إطلاق النساء على الوجه الجميل**: {وسرحوهن سراحا جميلا}الأحزاب 28.

وبمعنى **الحسن والزينة**: {ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون}النحل: 6.

وبمعنى **البعير البازل**: {حتى يلج الجمل في سم الخياط}، الأعراف:40.

وجمعه جمال وأجمال وجمالة وجمائل وجامل، وهذا من نوادر الجموع كالباقر لجماعة البقر وراعيها، ومنه قوله تعالى: {كأنه جمالت صفر}المرسلات: 33.، وقرئ جمالات وهى جمع جمالة بالضم وقيل هي القلوس: قلوس السفن.([1])

والملاحظ أن دوران الكلمة في القرآن الكريم ورد في مقام التعامل، فهو صبر جميل وصفح جميل وهجر جميل وسراح جميل، وفي مقام المتعة ورواح النفس، وتأمل النعم وفيض المنعم بعد ذكر فوائد تلك النعم والأنعام من الدفء والمنافع والأكل، والتمتع في رواحها وسراحها، وفي مقام الضخامة والكثرة البالغة، والصورة تظهر رهيبة رعيبة عندما يقاس كل ما ورد في الآيات بعضه ببعض: سم الخياط والجمل.

---

[1] - بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز (2/ 395).

المطلب الرابع

المفردات المقاربة للجمال في القرآن الكريم

وقد ورد عدد من المفردات المقاربة للجمال في القرآن الكريم، نسعى لرصدها والوقوف عندها وقفات منهجية حتى يبين الفرق وتظهر الصلة بين هذه المفردة وأخواتها، وتصير الفكرة مكتملة بجمع كل ضميمة إلى أختها، ومن هذ الألفاظ ما يأتي:

1- الحسن
2- الزينة
3- التسوية
4- الإبداع

وسنتناول هذه الألفاظ واحدة، واحدة ؛ حتى يبين حرص القرآن الكريم على غرس قيم الجمال في الإنسان مطلق الإنسان في أي زمان وعلى أي مكان، ومنهجية هذا الغرس حتى تنشأ الشخصية الإنسانية عامة والإسلامية خاصة شخصية سوية فطرية دون خلل أو عوج تتمتع بخيرات الله وتعبده، وتسعى في الأرض بنعمه وتشكره، فتعمر الأرض بروح راقية، مقبلة لا مدبرة، متفائلة لا متشائمة، تحبب الناس إلى الخير وتحببهم إلى مصدر الخير والحق والجمال، بديع السماوات والأرض.

أولا: الحسن

والحسن من أقرب الألفاظ دلالة على الجمال، وإن كان بينهما فرق ذكره أبو هلال العسكري بقوله:(إن الجمال هو ما يشتهر ويرتفع به الإنسان من الأفعال والأخلاق، ومن كثرة المال والجسم وليس هو من الحسن في شيء ألا ترى يقال لك في هذا الأمر جمال ولا يقال لك فيه حسن وفي القرآن (ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون)، النحل:6، يعني الخيل والإبل والحسن في الأصل الصورة ثم استعمل في الأفعال والأخلاق، والجمال في الأصل للأفعال والأخلاق والأحوال الظاهرة ثم استعمل في الصور، وأصل الجمال في العربية: العظم ومنه قيل الجملة؛ لأنها أعظم من التفاريق والجمل الحبل الغليظ والجمل سمي جملا لعظم خلقته ومنه قيل للشحم المذاب جميل لعظم نفعه)([1])

وورد لفظ الحسن في القرآن الكريم مائة وأربعا وتسعين مرة، وموزعة على العهدين المكي والمدني، ووروده في المكي أكثر مائة واثنتي عشرة مرة، وفي المدني ورد اثنتين وثمانين مرة، وكان وروده على النحو الآتي: (حسُن، حسنت، أحسنَ، أحسنتم، أحسنوا، تحسنوا، يحسنون، أحسَنوا، حُسْن، حُسْنا، حسنهن، حَسَن، حسنا، حسنة، حسنات، الحسنى، الحسنيين، حسان، أحسَن، أحسنه، بأحسنها، إحسان، محسن، محسنون،)

ومن هذا الورود نلحظ الآتي:

1- أن المادة وردت على صيغ الأفعال الثلاثة، الماضي والمضارع والأمر، وفي هذا من شمول الزمان ما فيه، فكأنه مطلوب في كل وقت ولا ينفك عنه الزمان لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في المستقبل، وفي هذا الورود والكثرة ما فيه من عناية القرآن به وبغرسه في نفس الإنسان..

---

[1] – الفروق اللغوية للعسكري (ص: 262).

2- أنها وردت لازمة ومتعدية: حسُن، أحسن، وفيه دلالة على أنه ذاتي ومتعدي إلى الغير.

3- أنها وردت مفردة ومجموعة، وفيه دلالة على أن الحسن يكون في الأفراد الجماعة، والقليل والكثير.

4- ونلاحظ أن دلالة الحسن تدل على أنه جمال محسوس، في الحسن ذاته وفي عين الرائي وتتبع الآيات الكريمة يدل على هذا.

5- وصف به العموم والخصوص، فمن العموم قوله تعالى: "الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ" [السجدة:7]. ومن الخصوص حسن الجنة حيث حسنت مستقرا ومقاما "خَالِدِينَ فِيهَا حَسُنَتْ مُسْتَقَرّاً وَمُقَاماً" [الفرقان:76]. وحسنت مستقرا ومقيلا "أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرّاً وَأَحْسَنُ مَقِيلاً" [الفرقان:24]، وحسنت مرتفقا "مُتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقاً" [الكهف:31]، وحسن صور بني آدم "وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ" [غافر:64]، وحسن النساء، يقول تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: "لا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ" [الأحزاب:52]. وحسن الأسماء "وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا" [الأعراف:180]. وحسن الثياب والفرش "مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ" [الرحمن:76]

6- إن الجمال لفظ يعكس تأثير الشيء المرئي في النفس، والحسن لفظ يعكس الجمال الذي يوجد حقيقةً في ذلك الشيء والذي يتفق عليه الرائون بدرجات متفاوتة. وأن من أهم صفات الحسن امتزاجه بكينونة الشيء وملازمته له، وبعبارة موجزة: الجمال كلمة تدل على شعور عارض والحسن لفظة تنبيء عن جمال مادي حقيقي دائم. على أن هناك جمالا عارضا وظاهريا كأن يكون في اللباس أو في نوع تصفيف الشعر أو ما إليهما مما هو قابل للإزالة أو التغيير خلال أمد قصير. وللدلالة على هذا الضرب من الجمال العارض استعمل القرآن الكريم لفظ الزينة.([1])

ثانيا: الزينة

وقد ورد لفظ الزينة ومشتقاته في القرآن الكريم ستا وأربعين مرة منها إحدى وثلاثين في المكي وخمس عشرة في المدني ووردت بصيغ: (زينا، زيناها، زينة، فزينوا، لأزينن، زُيِّن ، زَيَّن، ازينت، زينتكم، زينته، زينتهن)، ونلاحظ على هذا الورود الآتي:

1- أنها أتت في زمن الماضي والحاضر.

2- أنها وردت مضافة إلى المفرد والجمع

3- أنها وردت في مقام المدح والذم.

4- أنها وردت في المحسوس والمعنوي.

5- أنها أسندت إلى المذكر والمؤنث.

6- أنها ليست من ماهية المتزين بل خارجة عنه، وهي هنا غير الحسن وغير الجمال، فالجمال ذاتي والحسن ذاتي وفي نظر الرائي، والزينة شيء خارج عن كينونة صاحب الزينة، وتتبع الآيات والتأمل فيها يدل على هذا: (ولكنا حملنا أوزارا من

---

[1] - مقال عن الجمال للأستاذ توفيق عباس. من الشبكة العنكبوتية.

زينة القوم)[طه 87]، ((اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم))[الحديد 20]، ((يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد))[الأعراف 31]، ((فخرج على قومه في زينته)) [القصص 79] وغيرها من الآيات الكريمات. وقد وردت "زينة " في مواضع أخرى تبدو في ظاهرها وكأنها تعكس الأثر الجمالي في النفس من مثل قوله – سبحانه –: : ((والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة)) [النحل 8].

ثالثا: التسوية

وورد لفظ سوى ستة عشر مرة في المكي والمدني خمس عشرة مرة في المكي ومرة في المدني، وكان وروده على النحو الآتي: (سوى، سواك، سواه، سواها، سواهن، فسواهن، سويته، نسوي، تسوى، ساوى)، وفي هذا الورود ما يأتي:

1- أنه ورد في المكي والمدني.

2- أنه ورد لازما ومتعديا.

3- أنه ورد مضافا إلى المفرد: الحاضر والغائب.

4- أنه غالبا ما يسند إلى الله (تعالى)، والآيات الكريمة تشهد بهذا:((فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين)) [الحجر 15]، وكما هو جلي كمال الخلقة وتمامها داخليا وخارجيا. أو كقوله – سبحانه –: ((أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك رجلا)) [الكهف 18]، ((الذي خلقك فسواك فعدلك))[الانفطار 7]، ((ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات))[البقرة 29]

رابعا: الإبداع

وورد لفظ الإبداع ومشتقاته في القرآن الكريم أربع مرات مرتين في المكي ومرتين في المدني وكان وروده على النحو الآتي: (ابتدعوها، بدع، بديع). وفي هذا الورود ما يأتي:

1- أنه ورد في المكي والمدني.

2- أنه ورد لازما ومتعديا.

3- أنه ورد في المحمود وغير المرغوب.

المبحث الثاني

منهج القرآن في غرس قيم الجمال في الإنسان

ويشمل هذا المبحث المطالب الآتية:

المطلب الأول: دعوة القرآن الإنسان إلى رؤية الجمال وتذوقه

المطلب الثاني: تنمية القرآن الذائقة الجمالية من خلال المفردة

المطلب الثالث: منهجية القرآن في غرس الجمال من حيث التصوير

المطلب الرابع: ربط القرآن بين الجمال والنفع في التناول

المطلب الأول

دعوة القرآن الإنسان إلى رؤية الجمال وتذوقه

المتأمل في القرآن الكريم ، والراقب لمنهجياته المطردة التي لا تخطئها العين الباصرة فضلا عن المتأملة والمتمعنة يجد دون لبس أو خفاء حرص القرآن الكريم على لفت أنظار السامعين والقارئين إلى عظمة الجمال وروعته، سواء كان هذا الجمال حسيا أو معنويا، ظاهريا أو باطنيا، سلوكا أو خلقا، وكثرت الآيات القرآنية التي دعت الإنسان إلى النظر في الكون وما فيه، من سماوات باهرة، ونجوم زاهرة، ولفت النظر إلى هذا الكون العامر الزاخر، والفضاء الفسيح الكاثر الماخر بكل عجيبة، والغني بآثار صنع المليك سبحانه، ولا يسعنا في هذه التطوافة السريعة أن نحصر آيات الدعوة إلى التأمل في الكون ، والوقوف عند صفحات الجمال التي يرصدها القرآن، بل يكفينا أن نشير الإشارة التي تغني عن العبارة، والتلميح الذي يكفي عن التصريح، فنقف على نماذج محددة مما دعا فيه القرآن الإنسان إلى النظر إلى جماليات الكون، بألوانها المتعددة، وصورها المتباينة؛ سعيا منه إلى تأسيس وتدعيم الحس الجمالي في النفس البشرية، وتأكيدا لعنايته بغرس الجمال في نفس الإنسان.

ومن هذا قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ (8) لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ (9) فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ (10) لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً (11) فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ (12) فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ (13) وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ (14) وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ (15) وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ (16) أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (18) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (19) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (20)﴾ الغاشية 8-20.

وكما نلحظ في الآيات الكريمة أنها وصفت الغيبي والشهادي، وصفا يتلألأ جمالا، ويتألق بهجة وحسنا، فوصفت نعيم أهل الجنة ومتاع أهل الدنيا، ففي تناولها لوصف الجنة حلقت بالنفس أيما تحليق وتألقت في العرض أيما تألق، وتنوع بيانها ولفت أنظار السامعين وتشويقهم إليها، من حيث صفاء السمع، وانعدام اللغو، ووفرة العيون الجارية، والسرر المرفوعة، والأكواب الموضوعة، والنمارق المصفوفة، والزرابي المبثوثة، وعندما انتقلت إلى عالم الشهود دعت إلى التأمل والنظر بصيغة التحضيض والتحريض على التأمل في الإبل وكيف خلقت، والسماء وكيف رفعت، وإلى الجبال وكيف نصبت، وإلى الأرض وكيف سطحت، وكل هذا يغرس في النفس صورة التناسق بين هذه الصورة المتراصة والكون المتناغم المؤتلف، الذي يكمل بعضه بعضا ويتآلف بعضه مع بعض.

إنها صورة مرسومة بدقة بارعة تلفت النظر وتسترعي الانتباه وتنادي بصوت عال أن هلموا إلى ربكم.

وقد فصل الإمام الرازي هذه الصورة البديعة التي ذكرها القرآن الكريم، صفة، صفة وتتبعها ورسم من خلالها صورة بديعة تستجلي النظر وتلفت الانتباه، فقال:

فالسرر المرفوعة: أي عالية في الهواء وذلك لأجل أن يرى المؤمن إذا جلس عليها جميع ما أعطاه ربه في الجنة من النعيم والملك، ...والأكواب الكيزان التي لا عرى لها قال قتادة: فهي دون الأباريق. وفي قوله: موضوعة وجوه أحدها: أنها معدة لأهلها كالرجل يلتمس من الرجل شيئا فيقول هو هاهنا موضوع بمعنى معد وثانيها: موضوعة على حافات العيون الجارية كلما أرادوا الشرب وجدوها مملوءة من الشرب وثالثها: موضوعة بين أيديهم لاستحسانهم إياها بسبب كونها من ذهب أو فضة أو من جوهر، وتلذذهم بالشراب منها ورابعها: أن يكون المراد موضوعة عن حد الكبر أي هي أوساط بين الصغر والكبر كقوله: قدروها تقديرا. [الإنسان: 16] والنمارق هي الوسائد في قول الجميع واحدها نمرقة ...أو وسائد مصفوفة بعضها إلى جانب بعض أينما أراد أن يجلس جلس على واحدة واستند إلى أخرى. والزرابي المبثوثة يعني البسط والطنافس واحدها زربية وزربي بكسر الزاي في قول جميع أهل اللغة، وتفسير مبثوثة مبسوطة منشورة أو مفرقة في المجالس.([1])

وبهذا الرصد البديع تظهر صورة هذا الجمال الذي يسعى القرآن إلى لفت النظر إليه ودعوة الناس للتنعم به والتعامل معه، ولقد تكررت هذه النداءات والتحريضات في القرآن الكريم إلى النظر إلى الجمال والتعامل معه كثيرا، وتبدو منهجية القرآن في هذه الدعوة في الربط بين الدعوة إلى الجمال والتفكر فيه، والتحول إلى ما وراءه من مبدع جميل ومنشئ بديع، (وهذه الإباحة للنظر والبحث في الكون، بل هذا الإرشاد إليها بالصيغ التي تبعث الهمم وتشوق النفوس، ككون كل ما في الأرض مخلوقا لنا مجبوسا على منافعنا هو مما امتاز به الإسلام في ترقية الإنسان، فقد خاطبنا القرآن بهذا على حين أن أهل الكتاب كانوا متفقين في تقاليدهم وسيرتهم العملية على أن العقل والدين ضدان لا يجتمعان، والعلم والدين خصمان لا يتفقان، وأن جميع ما يستنتجه العقل خارجا عن نص الكتاب فهو باطل.

ولذلك جاء القرآن يلح أشد الإلحاح بالنظر العقلي، والتفكر والتدبر والتذكر، فلا تقرأ منه قليلا إلا وتراه يعرض عليك الأكوان، ويأمرك بالنظر فيها واستخراج أسرارها، واستجلاء حكم اتفاقها واختلافها (قل انظروا ماذا في السماوات والأرض) (10: 101) (قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق) (29: 20) (أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) (22: 46) (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت) (88: 17) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة جدا، وإكثار القرآن من شيء دليل على تعظيم شأنه ووجوب الاهتمام به، ومن فوائد الحث على النظر في الخليقة – للوقوف على أسرارها بقدر الطاقة واستخراج علومها لترقية النوع الإنساني الذي خلقت هي لأجله – مقاومة تلك التقاليد)([2])

ومن اللافت للنظر في دعوة القرآن إلى الجمال في هذا النموذج الربط البديع بين هذا الوصف الجمالي وبين القيمة العقدية والأخروية التي يريد القرآن أن يصل إليها ويعمقها في نفوس السامعين والمشاهدين، وهذا ما تكفلت به الآيات الكريمة في السورة نفسها، في قوله تعالى: (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (21) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ (22) إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ (23) فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ (24) إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ (25) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ (26)الغاشية: 21- 26.

فانتقل الوصف الجمالي من رصد صفحة من صفحات الجمال إلى الولوج لبناء العقيدة والحديث عن الحساب والدار الآخرة، وأن مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم هي التذكير والبيان وأنه ليس عليهم بمسيطر، فالسورة كلها (واحدة من الإيقاعات العميقة الهادئة. الباعثة إلى التأمل والتدبر، وإلى الرجاء والتطلع، وإلى المخافة والتوجس، وإلى عمل الحساب

[1] – انظر: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (31/ 143) بتصرف واختصار.

[2] – تفسير المنار (1/ 208).

ليوم الحساب! وهي تطوف بالقلب البشري في مجالين هائلين: مجال الآخرة وعالمها الواسع، ومشاهدها المؤثرة. ومجال الوجود العريض المكشوف للنظر، وآيات الله المبثوثة في خلائقه المعروضة للجميع. ثم تذكرهم بعد هاتين الجولتين الهائلتين بحساب الآخرة، وسيطرة الله، وحتمية الرجوع إليه في نهاية المطاف.. كل ذلك في أسلوب عميق الإيقاع، هادئ، ولكنه نافذ. رصين ولكنه رهيب!)([1])

ويتلمس صاحب الظلال رحمه الله ملامح الجمال في تلك الصورة الندية الرخية ليس فقط في المفردات بل في ترتيب الصورة وبيان المتاع واللذاذة والنعيم بقلمه الراقي الرائق، فيقول: (فهنا وجوه يبدو فيها النعيم. ويفيض منها الرضى. وجوه تنعم بما تجد، وتحمد ما عملت. فوجدت عقباه خيرا، وتستمتع بهذا الشعور الروحي الرفيع. شعور الرضى عن عملها حين ترى رضى الله عنها. وليس أروح للقلب من أن يطمئن إلى الخير ويرضى عاقبته، ثم يراها ممثلة في رضى الله الكريم. وفي النعيم. ومن ثم يقدم القرآن هذا اللون من السعادة على ما في الجنة من رخاء ومتاع، ثم يصف الجنة ومناعمها المتاحة لهؤلاء السعداء...إن هذه المشاهد لتوحي إلى القلب شيئا. بمجرد النظر الواعي والتأمل الصاحي. وهذا القدر يكفي لاستجاشة الوجدان واستحياء القلب. وتحرك الروح نحو الخالق المبدع لهذه الخلائق.

ونقف وقفة قصيرة أمام جمال التناسق التصويري لمجموعة المشهد الكوني لنرى كيف يخاطب القرآن الوجدان الديني بلغة الجمال الفني، وكيف يعتنقان في حس المؤمن الشاعر بجمال الوجود..

إن المشهد الكلي يضم مشهد السماء المرفوعة والأرض المبسوطة. وفي هذا المدى المتطاول تبرز الجبال «منصوبة» السنان لا راسية ولا ملقاة، وتبرز الجمال منصوبة السنام.. خطان أفقيان وخطان رأسيان في المشهد الهائل في المساحة الشاسعة. ولكنها لوحة متناسقة الأبعاد والاتجاهات! على طريقة القرآن في عرض المشاهد، وفي التعبير بالتصوير على وجه الإجمال)([2])

وبدا هذا التصوير الجمالي في رصد القرآن الكريم لهذا المشهد البديع من زوايا متعددة، ففيها امتنان على الإنسان ولفت لنظره إلى الزينة وجميل صنع الله، وفي هذا من بناء العقول وجذبها إلى الإفادة بالجمال ما فيه:(وقد جاء نظم هذا الكلام على أسلوب الإعجاز في جمع معان كثيرة يصلح اللفظ لها من مختلف الأغراض المقصودة، فإن الإخبار عن خلق ما على الأرض زينة يجمع الامتنان على الناس والتذكير ببديع صنع الله إذ وضع هذا العالم على أتقن مثال ملائم لما تحبه النفوس من الزينة والزخرف. والامتنان بمثل هذا كثير، مثل قوله: ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون [النحل: 6] ، وقال: زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث [آل عمران: 14] .

ولا تكون الأشياء زينة إلا وهي مبثوثة فيها الحياة التي بها نماؤها وازدهارها. وهذه الزينة مستمرة على وجه الأرض منذ رآها الإنسان، واستمرارها باستمرار أنواعها وإن كان الزوال يعرض لأشخاصها فتخلفها أشخاص أخرى من نوعها. فيتضمن هذا امتنانا ببث الحياة في الموجودات الأرضية.

ومن لوازم هذه الزينة أنها توقظ العقول إلى النظر في وجود منشئها وتسبر غور النفوس في مقدار الشكر لخالقها وجاعلها لهم، فمن موف بحق الشكر، ومقصر فيه وجاحد كافر بنعمة هذا المنعم ناسب إياها إلى غير موجدها)([3])

---

[1] – في ظلال القرآن (6/ 3895)

[2] – في ظلال القرآن (6/ 3899).

[3] – التحرير والتنوير (15/ 257).

ومن المشاهد اللافتة للنظر التي تحدث عنها القرآن الكريم والتي يبدو فيها حرص القرآن الكريم على غرس قيم الجمال في الإنسان، حديثه بصورة مقارنة بين السماء وما فيها والأرض وما عليها، فالسماء بما تحوي من نجوم وزينة، وليس لها من فروج، والأرض وما عليها من رواسي شامخات، واحتوائها لكل زوج بهيج، ومشهد النخل الباسقات، والمقارنة بين تلك الصورة كلها، والصورة المقابلة لها تحريك للنفس وشد لقوى التعقل أن تغرى بالجمال، وتتوقف عنده، **ومن هذا قوله تعالى**:

(أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ (6) وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (7) تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ (8) وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ (9) وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ (10) رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ (11، ق: 6-11.

إن الوقوف فقط وبداية عند المفردات التي تناولها النص الكريم وحده كاف وغني عن اللبيان عن حرص القرآن الكريم على غرس هذه الحاسة وتلك الذائقة في نفس البشر، فنحن نجد في هذا النص الكريم وحده ألفاظ: فوقهم، بما فيها من علو وسمو، بنيناها، زيناها، ما لها من فروج، مددناها، رواسي، بهيج، النخل الباسقات، الطلع النضيد، إحياء البلدة الميتة، كل هذه المفردات المتراصة تراصا بديعا مغريا بالحركة النفسية والتأمل الفكري لا مزيد عليه في البيان.

(إن هذه السماء صفحة من كتاب الكون تنطق بالحق الذي فارقوه. أفلم ينظروا إلى ما فيها من تشامخ وثبات واستقرار؟ وإلى ما فيها بعد ذلك من زينة وجمال وبراءة من الخلل والاضطراب! إن الثبات والكمال والجمال هي صفة السماء التي تتناسق مع السياق هنا. مع الحق وما فيه من ثبات وكمال وجمال. ومن ثم تجيء صفة البناء وصفة الزينة وصفة الخلو من الثقوب والفروج.

وكذلك الأرض صفحة من كتاب الكون القائم على الحق المستقر الأساس الجميل البهيج:

«والأرض مددناها، وألقينا فيها رواسي، وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج» ..

فالامتداد في الأرض والرواسي الثابتات والبهجة في النبات.. تمثل كذلك صفة الاستقرار والثبات والجمال، التي وجه النظر إليها في السماء.

وعلى مشهد السماء المبنية المتطاولة الجميلة، والأرض الممدودة الراسية البهيجة يلمس قلوبهم، ويوجهها إلى جانب من حكمة الخلق، ومن عرض صفحات الكون: «تبصرة وذكرى لكل عبد منيب» ..

تبصرة تكشف الحجب، وتنير البصيرة، وتفتح القلوب، وتصل الأرواح بهذا الكون العجيب، وما وراءه من إبداع وحكمة وترتيب.. تبصرة ينتفع بها كل عبد منيب، يرجع إلى ربه من قريب. وهذه هي الوصلة بين القلب البشري وإيقاعات هذا الكون الهائل الجميل. هذه هي الوصلة التي تجعل للنظر في كتاب الكون، والتعرف إليه أثرا في القلب البشري، وقيمة في الحياة البشرية. هذه هي الوصلة)([1])وفي هذا التصوير البديع والربط الرائق بين مشاهد الأرض والسماء والجبال والأنهار والبحار والثمار بهجة تحفز على رؤية الجمال وإحسان التعامل معه.

[1] – في ظلال القرآن (6/ 3359).وانظر لتتبع تلك المفردات وتصويرها : لطائف الإشارات (3/ 449) تفسير البغوي – طيبة (7/ 357)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (4/ 381).

المطلب الثاني

تنمية القرآن الذائقة الجمالية من خلال المفردة

وإذا أخذنا فقط بعض النماذج العجلى فضلا عن المتأنية لنخلص من خلالها إلى حرص القرآن على غرس قيمة الجمال في النفس البشرية، ودليلا على منهجيته الخاصة في هذا الغرس وجدنا تزاحما عجيبا، وغنى زاخرا ، وسأقتصر على بعض المواطن التي اخترتها من خلال تخير القرآن للمفردة التي يعبر بها عن مراده على الرغم من وفرة مفردات كثيرة قد تؤدي في الظاهر المعنى، إلا أن القرآن الكريم يعدل عنها، ويختار غيرها لحكمة يريدها وهدف يتغياه، وهو تنمية الذوق الجمالي عند الإنسان، وتربيته على اختيار الأفضل والأحسن والأنفع والأرق، والأدق، وسيبين هذا من خلال الوقوف عند هذه النماذج الرائدة ومنها:

النموذج الأول: **قوله تعالى**: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا).**النساء**: **43**.

وبيت القصيد هنا أن القرآن الكريم يعدل عن لفظ إلى لفظ ويترك لفظا ويعبر بآخر، مراعاة لنواحي يريد أن يغرسها في ذهن القارئ والسامع، فهنا(أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ) ، والغائط المكان المنخفض ومعلوم السبب في الذهاب إليه، والملامسة هنا عبر بها عن الحالة الخاصة بين الرجل وزوجه، كما قال الطبري: (أو جامعتم النساء وأنتم مسافرون)([1])

ويقول ابن عطية: (وكانت الملامسة هي الجماع)([2])

وإن رأي الشافعي أن المراد من الملامسة هي المس بالكف، ([3])

وبين الإمام الرازي اختلاف الفقهاء فيها([4])،

ولا أتوقف هنا عند بيان الاختلاف وتحرير المراد من الملامسة وإنما يعنيني منهجية القرآن في التعبير هنا حيث اختار اللفظ الراقي البديع، اللطيف الذي لا يجرح شعورا ولا يكشف مستورا، سواء في الذهاب إلى الحاجة الطبيعية للإنسان، أو ذكر الحالة الخاصة بين الزوج وزوجه، فما دام المعنى قد وضح فتكفي فيه الإشارة عن العبارة، ويقتصر فيه بالتلميح عن التصريح، وهي عادة القرآن الكريم في التعبير والبيان بل سنته كما يسميها صاحب المنار، (فكل من التعبيرين كناية على **سنة القرآن في النزاهة** ؛ كالتعبير بالجنابة هنا، وبالمباشرة في سورة البقرة، والمراد: أو أحدثتم الحدث الموجب للوضوء عند إرادة الصلاة ونحوها كالطواف – ويسمى الحدث الأصغر أو الحدث الموجب للغسل، ويسمى الحدث الأكبر – فلم تجدوا ماء تتطهرون به ؛ أي إذا كنتم على حال من هذه الأحوال الثلاث: المرض، أو السفر أو فقد الماء عند الحاجة إليه لإحدى الطهارتين)([5])

---

[1] – جامع البيان ت شاكر (10/ 83).

[2] – المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (2/ 161)، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد (2/ 13) مدارك التنزيل وحقائق التأويل (1/ 360). التفسير المظهري (2 ق 2/ 120).

[3] – تفسير الإمام الشافعي (2/ 709)

[4] – مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (10/ 89). تيسير الكريم الرحمن (ص: 180). في ظلال القرآن (2/ 669).

[5] – تفسير المنار (6/ 209).

أما صاحب الظلال فلا يفوته في هذا المشهد أن يسجل كعادته رقائقه ولطائفه في التناول القرآني البديع، فيقول: (نقف أمام بعض التعبيرات الرائقة في هذا النص القصير:

ذلك حين يعبر عن قضاء الحاجة في الغائط بقوله: «أو جاء أحد منكم من الغائط» .. فلا يقول: إذا عملتم كذا وكذا.. بل يكتفي بالعودة من هذا المكان، كناية عما تم فيه! ومع هذا لا يسند الفعل إلى المخاطبين. فلا يقول: أو جئتم من الغائط. بل يقول: «أو جاء أحد منكم من الغائط» زيادة في أدب الخطاب، ولطف الكناية. ليكون هذا الأدب نموذجا للبشر حين يتخاطبون! وحين يعبر عما يكون بين الرجل والمرأة بقوله: «أو لامستم النساء» والتعبير بالملامسة أرق وأحشم وأرقى– والملامسة قد تكون مقدمة للفعل أو تعبيرا عنه– وعلى أية حال فهو أدب يضربه الله للناس، في الحديث عن مثل هذه الشؤون. عند ما لا يكون هناك مقتض للتعبير المكشوف. وحين يعبر عن الصعيد الطاهر، بأنه الصعيد الطيب. ليشير إلى أن الطاهر طيب. وأن النجس خبيث.. وهو إيحاء لطيف المدخل إلى النفوس..

وسبحان خالق النفوس. العليم بهذه النفوس!)([1])

وبهذه الطريقة يتغلغل القرآن بأسلوبه إلى النفوس ويغرس فيها بمنهجيته الحس الجمالي رويدا رويدا حتى يصل إلى مبتغاه من إنشاء نفس سوية تعشق الجمال بيانا وسلوكا، وتعيشه حركة وتطبيقا.

النموذج الثاني: قوله تعالى: (مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (75)المائدة: 75.

وفي هذا النموذج الثاني نرى كيف عبر القرآن الكريم عن الحاجة الطبيعية لكل الناس بشيء لافت للنظر، ومن لطائف الإمام القشيري قوله:(من اشتملت عليه الأرحام، وتناوبته الآثار المتعاقبة أنى يليق بوصف الإلهية؟

ثم من مسته الحاجة حتى اتصف بالأكل وأصابته الضرورة إلى أن يخلص من بقايا الطعام فأنى يليق به استيجاب العبادة والتسمية بالإلهية؟)([2])

وفي هذا من الاختصار والكناية ما فيه، ونبه بأكل الطعام على عاقبته؛ وهو الحدث([3])،

وهذا تعبير قرآني مهذب، فمن كان يتناول الطعام لدفع ألم الجوع، سوف يضطر بحكم تناوله الطعام إلى العمل على التخلص من فضلاته، وإذن فهو يحتاج لتناول الطعام أولا والتخلص من فضلاته ثانيا، ومن كان حاله هو هذا فكيف يكون إلها([4])

وفي هذا العدول من القرآن عن التعبير باللفظ الصريح، والاكتفاء عه بفهم السامع ما فيه من رعاية الحس الجمالي ومراعاة الذوق الجمالي ما فيه.

النموذج الثالث: قوله تعالى: (عَبَسَ وَتَوَلَّى (1) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى (2) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى (3) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى (4) أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَى (5) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى (6) وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّى (7) وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى (8) وَهُوَ يَخْشَى (9) فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى (10)، عبس: 7- 10.

---

[1] – في ظلال القرآن (2/ 671).

[2] – لطائف الإشارات (1/ 440).

[3] – راجع تفسير القرآن العزيز لابن أبي زمنين (2/ 40).

[4] – التيسير في أحاديث التفسير (2/ 77) وانظر: تفسير السمعاني (2/ 56) النكت والعيون (2/ 56). زاد المسير في علم التفسير (1/ 572). تفسير العز بن عبد السلام (1/ 400). تفسير القرطبي (6/ 250).

وفيه من تنمية الحس عدم الخطاب بالعتاب مواجهة، ولا عنف التصريح بالتقويم، مع أن المخاطب هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكن جاءت العبارة الكريمة بصيغة الالتفات، كأنها تخاطب شخصا آخر، تعريفا للمسلم كيف يكون العتاب، وكيف ينبغي أن يكون الخطاب.

وعلى اختلاف لغة الكتابة عن لغة الكلام إلا أن أثناء العبارة وأطواءها أظهر المعنى بجلاء،(فلغة الكتابة لها قيود وأوضاع وتقاليد، تغض من حرارة هذه الموحيات في صورتها الحية المباشرة. وينفرد الأسلوب القرآني بالقدرة على عرضها في هذه الصورة في لمسات سريعة. وفي عبارات متقطعة. وفي تعبيرات كأنها انفعالات، ونبرات وسمات ولمحات حية! «عبس وتولى. أن جاءه الأعمى» .. بصيغة الحكاية عن أحد آخر غائب غير المخاطب! **وفي هذا الأسلوب إيحاء بأن الأمر موضوع الحديث من الكراهة عند الله بحيث لا يحب– سبحانه– أن يواجه به نبيه وحبيبه. عطفا عليه، ورحمة به، وإكراما له عن المواجهة بهذا الأمر الكريه!**)([1])

والأمثلة على هذه الصورة من صور التعبير والعدول في القرآن غنية زاخرة، فهو بها ينمي الأذواق، ويرقق الحس، ويعلي الذائقة، ويبسط للناس نماذج من التعبير الراقي، والبيان المسؤول.

المطلب الثالث

منهجية القرآن في غرس الجمال من حيث التصوير

وكما حرَص القرآن الكريم على بناء الحس الجمالي في نفس الإنسان عبر المفردة واختيارها، وعدل عن مفردات واختار غيرها في سبيل أن تستشعر النفس البشرية قيمة هذا العدول فتعدل عن مفردة إلى غيرها رغبة في رقي التناول ورهافة التعبير وسمو البيان، حرص على غرس تلك الروح من خلال التصوير، ووجدنا في أثناء القرآن صورا باهرة قاهرة، تأخذ بالألباب وتشده العقول، وتوله النفوس التائقة للجمال، ونتناول ثلاثة نماذج غير مستطردين في الحشد حتى نتملى هذه الصور البديعة في العرض والسوق والاتساق، ونستبين أثر تلك المنهجية في السامع ومدى حاجتنا إلى الإفادة منها في سبيل النهوض بأنفسنا تنمية وترقية، ومن هذه النماذج ما يأتي:

النموذج الأول قوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (3) وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (4)، الرعد: 3، 4.

وفي الصورة البديعة تلمح مد الأرض والرواسي فوقها، والأنهار الثمرات والتعاور بين الليل والنهار، والقطع المتجاورات من الجنات والأعناب والزروع والنخيل، إنها صورة بديعة مرسومة رسما رائقا بشكل تتناسب فيه الأشياء، وتتناغم في صحبته المفردات دون تزاحم أو تطاول بل اتساق وانسجام،

والمعنى: (وفي الأرض مع القطع المختلفات المعاني منها، بالملوحة والعذوبة، والخبث والطيب، مع تجاورها وتقارب بعضها من بعض، بساتين من أعناب وزرع ونخيل أيضا، متقاربة في الخلقة مختلفة في الطعوم والألوان، مع اجتماع جميعها على شرب واحد. فمن طيب طعمه منها حسن منظره طيبة رائحته، ومن حامض طعمه ولا رائحة له.)([2])

---

[1] – في ظلال القرآن (6/ 3824).

[2] – جامع البيان ت شاكر (16/ 333.

إنه عرض سريع وخاطف لمظاهر متنوعة من صنع الله العجيب، وظواهر دقيقة من تدبيره المحكم، مما يبعث على التفكر والتدبر كل من عنده عقل أو فكر.

والوحي الإلهي الذي امتاز به الإسلام لا يتهيب أن يحتكم دائما إلى العقل الناضج والفكر السليم، وأن يعتمد عليهما، بل هو واثق بانتصاره أمام فحصهما، مطمئن إلى إقناعه لهما، لأنه منبثق من صميم الفطرة الأصيلة التي فطر الله الناس عليها، ولا يوجد أي تعارض أو تناقض بينه وبينها([1])

إن هذه الصورة البديعة المتراصة نمط من الجمال العجيب، في الوصف والتنسيق والبيان والترابط، وحفز للهمم وشحذ لمكامن تذوق الجمال، ودفع للنفوس الصافية دفعا أن تتلى هذه الصورة وتقف أمامها، فهي ترسم الأرض الممهودة الممدودة وما عليها من جهة، والسماء المرفوعة وما فيها من جهة، وفي هذا التقابل البديع ما فيه ، ثم تتوالى المقابلات حتى في أدق الأشياء وأبسطها، وعلى عادة صاحب الظلال لا يتركنا دون وقفات رائدة في هذا الباب فيقف (أمام التقابلات الفنية في المشهد قبل أن نجاوزه إلى ما وراءه.. التقابلات بين الرواسي الثابتة والأنهار الجارية. وبين الزوج والزوج في كل الثمرات. وبين الليل والنهار. ثم بين مشهد الأرض كله ومشهد السماء السابق. وهما متكاملان في المشهد الكوني الكبير الذي يضمهما ويتألف منهما جميعا.

ثم تمضي الريشة المبدعة في تخطيط وجه الأرض بخطوط جزئية أدق من الخطوط العريضة الأولى: «وفي الأرض قطع متجاورات، وجنات من أعناب، وزرع، ونخيل صنوان وغير صنوان، يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل. إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون» ..

وهذه المشاهد الأرضية، فينا الكثيرون يمرون عليها فلا تثير فيهم حتى رغبة التطلع إليها! إلا أن ترجع النفس إلى حيوية الفطرة والاتصال بالكون الذي هي قطعة منه، انفصلت عنه لتتأمله ثم تندمج فيه.. «وفي الأرض قطع متجاورات» ..

متعددة الشيات، وإلا ما تبين أنها «قطع» فلو كانت متماثلة لكانت قطعة.. منها الطيب الخصب، ومنها السبخ النكد. ومنها المقفر الجدب، ومنها الصخر الصلد. وكل واحد من هذه وتلك انواع وألوان ودرجات. ومنها العامر والغامر. ومنها المزروع الحي والمهمل الميت. ومنها الريان والعطشان. ومنها، ومنها، ومنها.. وهي كلها في الأرض متجاورات.

هذه اللمسة العريضة الأولى في التخطيط التفصيلي.. ثم تتبعها تفصيلات: «وجنات من أعناب» . «وزرع» .«ونخيل» تمثل ثلاثة أنواع من النبات، الكرام المتسلق. والنخل السامق. والزرع من بقول وأزهار وما أشبه. مما يحقق تلوين المنظر، وملء فراغ اللوحة الطبيعية، والتمثيل لمختلف أشكال النبات.

ذلك النخيل. صنوان وغير صنوان. منه ما هو عود واحد. ومنه ما هو عودان أو أكثر في أصل واحد..

وكله «يسقى بماء واحد» والتربة واحدة، ولكن الثمار مختلفات الطعوم:

«ونفضل بعضها على بعض في الأكل» .فمن غير الخالق المدبر المريد يفعل هذا وذاك؟!

من منا لم يذق الطعوم مختلفات في نبت البقعة الواحدة. فكم منا التفت هذه اللفتة التي وجه القرآن إليها العقول والقلوب؟ إنه بمثل هذا يبقى القرآن جديدا أبدا، لأنه يجدد أحاسيس البشر بالمناظر والمشاهد في الكون والنفس وهي لا تنفد ولا يستقصيها إنسان في عمره المحدود، ولا تستقصيها البشرية في أجلها الموعود.)([2])

---

[1] – التيسير في أحاديث التفسير (3/ 222). لطائف الإشارات (2/ 217). محاسن التأويل (6/ 258) الوجيز للواحدي (ص: 565). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (2/ 512).

[2] – في ظلال القرآن (4/ 2046).

النموذج الثاني قوله تعالى: ({وَآيَةٌ لَّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ * وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنْ الْعُيُونِ * لِيَأْكُلُوا مِن ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ * سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ * وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ * وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ}).يس:33- 40.

إنها صورة متكاملة من حياة الأرض الميتة، والجنات والنخيل والأعناب والعيون الجارية، والليل الذي يسلخ منه النهار، والقمر الذي يتغير من حال إلى حال، حتى يعود إلى ما كان، والشمس التي تجري لمستقرها والليل الذي يسابق النهار ولا يسبقه، وهذا الفلك الماخر في الكون، هذا كله صورة بديعة لما حولنا من الحياة والأحياء تغري بالحس الجمالي وتنادي عليه.

(وإن رؤية الزرع النامي، والجنان الوارفة، والثمر اليانع، لتفتح العين والقلب على يد الله المبدعة، وهي تشق التربة عن النبتة المتطلعة للحرية والنور، وتنضر العود المستشرف للشمس والضياء، وتزين الغصن اللدن بالورق والثمار، وتفتح الزهرة وتنضج الثمرة، وتهيئها للجني والقطاف.. «ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم» .. ويد الله هي التي أقدرتهم على العمل، كما أقدرت الزرع على الحياة والنماء! «أفلا يشكرون؟» .

ويلتفت عنهم بعد هذه اللمسة الرفيقة ليسبح الله الذي أطلع لهم النبت والجنان، وجعل الزرع أزواجا ذكرانا وإناثا كالناس وكغيرهم من خلق الله الذي لا يعلمه سواه:

«سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون» ..

وهذه التسبيحة تنطلق في أوانها وفي موضعها وترتسم معها حقيقة ضخمة من حقائق هذا الوجود. حقيقة وحدة الخلق.. وحدة القاعدة والتكوين.. فقد خلق الله الأحياء أزواجا. النبات فيها كالإنسان. ومثل ذلك غيرهما.. «ومما لا يعلمون» . وإن هذه الوحدة لتشي بوحدة اليد المبدعة. التي توجد قاعدة التكوين مع اختلاف الأشكال والأحجام والأنواع والأجناس، والخصائص والسمات، في هذه الأحياء التي لا يعلم علمها إلا الله..)([1])

النموذج الثالث قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ (27) وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ (28)فاطر: 27، 28

وهذا النموذج الثالث في هذا المقام يصور فيه الله عز وجل نزول الماء من السماء فيخرج ثمرات مختلفا ألوانها، كما يصف الجدد البيض والحمر من الجبال والغرابيب السود، والمعنى:

(ألم تر يا محمد أن الله أنزل من السماء غيثا، فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها؛ يقول: فسقيناه أشجارا في الأرض، فأخرجنا به من تلك الأشجار ثمرات مختلفا ألوانها، منها الأحمر، ومنها الأسود والأصفر، وغير ذلك من ألوانها {ومن الجبال جدد بيض وحمر} [فاطر: 27] يقول تعالى ذكره: ومن الجبال طرائق، وهي الجدد، وهي الخطط تكون في الجبال بيض وحمر وسود، كالطرق)([2])

---

[1] -في ظلال القرآن (5/ 2967).

[2] - جامع البيان :(19/ 362). تفسير القرآن العزيز لابن أبي زمنين (4/ 30). مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (22/ 61).

(إنها لفتة كونية عجيبة من اللفتات الدالة على مصدر هذا الكتاب. لفتة تطوف في الأرض كلها تتبع فيها الألوان والأصباغ في كل عوالمها. في الثمرات. وفي الجبال. وفي الناس. وفي الدواب والأنعام. لفتة تجمع في كلمات قلائل، بين الأحياء وغير الأحياء في هذه الأرض جميعا، وتدع القلب مأخوذا بذلك المعرض الإلهي الجميل الرائع الكبير الذي يشمل الأرض جميعا.

وتبدأ بإنزال الماء من السماء، وإخراج الثمرات المختلفات الألوان. ولأن المعرض معرض أصباغ وشيات، فإنه لا يذكر هنا من الثمرات إلا ألوانها «فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها» .. وألوان الثمار معرض بديع للألوان يعجز عن إبداع جانب منه جميع الرسامين في جميع الأجيال. فما من نوع من الثمار يماثل لونه لون نوع آخر. بل ما من ثمرة واحدة يماثل لونها لون أخواتها من النوع الواحد. فعند التدقيق في أي ثمرتين أختين يبدو شيء من اختلاف اللون! وينتقل من ألوان الثمار إلى ألوان الجبال نقلة عجيبة في ظاهرها ولكنها من ناحية دراسة الألوان تبدو طبيعية.

ففي ألوان الصخور شبه عجيب بألوان الثمار وتنوعها وتعددها، بل إن فيها أحيانا ما يكون على شكل بعض الثمار وحجمها كذلك حتى ما تكاد تفرق من الثمار صغيرها وكبيرها! «ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود» ..

والجدد الطرائق والشعاب. وهنا لفتة في النص صادقة، فالجدد البيض مختلف ألوانها فيما بينها. والجدد الحمر مختلف ألوانها فيما بينها. مختلف في درجة اللون والتظليل والألوان الأخرى المتداخلة فيه، وهناك جدد غرابيب سود، حالكة شديدة السواد.

واللفتة إلى ألوان الصخور وتعددها وتنوعها داخل اللون الواحد، بعد ذكرها إلى جانب ألوان الثمار، تهز القلب هزا، وتوقظ فيه حاسة الذوق الجمالي العالي، التي تنظر إلى الجمال نظرة تجريدية فتراه في الصخرة كما تراه في الثمرة، على بعد ما بين طبيعة الصخرة وطبيعة الثمرة، وعلى بعد ما بين وظيفتيهما في تقدير الإنسان. ولكن النظرة الجمالية المجردة ترى الجمال وحده عنصرا مشتركا بين هذه وتلك، يستحق النظر والالتفات....الصفحات نموذج من الكتاب.. والألوان والأصباغ نموذج من بدائع التكوين الأخرى وبدائع التنسيق التي لا يدركها إلا العلماء بهذا الكتاب. العلماء به علما واصلا. علما يستشعره القلب، ويتحرك به، ويرى به يد الله المبدعة للألوان والأصباغ والتكوين والتنسيق في ذلك الكون الجميل.

إن عنصر الجمال يبدو مقصودا قصدا في تصميم هذا الكون وتنسيقه. ومن كمال هذا الجمال أن وظائف الأشياء تؤدى عن طريق جمالها. هذه الألوان العجيبة في الأزهار تجذب النحل والفراش مع الرائحة الخاصة التي تفوح. ووظيفة النحل والفراش بالقياس إلى الزهرة هي القيام بنقل اللقاح، لتنشأ الثمار. وهكذا تؤدي الزهرة وظيفتها عن طريق جمالها! .. والجمال في الجنس هو الوسيلة لجذب الجنس الآخر إليه، لأداء الوظيفة التي يقوم بها الجنسان. وهكذا تتم الوظيفة عن طريق الجمال. الجمال عنصر مقصود قصدا في تصميم هذا الكون وتنسيقه. ومن ثم هذه اللفتات في كتاب الله المنزل إلى الجمال في كتاب الله المعروض.)([1])

وفي هذا التصوير والتبيين دفع للنفس إلى تذوق الجمال، والإحساس به حتى تصح النفس البشرية وتكون نفسا سوية.

---

[1] – في ظلال القرآن (5/ 2943).

المطلب الرابع

ربط القرآن بين الجمال والنفع في التناول

ومن منهجية القرآن الكريم في غرس الجمال في النفس البشرية ربطه في تناوله بين الجمال والنفع، فتتملاه النفس وتفيد منه، ولا تكاد تجد آية تتناول الحديث عن الجمال إلا وفيها حديث صريح أو غير صريح عن النفع به، والإفادة منه، وفي الموطن الصريح للفظ الجمال والذي يتناول وصف الأنعام وخلق الله لها لتكون للإنسان يبدو هذا المعنى واضحا تماما، فيقول تعالى: (وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ (5) وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ (6) وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ (7) وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (8) وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (9)النحل: 5- 9.

ثم بيّن النعمة فقال تعالى: والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع أي: ما يستدفأ به من الأكسية وغيرها، والذي يتخذ منه البيوت من الشعر والوبر والصوف. وأما المنافع، فظهورها التي تحمل عليها، وألبانها. ويقال: الدفء الصغار من الإبل. وروى عكرمة عن ابن عباس أنه قال: لكم فيها دفء أي: في نسل كل دابة ومنها تأكلون أي: من لحمها.)([1])

ويبين صاحب الظلال مدى هذا النفع في البيئات الخاصة ومدى حاجتها إلى هذا النفع (وفي بيئة كالبيئة التي نزل فيها القرآن أول مرة، وأشباهها كثير وفي كل بيئة زراعية والبيئات الزراعية هي الغالبة حتى اليوم في العالم.. في هذه البيئة تبرز نعمة الأنعام، التي لا حياة بدونها لبني الإنسان. والأنعام المتعارف عليها في الجزيرة كانت هي الإبل والبقر والضأن والمعز. أما الخيل والبغال والحمير فللركوب والزينة ولا تؤكل والقرآن إذ يعرض هذه النعمة هنا ينبه إلى ما فيها من تلبية لضرورات البشر وتلبية لأشواقهم كذلك (ففي الأنعام دفء من الجلود والأصواف والأوبار والأشعار، ومنافع في هذه وفي اللبن واللحم وما إليها. ومنها تأكلون لحما ولبنا وسمنا، وفي حمل الأثقال إلى البلد البعيد لا يبلغونه إلا بشق الأنفس. ...وهذه اللفتة لها قيمتها في بيان نظرة القرآن ونظرة الإسلام للحياة. فالجمال عنصر أصيل في هذه النظرة وليست النعمة هي مجرد تلبية الضرورات من طعام وشراب وركوب بل تلبية الأشواق الزائدة على الضرورات.

تلبية حاسة الجمال ووجدان الفرح والشعور الإنساني المرتفع على ميل الحيوان وحاجة الحيوان.

«إن ربكم لرؤف رحيم» يعقب بها على حمل الأثقال إلى بلد لم يكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس توجيها إلى ما في خلق الأنعام من نعمة، وما في هذه النعمة من رحمة.)([2])

لقد ربط القرآن الكريم بين الجمال والنفع في النموذج القرآني السابق بما يظهر ويجلي قيمة الجمال، ويعليه، فليس هو ترفا تستروحه النفس وقتا ثم تتجاوزه، بل هو من صميم تركيب النفس السوية، ومن صميم حاجتها في الحياة، والنموذج التالي يبين لنا مدى هذا النفع في الدلالة على الله، والدعوة إلى التفكر والتذكر والشكر للمنعم الكريم حتى يكون هذا الجمال ورؤيته سببا للاهتداء وطريقا موصلة إلى معرفة الحق واتباع الصدق، والوصول إلى طريق الله رب العالمين.

النموذج الثاني قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ (10) يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (11) وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (12) وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ (13) وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا

---

[1] - بحر العلوم (2/ 266)، تفسير يحيى بن سلام (1/ 51)، تفسير الخازن لباب التأويل في معاني التنزيل (3/ 67).

[2] - في ظلال القرآن (4/ 2161).

وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (14) وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (15) وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ (16) أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (17) وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (18))

والمتأمل لهذه الآيات الكريمة يجد الربط البديع بين الجمال والنفع الخاص والعام، فهو طريق إلى التفكر الذي يدل الناس على الله تعالى، وسبيل إلى معرفة الخالق الحق والتفريق بينه وبين من لا يخلق أصلا، بل التأمل في السياق القرآني العام الذي وردت فيه هذه الآيات الكريمة تربط كل هذا بالنعم ، حتى في استهلال السورة الكريمة، (أتى أمر الله المنزه عن الشرك المتعالي عما يشركون. الله الذي لا يدع الناس إلى ضلالهم وأوهامهم إنما هو ينزل عليهم من السماء ما يحييهم وينجيهم: «ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده» ..

وهذا أولى نعمه وكبراها. فهو لا ينزل من السماء ماء يحيي الأرض والأجسام وحدها إنما ينزل الملائكة بالروح من أمره. وللتعبير بالروح ظله ومعناه. فهو حياة ومبعث حياة: حياة في النفوس والضمائر والعقول والمشاعر. وحياة في المجتمع تحفظه من الفساد والتحلل والانهيار. وهو أول ما ينزله الله من السماء للناس، وأول النعم التي يمن الله بها على العباد. تنزل به الملائكة أطهر خلق الله على المختارين من عباده- الأنبياء- خلاصته وفحواه: «أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون.»

إنها الوحدانية في الألوهية. روح العقيدة. وحياة النفس. ومفرق الطريق بين الاتجاه المحيي والاتجاه المدمر. فالنفس التي لا توحد المعبود نفس حائرة هالكة تتجاذبها السبل وتخايل لها الأوهام وتمزقها التصورات المتناقضة، وتناوشها الوساوس، فلا تنطلق مجتمعة لهدف من الأهداف! والتعبير بالروح يشمل هذه المعاني كلها ويشير إليها في مطلع السورة المشتملة على شتى النعم، فيصدر بها نعمه جميعا وهي النعمة الكبرى التي لا قيمة لغيرها بدونها ولا تحسن النفس البشرية الانتفاع بنعم الأرض كلها إن لم توهب نعمة العقيدة التي تحييها.)([1])

النموذج الثالث قوله تعالى: (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ (6) وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (7) تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ (8) وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ (9) وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ (10) رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ (11)ق: 6- 11.

وفي هذا النموذج القرآني الفريد ترى الربط البديع بين جمال الأرض وتزيينها، والأرض ومدها، وإلقاء الرواسي فيها وإنبات كل زوج بهيج، وبين أن يكون هذا تبصرة وذكرى، ودلالة للخلق على الحق، ثم ترى في نهاية الآيات الكريمة الهدف الأسمى والغاية الكبرى في بيان التشابه بين هذا النموذج المعروض وما فيه وبين البعث والنشور (كذلك الخروج)، ويتكرر هذا في كل صورة من صور الجمال وكل موطن يعرض فيه القرآن لوحة من لوحاته، وفي آية أخرى يربط القرآن الكريم بين إنزال الماء من السماء واثره في الأرض وبين خمس قضايا من أخطر القضايا وأهمها، فيقول تعالى: (وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (5) ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (6) وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ (7)، الحج: 5- 7.

فتحدثت الآيات الكريمة عن قضايا:

1- حقِّية الله تعالى.

---

[1] - في ظلال القرآن (4/ 2160).

2- أنه يحيي الموتى

3- طلاقة قدرته

4- مجيئ الساعة وثباتها وأنه لا ريب فيها.

5- قضية البعث.

وتكاد تكون هذه القضايا الخمس هي أهم القضايا التي تدور عليها العقيدة.

خاتمة

وبعد هذه التطوافة السريعة المشبعة بجمال القرآن ومنهجية القرآن ودعوة القرآن يمكننا أن نصل إلى الآتي:

1- أن الجذر اللغوي لمفردة الجمال دار حول الحسن والكثرة والمتاع والزينة

2- أن المعنى الاصطلاحي للجمال لم يبعد كثيرا عن المعنى اللغوي بل دار حوله وتأسس عليه

3- أن القرآن الكريم عني عناية خاصة بالجمال؛ ذكرا وعرضا وتصويرا وتبيينا وتحفيزا وتحريضا .

4- أن القرآن الكريم عني بالجانب المعنوي والجانب الحسي في الجمال بل أولى الجانب المعنوي عناية خاصة حيث ورد في سبعة مواطن من جملة المواطن الثمانية التي ورد فيها، فمرة واحدة ورد مرادا به الجمال الحسي، وفي السبعة الباقية ورد مرادا به الجمال المعنوي.

5 - أن القرآن الكريم له منهجية واضحة في تناول الجمال وفي غرسه في نفس السامع والقارئ، وأن هذه المنهجية بدت ملامحها في دعوة القرآن الإنسان إلى النظر إلى الجمال والتمتع به والتناول الجميل في صورة المفردة المختارة، وفي التصوير البديع للمشهد المعروض وفي إبراز الأثر النفسي للجمال في نفس السامع والقارئ وهذا ما تناوله بعض علمائنا في التأثير البلاغي للقرآن الكريم، وبدا كذلك في الربط بين الجمال والنفع العام والخاص، وفي الربط بينه وبين مجموعة من القضايا الكبرى التي لا يجمل الإنسان إلا بها وبفهمها فهما صحيحا.

6 - وأدعي أن القرآن الكريم لم يُخدم في إبراز الجوانب الجمالية فيه بصورة تتناسب مع حاجتنا إلى هذا الجانب، وهذه دعوة للباحثين والكاتبين أن يعطفوا إلى القرآن عطفة ويميلوا إليه ميلة تهدف إلى استجلاء جوانب الجمال وتصويرها ودعوة الناس إلى الانتفاع بها والله المستعان.

أهم المصادر والمراجع

- أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير: جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر الجزائري ،الناشر: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الخامسة، 1424هـ/2003م
- بحر العلوم: أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (المتوفى: 373هـ).
- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد: أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة ،الحسني الأنجري الفاسي الصوفي (المتوفى: 1224هـ)،المحقق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الناشر: الدكتور حسن عباس زكي – القاهرة، الطبعة: 1419 هـ.
- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: المؤلف: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (المتوفى: 817هـ)،المحقق: محمد علي النجار، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة
- تاج العروس من جواهر القاموس، المؤلف: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى: 1205هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية
- التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى : 1393هـ)،الناشر : الدار التونسية للنشر – تونس، سنة النشر: 1984 هـ
- التعريفات، المؤلف: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ)، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، الطبعة: الأولى 1403هـ -1983م.
- تفسير القرآن (وهو اختصار لتفسير الماوردي)، المؤلف: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (المتوفى: 660هـ)، المحقق: الدكتور عبد الله بن إبراهيم الوهبي، الناشر: دار ابن حزم – بيروت، الطبعة: الأولى، 1416هـ/ 1996م
- تفسير القرآن العزيز: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد المري، الإلبيري المعروف بابن أبي زَمَنِين المالكي (المتوفى: 399هـ)،المحقق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز، الناشر: الفاروق الحديثة - مصر/ القاهرة، الطبعة: الأولى، 1423هـ - 2002م -
- تفسير القرآن، المؤلف: أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: 489هـ)، المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم ابن عباس بن غنيم، الناشر: دار الوطن، الرياض – السعودية، الطبعة: الأولى، 1418هـ- 1997م ،
- تفسير الماوردي = النكت والعيون: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ)،المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان.

– التفسير المظهري، المؤلف: المظهري، محمد ثناء الله، المحقق: غلام نبي التونسي، الناشر: مكتبة الرشدية – الباكستان، الطبعة: 1412 هـ.

– التفسير الميسر، : مجموعة من العلماء – عدد من أساتذة التفسير تحت إشراف الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي

– تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، المؤلف: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: 710هـ)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998 م

– التوقيف على مهمات التعاريف، المؤلف: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: 1031هـ)، الناشر: عالم الكتب 38 عبد الخالق ثروت-القاهرة، الطبعة: الأولى، 1410هـ-1990م18.

– تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: 1376هـ)،المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى 1420هـ -2000 م.

– جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)،المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م

– جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، المؤلف: القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (المتوفى: ق 12هـ)، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م

– الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى : 671هـ)،ت حقيق : أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر : دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة : الثانية ، 1384هـ - 1964 م،

– زاد المسير في علم التفسير: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ)،المحقق: عبد الرزاق المهدي، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الأولى 1422 هـ .

– المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: 542هـ)،المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى - 1422 هـ

– الفروق اللغوية: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (المتوفى: نحو 395هـ)،حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، الناشر: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر.

- في ظلال القرآن: سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: 1385هـ)،الناشر: دار الشروق - بيروت- القاهرة، الطبعة: السابعة عشر - 1412 هـ

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ)،الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1407 هـ، الكتاب مذيل بحاشية (الانتصاف فيما تضمنه الكشاف) لابن المنير الإسكندري (ت 683) وتخريج أحاديث الكشاف للإمام الزيلعى]

- لطائف الإشارات ، المؤلف: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (المتوفى: 465هـ) المحقق: إبراهيم البسيوني، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب – مصر، الطبعة: الثالثة.

- محاسن التأويل: المؤلف: محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: 1332هـ)،المحقق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى - 1418 هـ

- مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: دار الحديث – القاهرة، الطبعة: الأولى، 1416 هـ - 1995 م .

- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، المؤلف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

- معالم التنزيل في تفسير القرآن: لمحيي السنة ، أبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى : 510هـ)،المحقق : عبد الرزاق المهدي، الناشر : دار إحياء التراث العربي –بيروت، الطبعة : الأولى ، 1420 هـ

- معجم الفروق اللغوية، المؤلف: أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى ابن مهران العسكري (المتوفى: نحو 395هـ)، المحقق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي .

- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)،الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1420 هـ.

- المفردات في غريب القرآن: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (المتوفى: 502هـ)،المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ.

- الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: 468هـ)،تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار النشر: دار القلم ، الدار الشامية - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى، 1415 هـ.

ملامح الإعجاز النفسي في القرآن الكريم

الدكتور عبد الله عودة

أستاذ مشارك بقسم أصول الدين / جامعة النجاح الوطنية / نابلس / فلسطين

ملخص البحث

يقدم هذا البحث دراسة مختصرة ووافية حول أحد وجوه إعجاز القرآن الكريم، وهو الإعجاز النفسي، بغرض الوقوف على أبرز جوانبه وملامحه.

وأظهرت الدراسة أن الإعجاز النفسي في القرآن الكريم يظهر من خلال ثلاثة جوانب، هي:

- تأثير القرآن في النفس الإنسانية سواء كانت مؤمنة أو كافرة.
- حديث القرآن عن النفس الإنسانية وبيانه لصفاتها.
- تمزيق القرآن لحواجز غيب النفس الإنسانية.

وقد تبين للباحث مدى أهمية هذا الوجه في الدلالة على إعجاز القرآن الكريم، وصدق النبي صلى الله عليه وسلم.

الكلمات الدالة: الإعجاز، النفس، القرآن، علوم القرآن

The Psychological miracle in the Holy Quran

Abstract

This research presents a concise study on one of the miracles of the Quran, which is the psychological miracle by identifying its most important aspects and features.
The study shows that the psychological miracle in the Quran is recognized through three aspects: The impact of the Holy Quran on the human soul whether it is a believer soul or an infidel soul; The depiction of the human soul and identifying its main features in the Holy Quran, and clarifying matters concerning the metaphysical aspects of human soul by the Quran.

The researcher has clearly found how important is the Psychological aspect in identifying the great miracles of the Quran, and the sincerity of the Prophet.

Key words: miracle, soul, Quran, quran since cinse

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، الذي أنزل القرآن الكريم كتاباً معجزاً شاهداً على وجوده وعظمته، أضاء بأنواره قلوباً قاسية ونفوساً ميتة فبعث فيها الحياة، فصار أصحابها قادة البشرية ودعاتها إلى الخير.

نحمدك اللهم أن أنزلت القرآن الكريم على سيدنا وحبيبنا محمد عليه الصلاة والسلام، وجعلته من أبلغ الأدلة على نبوته وصدق رسالته، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن هدى بهديه إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن النفس البشرية وما يكتنفها من غموض أثارت تساؤلات العديد من العلماء، وجعلتهم يقفون على العديد من جوانبها. واهتم علماء الغرب بدراسة النفس الإنسانية واتخذوا في ذلك مذاهب ووجهات شتى، ولما كانوا منطلقين من أساس غير متين في دراساتهم فقد انحرفوا وحادوا عن جادة الصواب وضلوا الطريق، كما فعل (فرويد) في تفسيره للعقل الباطن فأقامه على الجانب الجنسي الشهواني.

وتوجه علماء المسلمين إلى القرآن الكريم لينظروا ماذا قال عن النفس الإنسانية، فوجدوا فيه النبع الصافي والتحليل الشافي لطبيعة النفس الإنسانية بصورة تجلى فيها الإعجاز القرآني من عدة جوانب.

ولعل أول إطلاع لي على موضوع (الإعجاز النفسي) كان من خلال كتاب أستاذنا الدكتور فضل عباس رحمه الله في أثناء مرحلة البكالوريوس. وكان لأستاذنا الفضل في تعريفنا بالموضوع. ولكن رؤيتي للموضوع بقيت مشوشة وغير واضحة لأننا تعرضنا له بشكل موجز ومختصر. ومن هنا ولما لهذا الموضوع في نظري من الأهمية، فقد رأيت أنه من الواجب علي أن أكشف النقاب عن وجهه، وأزيل ما حوله من غموض، بصورة واضحة، وبأسلوب علمي جاد أبعد ما يكون عن التعصب وضيق الرؤية.

ولعل أهم المشاكل التي واجهتني في أثناء إعداد هذا البحث هي تشتت أطراف الموضوع في عدة كتب. مما جعلني أبذل جهداً مضاعفاً لإخراجه بهذه الصورة التي بين أيدينا.

ولقد رأيت أن يشتمل هذا البحث إضافة إلى المقدمة والخاتمة على خمسة مباحث وهي:

– المبحث الأول: معنى الإعجاز النفسي. وأتحدث فيه عن معنى الإعجاز، ومعنى النفس، ثم معنى الإعجاز النفسي.

– المبحث الثاني: القرآن والنفس الإنسانية. ونتحدث فيه عن معاني النفس في القرآن، وأنواعها، ثم مقارنة بين أثر القرآن الكريم وعلم النفس في النفسية الإنسانية.

– المبحث الثالث: علماؤنا والإعجاز النفسي. ونتحدث فيه عن دور أبرز العلماء قديما وحديثاً في تناول هذا الموضوع.

– المبحث الرابع: جوانب الإعجاز النفسي في القرآن الكريم. ونتحدث فيه عن تأثير القرآن في النفس الإنسانية، وحديثه عنها، وتمزيقه لحواجز غيبها.

– المبحث الخامس: نماذج واقعية للإعجاز النفسي. ونتحدث فيه عن نماذج واقعية لأثر القرآن في النفوس، ونماذج من الإعجاز في المعلومات النفسية، ثم نماذج خرق فيها القرآن حواجز غيب النفس.

وبعد، فإنني أعترف أن هذا جهد متواضع حاولت فيه أن أخرج هذا البحث بصورة تمكنني وتمكن كل من يطلع عليه من الإفادة منه.

والله تعالى نسأل أن يكون هذا البحث في ميزان حسناتنا يوم نلقاه، وأن يكون فيه الفائدة المرجوة.

المبحث الأول

معنى الإعجاز النفسي

أولاً: معنى الإعجاز

قال ابن منظور: "العجز: نقيض الحزم"[1].

وذهب الراغب في مفردات القرآن إلى أن العجز "أصله التأخر عن الشيء وحصوله عند عجز الأمر؛ أي مؤخره، وصار في التعارف اسماً للقصور عن فعل الشيء وهو ضد القدرة"[2].

وكان قول ابن فارس في (مقاييس اللغة) قولاً جامعاً، حيث ذهب إلى أن العجز يدل على أصلين صحيحين، إذ يقول: "العين والجيم والزاء، أصلان صحيحان يدل أحدهما على الضعف والآخر على مؤخر الشي، فالأول: عجز عن الشيء يعجز عجزاً فهو عاجز؛ أي ضعيف. وقولهم إن العجز نقيض الحزم فمن هذا. وأما الأصل الآخر: فالعجز: مؤخر الشيء، والجمع أعجاز"[3].

والمعجزة: واحدة معجزات الأنبياء عليهم السلام[4].

والمعجزة اصطلاحاً كما يعرفها علماؤنا، هي: "أمر يجريه الله على يد النبي، يفوق طاقات البشر ويخرق قوانين الطبيعة وخواص المادة. يتحدى النبي به قومه فلا يقدر أحد على معارضته"[5].

ثانياً: معنى النفس

عرف ابن منظور (النفس) بأنها: "الروح"[6]. ونقل ابن منظور عن أبي بكر الأنباري قوله: من اللغويين من سوى النفس والروح، فقال: هما شيء واحد، إلا أن النفس مؤنثة والروح مذكر، قال: وقال غيره: الروح هو الذي به الحياة، والنفس هي التي بها العقل، فإذا نام النائم قبض الله نفسه ولم يقبض روحه، ولا يقبض الروح إلا عند الموت[7].

---

1 لسان العرب. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. بلا طبعة. بيروت: دار صادر. بلا تاريخ. ج5 ص369.

2 مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. تحقيق: نديم مرعشلي، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1972م)، ص334.

3 معجم مقاييس اللغة. ابن فارس، أبو الحسين أحمد. تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون. ط:2. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. 1391هـ – 1971م. ج4 ص332 .

4 لسان العرب. ابن منظور. ج5 ص370.

5 بينات المعجزة الخالدة. عتر، حسن ضياء الدين: الطبعة الأولى، دار النصر، 1395 هـ – 1975م، ص 19.

6 لسان العرب. ابن منظور. ج6 ص233.

7 المرجع السابق. ج6 ص235.

والحقيقة أن للنفس في اللغة معان عديدة، فلا نستطيع أن نحصرها بمعنى واحد كالروح مثلاً. وذكر كثير من هذه المعاني ابن منظور في لسان العرب، ومنها: الروع، الدم، الأخ، الإنسان كله، الجسد، العين، الفرج من الكرب[1].

وليس من غرضنا في هذا البحث أن نخوض في هذه المعاني وتفصيلاتها ويكفينا أن نعلم أن الذي يحدد معنى (النفس) هو مفهوم السياق الذي ترد فيه الكلمة.

ثالثاً: معنى الإعجاز النفسي

بعد أن عرفنا معنى (الإعجاز) وشيئاً من معنى (النفس) لابد لنا أن نحيط بمعنى (الإعجاز الفنسي) ومفهومه، وماذا نقصد به؟

عرف الدكتور فضل عباس الإعجاز النفسي في القرآن الكريم بأنه: "ما نلمحه في تلك الآيات وهي تتحدث عن أصناف الناس ومواقفهم ومشاعرهم وما يفرحهم وما يحزنهم، وما نجده من بيان لمكنونات النفس وخفاياها ودوافعها في آي القرآن الكريم، قد يكون ذلك في القضية القرآنية، وقد يكون ذلك في الحديث عن أعداء المسلمين، وقد يكون ذلك في الدنيا، وقد يكون في الآخرة كذلك"[2].

وعرفه الدكتور صلاح الخالدي بأنه: "حديث القرآن عن النفس الإنسانية أو تأثير القرآن في النفس الإنسانية"[3].

بينما يعبر سيد قطب رحمه الله عن (الإعجاز النفسي) في كتابه (التصوير الفني في القرآن) بأنه: "سحر القرآن"[4]. ثم يتساءل بعدها عن منبع هذا السحر ليرده إلى صميم النسق القرآني ذاته. لا في الموضوع الذي يتحدث عنه وحده[5].

والحقيقة أنه من خلال دراسة مصطلح (الإعجاز النفسي) يمكن الخروج بتعريف شامل لكل ما سبق، فأقول: هو كل حديث للقرآن عن النفس الإنسانية وصفاتها ومكنوناتها وتمزيقه لحواجز غيبها، وما يتركه هذا الحديث من أثر عظيم في النفوس.

---

1 المرجع السابق. ج6 ص233-240.

2 إعجاز القرآن الكريم. عباس، فضل حسن. (بدون معلومات نشر)، ص345.

3 البيان في إعجاز القرآن. الخالدي، صلاح. الطبعة الثالثة، عمان– الأردن، دار عمار، 1413هـ - 1992م)، ص 334.

4 التصوير الفني في القرآن. قطب، سيد. بيروت: دار الشروق، بدون تاريخ ورقم طبعة، ص 9.

5 المرجع السابق، ص 17.

المبحث الثاني

القرآن والنفس الإنسانية

إن موضوع علم النفس في القرآن الكريم لم يأت على شكل نظرية مبوبة وهذا أمر طبيعي في كتاب هدفه الأول هو هداية الناس، ولكن القرآن الكريم تكلم عن النفس الإنسانية بكثرة في أثناء آياته وسوره. وسنحاول هنا أن نعرض لموقف القرآن من النفس الإنسانية من جوانب ثلاثة:

أولاً: معاني النفس في القرآن الكريم

الناظر في الآيات القرآنية التي تحدثت عن النفس الإنسانية، يجد أن ورود النفس في هذه الآيات كان يحمل عدة معاني، وهذه المعاني هي[1]:

(1) النفس بمعنى الذات الإلهية. قال تعالى: ((كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ))[2].

(2) النفس بمعنى الإنسان. قال تعالى: ((لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا))[3].

(3) النفس بمعنى أصل الخلقة. قال تعالى: ((هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ))[4].

(4) النفس: بمعنى الروح. قال تعالى: ((اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا))[5].

(5) النفس بمعنى أشخاص بأعيانهم. قال تعالى: ((قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي))[6] أي يوسف عليه السلام.

(6) النفس بمعنى القوة الداخلية المؤثرة في الإنسان المنطوية على خباياه العميقة وأسراره الدقيقة.

وقد كان المفهوم الأكثر وروداً في القرآن الكريم هو (الذات البشرية) أي الإنسان باعتباره وحدة كاملة لا تتجزأ ولا تنفصم. ثم يتلو دلك من ناحية الإحصاء الكمي ورود لفظ النفس بمعنى القوة المؤثرة في الإنسان[7].

وهذا المعنى الأخير وهو: تلك القوة الداخلية المؤثرة في الإنسان في سلوكه وتفكيره وعلاقاته وعاداته هو المعنى الدي يهمنا وهو الذي عليه مدار بحثنا الآن.

ثانياً: أنواع النفس في القرآن الكريم

تكلم القرآن الكريم في إطار حديثه عن النفس الإنسانية عن ثلاثة نماذج لهذه النفس، وهي:[8]

---

1 النفس الإنسانية في القرآن الكريم. سرسين، إبراهيم محمد، ط1، السعودية، دار تهامة، 1401هـ-1981م، ص28-30.

2 الأنعام: 54

3 البقرة: 286

4 الأعراف: 189

5 الزمر: 42.

6 يوسف: 26.

7 النفس الإنسانية في القرآن الكريم. سرسين، ص27-28.

8 انظر: المرجع السابق، ص 45. إعجاز القرآن الكريم. الحلوة، مصطفى محمود، (بدون رقم الطبعة ودار النشر،1944م)، ص119.

(1) النفس الأمارة بالسوء. قال تعالى في سورة يوسف: ((وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ))[1]. وكونها أمارة بالسوء يفيد المبالغة، وهذه هي أدنى الأنواع المعروفة للنفس البشرية وأبعدها عن رحمة الله تعالى ورضوانه، وهي التي أطماعها في الدنيا لا تنتهي، وشهواتها لا تقف عند حد، لأنها موصولة الحبال بالملذات والأهواء، بل هي غارقة فيها حتى الثمالة[2].

(2) النفس اللوامة. قال تعالى في سورة القيامة: ((لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ))[3] واللوامة: صيغة مبالغة من اللوم، وهو شدة التعنيف والمؤاخذة، فهي تلوم صاحبها على وقوعه في العمل السيء وتحاسبه على التقصير في العمل الصالح[4].

(3) النفس المطمئنة. قال تعالى في سورة الفجر: ((يَاأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي))[5]. "المطمئنة يعني: الراضية بثواب الله تعالى، القانعة بعطاء الله، الشاكرة لنعمائه تعالى. يقال لها، عند الفراق من الدنيا ارجعي إلى ربك يعني: ارجعي إلى ثواب ربك، إلى ما أعد الله لك في الجنة. ويقال له يوم القيامة راضية مرضية فادخلي في عبادي يعني: مع عبادي الصالحين في الجنة وادخلي جنتي يعني: ادخلي الجنة بلا حساب"[6].

ثالثاً: مقارنة بين أثر القرآن الكريم وعلم النفس في النفسية الإنسانية

عبر الدكتور السيد الجميلي عن ريادة القرآن في هذا المجال بكلمات قليلة حين قال: "ليس هناك أجمل ولا أروع ولا أدق من الفلسفة القرآنية إذا ما قارناها بالفلسفات الأخرى في مفهوم النفس وماهيتها"[7].

وهذه مقولة صادقة يظهر صدقها حينما نقارن بين الأثر الذي تركه القرآن على النفس الإنسانية، ومدى استجابتها لتعليماته وبين أثر الفلسفة الغربية والقوانين الغربية في المجتمعات الغربية. فها هو القرآن ينجح في تغيير العادات المتمكنة ويربي النفوس على عمل الخير وإن كان شاقاً وترك الشر وإن كان مألوفاً. ولكي يتضح لنا ذلك، نقيم موازنة بين موقفين في مشكلة واحدة:

صدر قانون في الدستور الأمريكي بشأن الخمر عام 1918م عن طريق البرلمان، وفي عام 1919م أدخل في الدستور تعديل تحت عنوان التعديل الثامن عشر، وفي السنة نفسها جاء تعديل القرآر بالحظر. وقد أعدت الحكومة كل إمكاناتها لتنفيذ قرار المنع: جندت الأساطيل البحرية والبرية والجوية لمنع تهريب الخمور، وسخرت

---

1 يوسف: 53

2 النفس الإنسانية في القرآن الكريم. سرسين، ص 47 – 48.

3 القيامة: 1-2

4 أنوار التنزيل وأسرار التأويل. البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418 هـ، 265/5.

5 الفجر: 27- 30

6 بحر العلوم. السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، (دون معلومات نشر)، 581/3.

7 الإعجاز الفكري في القرآن. الجميلي، السيد، (بيروت: دار ابن زيدون، بدون تاريخ ورقم طبعة)، ص47.

وسائل الإعلام والدعاية لبيان مظاهر أضراره. ويقدر ما أنفقته الدولة في الدعاية وحدها بما يزيد على (60) مليون دولار، وما أصدرته من كتب بلغ عشرة ملايين صفحة. وتحملت نفقات (300) مليون دولار في أربعة عشر عاماً، أعدم في خلالها ثلاثمائة شخص، وسجن (335.532) شخصاً. وبعد جهد جهيد دام خمسة عشر عاماً، اضطرت الحكومة إلى إلغاء القانون سنة 1933م، وأباحت الخمر إباحة مطلقة.

وفي المقابل نرى الاستجابة لقانون التحريم في الدولة الإسلامية، بصورة مغايرة تماماً. ويظهر ذلك من خلال ما روي عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: بينما نحن قعود على شرابٍ لنا، ونحن نشرب الخمر حِلا، إذ قمت حتى آتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسلّم عليه، وقد نزل تحريم الخمر(يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصابُ والأزلام رجسٌ من عمل الشيطان)[1]، إلى آخر الآيتين، (فهل أنتم منتهون)، فجئت إلى أصحابي فقرأتها عليهم إلى قوله: (فهل أنتم منتهون). قال: وبعض القوم شربته في يده، قد شرب بعضًا وبقي بعضٌ في الإناء، فقال بالإناء تحت شفته العليا كما يفعل الحجّام[2]. ثم صبوا ما في باطيهتهم[3]، فقالوا: انتهينا ربّنا! انتهينا ربَّنا!"[4].

فهل رأت البشرية مثل هذا انتصاراً على النفس، وسرعة في الاستجابة وقوة في الانقياد للأمر مهما يكن مخالفاً للعادات، مصادماً للشهوات؟[5]

1 المائدة: 9

2 قال بالإناء كما يفعل الحجام: يعني أماله ونزعه كما يفعل الحجام وهو ينزع كأس الحجامة.

3 الباطية: إناء كبير من زجاج يملأ به الشراب

4 جامع البيان عن تأويل أي القرآن. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تحقيق: جميل العطار، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1415 هـ - 1995م)، 47/5.

5 انظر: الإيمان والحياة. القرضاوي، يوسف، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1415 هـ - 1995م، ص190-194.

المبحث الثالث

علماؤنا والإعجاز النفسي

لا نريد في هذا المبحث أن نعرض لكل العلماء الذين تكلموا في موضوع "الإعجاز النفسي" وليس ذلك عن تقاعس منا أو تقصير إنما هو مخافة أن يطول البحث وأن تتعدد صفحاته. ولذلك فإنني سأقتصر هنا على عرض لآراء ثلاثة من العلماء هم: الخطابي، ومحمد فريد وجدي، وفضل عباس.

أولاً: الخطابي

كثيرون من علماء البلاغة والتفسير والقرآن في القديم والحديث لاحظوا تأثير القرآن في القلوب، وأثره في النفوس، فاعتبروا ذلك التأثير من وجوه إعجاز القرآن، وعبروا عنه بعبارات متفاوتة. ولكن لعل أول من اعتبر هذا التأثير القرآني وجهاً خاصاً من وجوه الإعجاز هو الإمام أبو سليمان الخطابي الذي توفي سنة 388 هـ[1]. وقد نص على ذلك في رسالته "بيان إعجاز القرآن" فقال:

"قلت في إعجاز القرآن وجهاً آخر ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعه بالقلوب وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً ولامنثوراً، إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى، ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس، وتنشرح له الصدور، حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة قد عراها من الوجيب والقلق، وتغشاها الخوف والفرق، وتقشعر منه الجلود وتنزعج له القلوب، يحول بين النفس وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها، فكم من عدو للرسول صلى الله عليه وسلم من رجال العرب وفُتّاكها أقبلوا يريدون اغتياله وقتله، فسمعوا آيات من القرآن فلم يلبثوا حين وقعت في مسامعهم أن يتحولوا عن رأيهم الأول، وأن يركنوا إلى مسالمته، ويدخلوا في دينه، وصارت عداوتهم موالاة وكفرهم إيماناً"[2].

وهو يشير رحمه الله بقوله هذا إلى الجانب الأهم من جوانب الإعجاز النفسي، وهو تأثير القرآن في النفوس وما يتركه من أثر في قلوب المؤمنين وفي قلوب الكافرين، وهذا ما سنتكلم عنه في المبحث المقبل إن شاء الله تعالى.

والخطابي رحمه الله لم يقتصر على هذا الوجه من وجوه الإعجاز ولكنه ذكره مع وجوه أخرى، وأهم هذه الوجوه التي ذكرها الخطابي بلاغة القرآن وبيانه[3].

---

1 انظر: بينات المعجزة الخالدة. عتر، حسن ضياء الدين، ص388. البيان في إعجاز القرآن. الخالدي، صلاح، ص350. إعجاز القرآن الكريم. عباس، فضل، ص345.

2 ثلاث رسائل في إعجاز القرآن. الرماني والخطابي وعبدالقاهر الجرجاني، تحقيق: محمد خلف الله والدكتور محمد زغلول سلام، الطبعة الثانية، مصر: دار المعارف، 1387هـ – 1968م، ص 70.

3 الإتقان في علوم القرآن. السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبدالرحمن أبي بكر، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، 1407هـ – 1987م)، 2/260-262.

ثانياً: محمد فريد وجدي

إذا كان الخطابي يعطي البلاغة الأهمية الكبرى ويراها الوجه الأول من وجوه الإعجاز، وما بعدها أمور ثانوية كالإعجاز النفسي، فإن محمد فريد وجدي على النقيض من ذلك تماماً، فإنه يعطي الإعجاز النفسي المرتبة الأولى في وجوه الإعجاز، وذلك مع عدم إغفال الجانب البلاغي للقرآن الكريم. فهو يرى أن القرآن قد بلغ الغاية في البلاغة، إلا أنه يرى أن هذه الناحية ليست هي الناحية الوحيدة لإعجازه، بل ولا هي أكثر نواحي إعجازه. ويقارن في ذلك بين البلاغة وأسلوب القرآن فيقول: "فإن للبلاغة على الشعور الإنساني تسلطاً محدوداً لا يتعدى حد الإعجاز بالكلام والإقبال عليه، ثم يأخذ هذا الإعجاز والإقبال في الضعف شيئاً فشيئاً بتكرار سماعه حتى تستأنس به النفس فلا يعود يحدث فيها ما كان يحدثه في مبدأ توارده عليها. وليس هذا شأن القرآن، فإنه قد ثبت أن تكرار تلاوته تزيده تأثيراً، ولكنه معجز لتسلطه على النفس والمدارك"[1].

ثم يرى بعد ذلك أنه لابد من تعليل لهذا السلطان الذي يملكه القرآن على عقول الآخرين. ثم يبين هذه العلة فيقول: "العلة في نظرنا واضحة لا تحتاج لكثير تأمل، وهي أن القرآن روح من أمر الله تعالى ... فهو يؤثر بهذا الاعتبار تأثير الروح في الأجساد فيحركها ويتسلط على أهوائها، وأما تأثير الكلام في الشعور فلا يتعدى سلطانه حد إطرابها والحصول على إعجابها "[2].

ثم يقرر بعد ذلك بصريح القول جهة إعجاز القرآن الكريم من وجهة نظره حين يقول: "نعم إن جهة إعجاز هذا الكتاب الإلهي الأقدس هي تلك الروحانية العالية التي قلبت شكل العالم، واكسبت تلك الطائفة القليلة العدد خلافة الله في أرضه، وأرغمت لهم معاطس الجبابرة والقساورة، ووطأت لهم عروش الأكاسرة والقياصرة، حتى صاروا ملوك الملوك وإخوان الملائكة في مدة لا يصعب عد سنيّها على الأصابع"[3].

هذا هو رأي محمد فريد وجدي والذي لابد لنا من أن نقف عنده وقفة بسيطة نحدد فيها موقفنا منه.

فنحن في حقيقة الأمر نوافق محمد فريد وجدي من جانب ونخالفه من جانب آخر. فإننا نوافقه في أن روحانية القرآن وما فيه من حياة وتأثير في النفوس هو الجانب الأعظم والأرقى في هذا الكتاب والذي لا يدانيه فيه شيء من الكلام. ولكننا لا نوافقه حين يحكم بأن هذه الروحانية أرقى مرتبة من البلاغة، لأن هذه الروحانية وهذه الحياة في كتاب الله لم تكن بهذا الشكل لو لم يكن هذا الكلام بليغاً. فلا يجوز إذاً أن نفصل بين روحانية القرآن وبلاغته، فهما شيء واحد لا يتجزأ ولا ينفصل، وإذا فقد أحدهما فقد الآخر.

ثالثاً: الدكتور فضل عباس

قبل أن نخوض في نقاش مع الدكتور فضل عباس رحمه الله نقرر أن وجوه الإعجاز النفسي ثلاثة وهي:

---

1 دائرة معارف القرن العشرين. وجدي، محمد فريد: الطبعة الثالثة، بيروت: دار المعرفة، 1971م، 677/7.

2 المرجع السابق 677/7

3 المرجع السابق 677/7

1- أثر القرآن في النفوس

2- حديثه عن النفس وصفاتها

3- تمزيقه لحواجز غيب النفس

وهذا ما سنتكلم عنه ونوضحه بشيء من التفصيل في المبحث القادم، ولكننا أحببنا أن تقدم لهذا المبحث بهذه التوطئة، نناقش فيها الدكتور فضل عباس في تفريقه بين الإعجاز النفسي والإعجاز الروحي ورده أن تكون هذه الوجوه الثلاثة من وجوه الإعجاز النفسي. حيث يرى الدكتور فضل عباس أن هذه الوجوه الثلاثة لا تعد من الإعجاز النفسي، فيقول:

"أما تمزيق القرآن لحواجز غيب النفس –كما ذكر الشيخ الشعراوي – فهذا في الحقيقة ليس إعجازاً نفسياً وإنما يدخل في وجه آخر وهو إخبار القرآن الكريم عن الغيوب"[1].

ويرد على الجانب الثاني بقوله: "فليس هذا كذلك من الإعجاز النفسي في شيء، ذلكم لأن هذا حديث عن النفس الإنسانية فيه تصوير وتحذير، حث على الخير وتنفير من الشر"[2].

ثم يتابع رده على الوجه الأخير، فيقول: "بقي مظهر واحد وهو تأثير القرآن في النفس الإنسانية. وهو كذلك لا يسميه العلماء إعجازاً نفسياً بل هو إعجاز روحي"[3].

واعتبر الأستاذ فضل عباس (الإعجاز النفسي) كما ذكرنا سابقاً بأنه: "ما نلمحه في تلك الآيات وهي تتحدث عن أصناف الناس ومواقفهم ومشاعرهم وما يفرحهم وما يحزنهم وما نجده من بيان لمكنونات النفس وخفاياها، ودوافعها في آي القرآن الكريم"[4].

واعتبر تأثير القرآن على النفوس هيبة وحلاوة ورغبة ورهبة هو الإعجاز الروحي.

ولعمري فإن هذه أقوال لا ينبغي أن نسلم بها دون مناقشة جادة. مناقشة موضوعية علمية، بعيدة عن التعصب وضيق الرؤية، تجعلنا نقول برد هذه الأقوال دون أن ينقص ذلك من قدر أستاذنا في شيء، فهو الذي علمنا أسلوب المناقشة والتمحيص لأقوال العلماء. فنقول وبالله التوفيق:

أما رده على ما ذكر الشعراوي[5] من أن تمزيق القرآن لحواجز غيب النفس الإنسانية لا يعد اعجازاً نفسياً وإنما يدخل في وجه إخبار القرآن عن الغيوب، فهذا غير متجه لأنه ليس ثمة تناقض بين الأمرين، فهو في الحقيقة إعجاز نفسي من جانب، ومن الجانب الآخر إخبار عن الغيوب، ولا داعي أن نضيق معناه على وجه من الوجوه دون الآخر إذا كان يدخل في الوجهين. أوليس الإعجاز العلمي في حقيقته إعجاز غيبي؟ فلماذا صح أن يكون وجهاً مستقلاً من وجوه الإعجاز؟!

1 إعجاز القرآن الكريم. عباس، فضل، ص343.

2 المرجع السابق ص 344.

3 المرجع السابق ص 345.

4 المرجع السابق ص 344.

5 معجزة القرآن الكريم. الشعراوي، متولي، (بيروت، 1986م)، ص.

وأما قوله بأن حديث القرآن عن النفس الإنسانية ليس من الإعجاز النفسي في شيء، معللاً ذلك بأن هذا مجرد حديث عن النفس الإنسانية فيه تصوير وتحذيز حث على الخير وتنفير من الشر. فأي إعجاز أبلغ من وصف النفس الإنسانية وما فيها من خير وشر، ثم توجيه الإنسان بناءً على ذلك؟ أي إعجاز أبلغ من تحليل هذه المشاعر الخفية في الباطن وتجليتها في الظاهر، ومن ثم إرشاد النفس الإنسانية إلى ما يصلح حالها؟

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإننا نستغرب من أستاذنا أن ينفي كون حديث القرآن عن النفس الإنسانية إعجازاً نفسياً بينما نجده في المقابل حين يُعرّف الإعجاز النفسي يُضمن تعريفه هذا الوجه، وهذا واضح في كل كلمة من كلمات تعريفه للإعجاز النفسي[1].

أما قوله بأن تأثير القرآن في النفس الإنسانية لا يسميه العلماء إعجازاً نفسياً بل هو إعجاز روحي، فهو قول يحتاج إلى مناقشة: فليت أستاذنا ذكر لنا بعض هؤلاء العلماء الذين أشار إليهم ممن يسمونه إعجازاً روحياً، وذلك حتى نقف على حججهم إن كانت لهم حجة. أو لعله ليس هناك من قال بذلك أصلاً[2].

ثم كيف فرق أستاذنا بين الإعجاز النفسي والإعجاز الروحي؟ وكيف فرق بين النفس والروح؟ وعلى أي أساس كان ذلك؟! وهذا موضوع طويل، لسنا بحاجة إلى أن نخوض فيه، لأنه ربما يحتاج إلى مبحث منفصل. ولكنه يكفينا أن نعلم أن كثيراً من العلماء عرّفوا النفس بالروح، والروح بالنفس[3].

والمهم أن هذا التأثير الذي يجعله ويتركه القرآن في الباطن هو إعجاز، سواءً أسميناه إعجازاً نفسياً أم إعجازاً روحياً. وإذا عرفنا أن هناك من العلماء من يعرف النفس بالروح أنتفى الخلاف بيننا في المسألة. وإذا عرفنا أنه درج استخدام الموضوع في كتب الإعجاز تحت عنوان (الإعجاز النفسي) كان هو الأولى بالأخذ والاعتبار، وذلك ابتعاداً عن الخلط والتشويش.

---

1 أنظر تعريفه للإعجاز في الصفحة السابقة.

2 خلال قراءتي لموضوع الإعجاز النفسي لم أجد هناك من قال بذلك.

3 انظر تعريف ابن منظور للنفس الذي جاء في بداية البحث.

المبحث الرابع

جوانب الإعجاز النفسي

يظهر مما سبق أن جوانب الإعجاز النفسي ثلاثة، وهي:

(1) تأثير القرآن في النفس الإنسانية سواء كانت مؤمنة أو كافرة، وما ينتج عن هذا التأثير في النفس من نتائج وثمرات.

(2) حديث القرآن عن النفس الإنسانية وبيانه لصفاتها وتحليله لها وكشفه لخباياها وخفاياها.

(3) تمزيق القرآن لحواجز غيب النفس الإنسانية.

وهذه الجوانب الثلاثة تشكل العنصر المهم في موضوع هذا البحث، لذا سنتحدث عنها بشيء من الإيضاح والتفصيل.

أولاً: تأثير القرآن في النفس الإنسانية

والحقيقة أن هذا الجانب هو أهم جوانب الإعجاز النفسي في القرآن الكريم، ذلك أن القرآن كما يعبر الرافعي: "أتى من وراء النفس لا من وراء اللسان، فجعل من نظمه طريقة نفسية في الطريقة اللسانية، وأدار المعاني على سنن ووجوه تجعل الألفاظ كأنها مذهب هذه المعاني في النفس، فليس إلا أن تقرأ الآية على العربي أو من هو في حكمه لغة وبلاغة حتى تذهب في نفسه مذهبها"[1].

إن تأثير القرآن ونفاذه يستحيل أن تتحصن دون القلوب، فإنه لو أُنزل على صم الجبال، لفلقها وشققها، بما يودعه فيها من هيبة الله وجلاله. قال تعالى: ((لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ))[2]. ألا ترى أنه يعتري من لا يفهم معانيه ولا يعلم تفاسيره من العوام من الخشوع والسكينة وزيادة الإيمان ما لا يخفى، وذلك كله من دلائل معجزاته وعظيم آياته الدالة على نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم[3].

فالقرآن إذاً له تأثير عجيب على النفوس، وسلطان قوي على القلوب. فما سر هذا التأثير؟

يجيب عن ذلك سيد قطب رحمه الله بكلمات حية مؤثرة فيقول: "ويبقى وراء ذلك السر المعجز في هذا الكتاب الفريد.. يبقى ذلك السلطان الذي له على الفطرة متى خلِّيَ بينه وبينها لحظة. وحتى الذين رانت على قلوبهم الحجب، وثقل فوقها الركام تنتفض قلوبهم أحياناً، وتتململ قلوبهم أحياناً تحت وطأة هذا السلطان، وهم يستمعون إلى هذا القرآن.

إن الذين يقولون كثيرون.. وقد يقولون كلاماً يحتوي مبادئ ومذاهب وأفكاراً واتجاهات، ولكن هذا القرآن ينفرد في إيقاعاته على فطرة البشر وقلوبهم فيما يقول. إنه قاهر غلاب بذلك السلطان الغلاب، ولقد كان كبراء

---

1 إعجاز القرآن والبلاغة النبوية. الرافعي، مصطفى صادق، الطبعة التاسعة، بيروت: دار الكتاب العربي، 1391هـ-1973م، ص262.

2 الحشر: 21

3 بنيات المعجزة الخالدة. عتر، حسن ضياء الدين، ص 387

قريش يقولون لأتباعهم الذين يستخفونهم ــ ويقولون لأنفسهم في الحقيقة — (لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون)[1] .. لما كانوا يجدونه هم في نفوسهم من مس هذا القرآن وإيقاعه الذي لا يقاوم، وما يزال كبراء اليوم يحاولون أن يصرفوا القلوب عن هذا القرآن بما ينزلونه لهم من مكاتيب، غير أن هذا القرآن يظل مع ذلك كله غلاباً.. وما إن تعرض الآية منه أو الآيات في ثنايا قول البشر حتى تتميز وتنفرد بإيقاعها وتستولي على الحس الداخلي للسامعين"[2].

ويقول سيد رحمه الله في موضع آخر من ظلاله: "إن في هذا القرآن سراً خاصاً يشعر به كل من يواجه نصوصه ابتداء، قبل أن يبحث عن مواضع الإعجاز فيها. إنه يشعر بسلطان خاص في عبارات هذا القرآن، يشعر أن هنالك شيئاً ما وراء المعاني التي يدركها العقل من التعبير، وأن هنالك عنصراً ما ينسكب في الحس بمجرد الاستماع لهذا القرآن، يدركه بعض الناس واضحاً ويدركه بعض الناس غامضاً، ولكنه على كل حال موجود.. هذا العنصر الذي ينسكب في الحس، يصعب تحديد مصدره. أهو العبارة ذاتها؟ أهو المعنى الكامن فيها؟ أهو الصور والظلال التي تشعها؟ أهو الإيقاع القرآني الخاص المتميز من إيقاع سائر القول المصوغ من اللغة؟ أهي هذه العناصر كلها مجتمعة؟ أم أنها هي شيء آخر وراءها غير محدود؟

ذلك سر مودع في كل نص قرآني يشعر به من يواجه نصوص هذا القرآن ابتداءً ثم تأتي وراءه الأسرار المدركة.. بالتدبر والنظر والتفكير في بناء القرآن كله"[3].

ونكتفي بهذه الإشارات الجميلة من سيد قطب رحمه الله لأنها تغني عما سواها، وهناك في الحقيقة عدة نماذج من الواقع تدل على أثر القرآن في النفوس سنعرض لبعضها في المبحث اللاحق إن شاء الله.

ثانياً: حديث القرآن عن النفس الإنسانية

إن في القرآن الكريم معلومات عن النفس الإنسانية كثيرة وشاملة، وربما أكثر مما فيه عن أي علم آخر، وهذه المعلومات كما قلنا لم تكن مبوبة على شكل نظرية نفسية، ولكنها منبثة في ثنايا القرآن الكريم. وهذه المعلومات الصائبة الدقيقة عن النفس الإنسانية تمثل صورة واضحة من صور الإعجاز النفسي. ويقرر هذه الحقيقة الشيخ محمد أبو زهرة، إذ يقول: "إذا اتجه التالي للقرآن إلى دراسة النفس الإنسانية من خلال آياته، فإنه بلا ريب في مكان فسيح للدراسة، يعطي مجموعة من المعلومات الحقيقية المصورة للنفس في إيمانها وفي فجورها، ويمكن أن يجد الإنسان فيها قواعد علمية تكشف عن نواميس النفوس وما تتأثر به وما تتجه إليه في إيمانها وفي انحرافها، ولنتجه إلى بعض هذه المعاني في كتاب الله تعالى، ولا ندعي أننا نستطيع الإحاطة بها علماً، ولا احصائها ولو بالتقريب، فإن ذلك يحتاج إلى تفرغ لا قبل للأخذ به إلا أن يكون ممن يعنون بدراسته أو من المتخصصين في علم النفس"[4].

---

1 فصلت: 26

2 في ظلال القرآن. قطب، سيد: الطبعة الثانية والعشرون، بيروت: دار الشروق، 1414 هـ - 1994م،

3 في ظلال القرآن، قطب، سيد، 3399/6.

4 المعجزة الكبرى (القرآن). أبو زهرة، محمد، (دار الفكر العربي - بدون تاريخ ولا طبعة)،

وسيتضح لنا هذا الجانب بشكل أدق عندما نتكلم عن نماذج من الواقع تحدث فيها القرآن الكريم عن النفوس البشرية وصفاتها وأحوالها.

ثالثاً: تمزيق القرآن لحواجز غيب النفس

وهذا في حقيقته جانب مهم من جوانب الإعجاز النفسي، وكان قد أشار إليه الشيخ الشعراوي في كتابه: (معجزة القرآن الكريم). وأشار الشيخ الشعراوي في كتابه هذا إلى أن القرآن مزق حواجز الغيب بالنسبة للإنسان وتمزيقه لحواجز الغيب مظهر من مظاهر إعجازه ودليل على أنه كلام الله سبحانه، وذكر ثلاثة من حواجز الغيب التي مزقها القرآن وهي[1]:

1- حاجز المكان
2- حاجز الزمان
3- حاجز النفس

وحاجز النفس هو الذي يعنينا هنا كجانب من جوانب الإعجاز النفسي. فالقرآن الكريم كما يعبر الشيخ الشعراوي: "دخل إلى داخل النفس البشرية.. وإلى داخل نفوس من؟ إلى داخل نفوس غير المؤمنين الذين يهمهم هدم الإسلام.. وقال في كلام متعبد بتلاوته لن يتغير ولا يتبدل. قال: ((أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَاجَوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ الْمَصِيرُ))[2]. قال ما يدور في أنفس غير المؤمنين.. فهل هناك أكثر من هذا تحدياً لحجاب المكان"[3].

ويقول الشيخ الشعراوي: "بل إن التحدي ظهر فيما يحرص غير المؤمنين على إخفائه. فالإنسان حين يحرص على إخفاء شيء.. ويكون غير مؤمن.. يأتي إليك فيحلف لك بأن هذا صحيح وهو غير صحيح في نفسه فقط.. ولكن حرصه على أن يخفيه على الناس يجعله يؤكد أنه صحيح بالحلف. ويأتي الله سبحانه وتعالى فيجعل القرآن يمزق نفوس هؤلاء الناس.. ويظهر ما فيها إمعاناً في التحدي، ويقول الله سبحانه وتعالى: ((وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ))[4].[5]

ولو كان القرآن من عند غير الله لما استطاع أن يصل إلى داخل النفس الإنسانية وأن يمزق حجبها الداخلية، وأن يجزم بما ستفعله قبل أن تفعله.

وسنورد إضافة لما سبق بعض النماذج الواقعية في المبحث اللاحق توضح لنا كيف خرق القرآن حواجز غيب النفس الإنسانية إن شاء الله.

---

1 معجزة القرآن الكريم. الشعراوي، ص 99-106.

2 المجادلة: 8.

3 معجزة القرآن الكريم. الشعراوي، ص101.

4 التوبة: 42

5 معجزة القرآن الكريم. الشعراوي، ص 102.

المبحث الخامس

نماذج واقعية للإعجاز النفسي

يتناول هذا المبحث نماذج واقعية تدل على الإعجاز النفسي، وذلك في جوانب الإعجاز النفسي الثلاثة: تأثيره في النفوس، وحديثه عن النفس، وتمزيقه لحواجز غيبها.

أولاً: نماذج واقعية لأثر القرآن في النفوس

النماذج في هذا السياق كثيرة جدا، تناقلتها كتب السيرة والتاريخ، ويكتفي الباحث هنا بذكر ثلاثة نماذج منها:

(1) استماع النفر من قريش لقراءة القرآن

قال ابن إسحاق: وحدثني محمد بن مسلم بن شهاب الزهري أنه حدث: أن أبا سفيان بن حرب، وأبا جهل بن هشام، والأخنس بن شريق بن عمرو بن وهب الثقفي، حليف بني زهرة، خرجوا ليلة ليستمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو يصلي من الليل في بيته، فأخذ كل رجل منهم مجلسا يستمع فيه، وكل لا يعلم بمكان صاحبه، فباتوا يستمعون له، حتى إذا طلع الفجر تفرقوا.

فجمعهم الطريق، فتلاوموا، وقال بعضهم لبعض: لا تعودوا، فلو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم في نفسه شيئا، ثم انصرفوا. حتى إذا كانت الليلة الثانية، عاد كل رجل منهم إلى مجلسه، فباتوا يستمعون له، حتى إذا طلع الفجر تفرقوا، فجمعهم الطريق، فقال بعضهم لبعض مثل ما قالوا أول مرة، ثم انصرفوا. حتى إذا كانت الليلة الثالثة أخذ كل رجل منهم مجلسه، فباتوا يستمعون له، حتى إذا طلع الفجر تفرقوا، فجمعهم الطريق، فقال بعضهم لبعض: لا نبرح حتى نتعاهد ألا نعود: فتعاهدوا على ذلك، ثم تفرقوا.

فلما أصبح الأخنس بن شريق أخذ عصاه، ثم خرج حتى أتى أبا سفيان في بيته، فقال: أخبرني يا أبا حنظلة عن رأيك فيما سمعت من محمد؟ فقال: يا أبا ثعلبة والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد بها، وسمعت أشياء ما عرفت معناها، ولا ما يراد بها، قال الأخنس: وأنا الذي حلفت به كذلك. قال: ثم خرج من عنده حتى أتى أبا جهل، فدخل عليه بيته، فقال: يا أبا الحكم، ما رأيك فيما سمعت من محمد؟ فقال: ماذا سمعت، تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف، أطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا، وأعطوا فأعطينا، حتى إذا تجاذينا على الركب، وكنا كفرسي رهان، قالوا: منا نبي يأتيه الوحي من السماء، فمتى ندرك مثل هذه، والله لا نؤمن به أبدا ولا نصدقه. قال: فقام عنه الأخنس وتركه[1].

(2) إسلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه

كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه معروفاً في الجاهلية بقسوته وجبروته وشدته على الداخلين في الإسلام، وكان المسلمون قد يأسوا من إسلامه. فها هي أم عبد الله زوج عامر بن ربيعة تقول: والله، إنه لنرتحل إلى أرض الحبشة وقد ذهب عامر في بعض حاجتنا، إذ أقبل عمر حتى وقف علي وهو على شركه، قالت: وكنا نلقى منه

---

1 السيرة النبوية. ابن هشام، عبد الملك بن أيوب الحميري المعافري. تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، 1375هـ – 1955 م)، 316/1.

البلاء أذى لنا وشرا علينا، فقالت: فقال: إنه الانطلاق يا أم عبد الله، قالت: قلت: نعم، والله لنخرجن في أرض الله، آذيتمونا وقهرتمونا، حتى يجعل الله لنا مخرجا، قالت: فقال: صحبكم الله، ورأيت له رقة لم أكن أراها، ثم انصرف وقد أحزنه فيما أرى خروجنا، قالت: فجاء عامر من حاجتنا تلك فقلت له: يا أبا عبد الله، لو رأيت عمر آنفا ورقته وحزنه علينا، قال: أطمعت في إسلامه؟ قالت: قلت: نعم، قال: لا يسلم الذي رأيت حتى يسلم حمار الخطاب[1].

هكذا كانت نظرة المسلمين لعمر بن الخطاب قبل أن يسلم. ترى كيف أسلم رضي الله عنه؟ وما هو هذا الشيء العظيم الذي أثر فيه هذا التأثير؟

يروي رضي الله عنه قصّة إسلامه إذ يقول: كنت للإسلام مباعداً وكارهاً ومحارباً، وكنت صاحب خمر في الجاهلية، أحبها وأحرص على شربها وكان لنا مجلس يجتمع فيه رجال من قريش على شربها.

فأرقت في ليلة من الليالي وخرجت أريد جلسائي في مجلسهم ذلك، فلم أجد أحداً، فقلت: لو أني جئت فلاناً الخمّار لعلّي أجد عنده، فجئته فلم أجده، فقلت لو أني ذهبت إلى الكعبة فطفت بها مسبقاً، فجئت الكعبة لأطوف بها فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يصلّي... فقلت حين رأيته لو أني استمعت لمحمد الليلة حتى أسمع ما يقول. ثم قلت في نفسي: لئن دنوت منه لأروّعنّه، فابتعدت عنه، وجئت الكعبة من جهة حجر إسماعيل ودخلت تحت ثيابها، وجعلت أمشي رويداً، ورسول الله صلى الله عليه وسلم قائم يصلّي يقرأ القرآن، حتّى قمت في قبلته مستقبله، ما بيني وبينه إلّا ثياب الكعبة ! ثم سمعت القرآن، رقّ له قلبي فبكيت ودفعني إلى الإسلام، ولم أزل قائماً في مكاني ذلك حتى انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم فتبعته وأسلمت [2].

وهناك رواية أخرى لإسلام عمر وهي أنّه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مجتمع مع أصحابه في بيت عند الصفا، فلقيه نعيم بن عبد الله، فقال له: أين تريد يا عمر ؟ فقال: أريد محمداً هذا الصابئ الذي فرّق بين أمر قريش، وسفّه أحلامها ولما في دينها فأقتله. فقال له نعيم: أفلا رجعت إلى أهل بيتك فتقيم أمرهم ؟ قال: وأيّ أهل بيتي ؟ قال: ختنك وابن عمك سعيد بن زيد وأختك فاطمة بنت الخطاب فقد والله أسلما.

فرجع عمر إلى أخته وزوجها، وكان عندهم خباب بن الأرتّ معه صحيفة فيها سورة طه يقرؤونها، فلمّا سمعوا حسّ عمر، اختبأ خباب في بعض البيت وخبّأت فاطمة الصحيفة، وكان عمر قد سمع شيئاً من القراءة حين دنا من البيت. فلما دخل قال: ما هذا الذي سمعت ؟ قالا له ما سمعت شيئاً. قال: بلى... وقد أُخبرت أنكما تابعتما محمداً على دينه، وبطش بسعيد فقامت إليه فاطمة تدافع عن زوجها فلطمها حتّى سال الدم من وجهها وعندئذ قالت فاطمة وزوجها له: نعم قد أسلمنا وآمنا بالله ورسوله، فاصنع ما بدا لك، فلمّا رأى عمر ما بأخته ندم على ما صنع وقال لأخته أعطني هذه الصحيفة التي سمعتكم تقرؤونها آنفاً، أنظر ما هذا الذي جاء به محمد

---

1 فضائل الصحابة. ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: وصي الله محمد عباس، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1403 – 1983)، 279/1. صحيح السيرة النبوية. الألباني، محمد ناصر الدين، (عمان – الأردن: المكتبة الإسلامية، الطبعة الأولى)، ص190.

2 السيرة النبوية. ابن هشام، 321/1.

ووعدها أن يردّها عليهما إذا قرأها، فلما طمعت أخته في إسلامه، قالت له: يا أخي إنّك نجس، على شركك وإنّه لا يمسّه إلّا المطهّرون. فقام عمر واغتسل، فأعطته الصحيفة وفيها: ((طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * إِلَّا تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى * تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى * الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى * لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى))[1] فلما قرأ عمر الآيات المكتوبة في الصحيفة، هدأت ثورته، وذابت حدّته، وسطع أمامه نور المعجزة بما لا يستطيع دفعه وقال لما قرأ ذلك: ما أحسن هذا الكلام وأكرمه[2].

"لقد انفعلت نفس عمر بهذا الكلام، كيف لا ؟ وهو العربيّ القرشيّ الّذي يتذوّق العربيّة ويتمايل لسماعها طرباً، وما كان منه إلّا أن قال: (ما أحسن هذا الكلام وأكرمه) وما كان منه إلّا أن ذهب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن – لا ليقتله هذه المرة – ولكن ليعلن إسلامه وليضيف إلى التاريخ حادثاً من أهم الحوادث في تاريخ المعجزة القرآنية.

لما فتح عمر بن الخطاب رضي الله عنه قلبه للقرآن، دخلت أنواره قلبه وبددت منه ظلمات الكفر فتأثّر بالقرآن وخشع، ورقّ له قلبه، وبكى من التأثّر والخشوع وأعلن إسلامه رضي الله عنه"[3].

وهكذا دخل عمر في الإسلام، وكان لآيات من سورة طه هذا الأثر العظيم في نفسه، الذي جعله يترك دينه الذي تمسك به إلى النور والهداية.

(3) أثر القرآن في نفس سيد قطب

هذه حادثة في العصر الحديث يرويها لنا سيد قطب رحمه الله، عن تأثير القرآن في نفسه، يقول: "كنت بين رفقة نسمر حينما طرق أسماعنا صوت قارئ للقرآن من قريب، يتلو سورة النجم. فانقطع بيننا الحديث، لنستمع وننصت للقرآن الكريم. وكان صوت القارئ مؤثرا وهو يرتل القرآن ترتيلا حسنا.

وشيئا فشيئا عشت معه فيما يتلوه. عشت مع قلب محمد- صلى الله عليه وسلم- في رحلته إلى الملأ الأعلى. عشت معه وهو يشهد جبريل- عليه السلام- في صورته الملائكية التي خلقه الله عليها. ذلك الحادث العجيب المدهش حين يتدبره الإنسان ويحاول تخيله! وعشت معه وهو في رحلته العلوية الطليقة. عند سدرة المنتهى. وجنة المأوى. عشت معه بقدر ما يسعفني خيالي، وتحلق بي رؤاي، وبقدر ما تطيق مشاعري وأحاسيسي. وتابعته في الإحساس بتهافت أساطير المشركين حول الملائكة وعبادتها وبنوتها وأنوثتها.. إلى آخر هذه الأوهام الخرفة المضحكة، التي تتهاوى عند اللمسة الأولى ووقفت أمام الكائن البشري ينشأ من الأرض، وأمام الأجنة في بطون الأمهات. وعلم الله يتابعها ويحيط بها.

وارتجف كياني تحت وقع اللمسات المتتابعة في المقطع الأخير من السورة.. الغيب المحجوب لا يراه إلا الله.

---

1 طه: 1-6

[2] السيرة النبوية. ابن هشام، 343/1.

3 بحث منشور على الانترنت بعنوان "الإعجاز التأثيري للقرآن الكريم،" القضاة، خالد محمد، موقع موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن ، انظر:

http://www.quran-m.com/firas/arabicold/?page=show_det&id=1842&select_page=9

والعمل المكتوب لا يند ولا يغيب عن الحساب والجزاء. والمنتهى إلى الله في نهاية كل طريق يسلكه العبيد.

والحشود الضاحكة والحشود الباكية. وحشود الموتى. وحشود الأحياء. والنطفة تهتدي في الظلمات إلى طريقها، وتخطو خطواتها وتبرز أسرارها فإذا هي ذكر أو أنثى. والنشأة الأخرى. ومصارع الغابرين. والمؤتفكة أهوى فغشاها ما غشى! واستمعت إلى صوت النذير الأخير قبل الكارثة الداهمة: "هذا نَذِيرٌ مِنَ النُّذُرِ الْأُولى. أَزِفَتِ الْآزِفَةُ لَيْسَ لَها مِنْ دُونِ اللَّهِ كاشِفَةٌ" ..

ثم جاءت الصيحة الأخيرة. واهتز كياني كله أمام التبكيت الرعيب: "أَفَمِنْ هذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ. وَتَضْحَكُونَ وَلا تَبْكُونَ. وَأَنْتُمْ سامِدُونَ؟" .

فلما سمعت: "فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا" .. كانت الرجفة قد سرت من قلبي حقا إلى أوصالي. واستحالت رجفة عضلية مادية ذات مظهر مادي، لم أملك مقاومته. فظل جسمي كله يختلج، ولا أتمالك أن أثبته، ولا أن أكفكف دموعا هاتنة، لا أملك احتباسها مع الجهد والمحاولة! وأدركت في هذه اللحظة أن حادث السجود صحيح، وأن تعليله قريب. إنه كامن في ذلك السلطان العجيب لهذا القرآن، ولهذه الإيقاعات المزلزلة في سياق هذه السورة. ولم تكن هذه أول مرة أقرأ فيها سورة النجم أو أسمعها. ولكنها في هذه المرة كان لها هذا الوقع، وكانت مني هذه الاستجابة.. وذلك سر القرآن"[1].

ثانياً: نماذج من الإعجاز في المعلومات النفسية

فيما يلي بعض النماذج لتقديم القرآن الكريم لنا معلومات نفسية صائبة تدل على أن القرآن هو كلام الله:

(1) الإزدواجية في الخلق الإنساني

أشار القرآن الكريم وهو يحدثنا عن خلق آدم عليه السلام، إلى أن الإنسان خلق من طبيعة مزدوجة، يتمثل فيها عنصران أساسيان، لهما أثر عظيم على نفس الإنسان وتوجهها وسيرها. قال تعالى: ((إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ (71) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ))[2].

لقد خلق الله الإنسان من الطين ثم نفخ فيه من روحه، فصار إنساناً حياً. والطين يمثل الجانب المادي الأرضي من كيان الإنسان، والروح تمثل الجانب الروحي المعنوي المشرق من كيان الإنسان. وهذه هي الإزدواجية في طبيعته وكيانه.

وينشأ عن هذا الإزدواج: أن بعض النفوس تجنح إلى المادة، وتلتصق بالطين، وتنغمس في الشهوات. ولكن بعض النفوس تتخذ الجانب المادي فيها وسيلة للسمو الروحي، وتحقق إنسانية الإنسان وكرامته في عالم القيم والفضائل والمثل[3].

(2) الإنسان والشهوات بين الدوافع والضوابط

1 في ظلال القرآن. قطب، 3420/6-3421.

2 ص: (71-72).

3 دراسات في النفس الإنسانية. قطب، محمد. الطبعة الخامسة، بيروت، دار الشروق، 1981م، ص 41-70.

قال تعالى: ((زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ * قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ))[1].

تمثل هاتان الآيتان خطين متقابلين في النفس الإنسانية هما: الدوافع والضوابط[2]. الدوافع لحياة الإنسان وتحقيق الخلافة في الأرض، وتلبية حاجاته الجسمية والنفسية، إنها الشهوات التي زينت للإنسان والتي جعل الله في فطرته وطبيعته ونفسيته محبتها وطلبها. ولكن هناك دوافع لتلك الضوابط، تضبط نظرة الإنسان لها ومحبته لها. إن الضوابط في مقابل تلك الدوافع زينة الحياة الدنيا[3].

ثالثاً: نماذج خرق فيها القرآن حواجز غيب النفس

ومن هذه النماذج إضافة لما سبق ذكره:

(1) يقول الله سبحانه إمعاناً في كشفه ما في نفوس أولئك الذين يكذبون بهذا الدين: ((أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْغَانَهُمْ * وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ))[4].

ففي هذا الموضع خرق القرآن الحاجز في نفوس المنافقين، وأخبر بما سيفعلونه وجزم به، وسمع المنافقون ذلك الإخبار والجزم القرآني ومع ذلك فعلوا وقالوا ما جزم به القرآن. فمن علامات المنافقين أنهم يلحنون بأقوالهم، ومع ذلك جاءوا وخاطبوا الرسول عليه الصلاة والسلام ولحنوا بأقوالهم[5].

(2) ومن ذلك ما جزم به القرآن من أنهم سيأتون ويحلفون للرسول عليه السلام وهم كاذبون في حلفهم: ((لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ))[6].

وفي قوله (سيحلفون) ما يدل على أن الفعل لم يتم، وقد سمع المنافقون الآية قبل حلفهم، وعجبوا من إخبارها عما سيقومون به، قبل أن يقوموا به، ومع ذلك لم يستطيعوا أن يتراجعوا عن ذلك، ولم يمنعوا أنفسهم من أن يقولوا ما أعلن الله أنهم سيقولون[7].

---

1 آل عمران: 14-15

2 دراسات في النفس الإنسانية. قطب، محمد، ص 164.

3 البيان في إعجاز القرآن. الخالدي، صلاح، ص339.

4 محمد: 29-30

5 انظر: معجزة القرآن الكريم. الشعراوي، ص102. البيان في إعجاز القرآن. الخالدي، ص 341.

6 التوبة: 42

7 انظر: معجزة القرآن الكريم. الشعراوي، ص102. البيان في إعجاز القرآن. الخالدي، ص 341.

خاتمة:

بعد هذه الجولة العطرة في ثنايا موضوع (الإعجاز النفسي في القرآن الكريم)، والتنقيب الحثيث في كتب الإعجاز القرآني وغيرها من الكتب العلمية، يمكِن الخلوص إلى النتائج الآتية:

1. القرآن الكريم كان خير كتاب علمي تكلم عن النفس الإنسانية. فقد تكلم عنها بوضوح وصفاء، ذاكراً حقائق لا غنى عنها لدارس علم النفس.
2. يتمثل الإعجاز النفسي في القرآن الكريم في ثلاثة جوانب، هي:
   - تأثير القرآن في النفس
   - حديث القرآن عن النفس وصفاتها
   - تمزيق القرآن لحواجز غيب النفس
3. التاريخ والواقع حافلان بالنماذج الحيّة الدالة على الإعجاز النفسي للقرآن الكريم.
4. إن نظرة علمائنا إلى الإعجاز النفسي ما تزال نظرة عامة وفي بداياتها الأولى، لذلك فإن الموضوع بحاجة إلى من يكتب فيه بشكل متخصص ليوضح كافة جوانبه.

وليس لنا في نهاية هذا البحث إلا أن نبتهل إلى الله سبحانه وتعالى أن يرزقنا العلم النافع وأن يلهمنا الإخلاص في القول والعمل.

فهرس المراجع

1. ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني: **فضائل الصحابة**، تحقيق: وصي الله محمد عباس، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1403 – 1983).
2. ابن فارس، أبو الحسين أحمد: **معجم مقاييس اللغة**. 6مج. تحقيق وضبط : عبد السلام محمد هارون. ط:2. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. 1391هـ – 1971م.
3. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: **لسان العرب**. 15 مج. بلا طبعة. بيروت: دار صادر. بلا تاريخ.
4. ابن هشام، عبد الملك بن أيوب الحميري المعافري، **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، 1375هـ – 1955 م).
5. أبو زهرة، محمد: **المعجزة الكبرى (القرآن)**، (دار الفكر العربي – بدون تاريخ ولا طبعة).
6. الألباني، محمد ناصر الدين: **صحيح السيرة النبوية**، (عمان – الأردن: المكتبة الإسلامية، الطبعة الأولى).
7. البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي: **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى – 1418 هـ).

8. الجميلي، السيد: **الإعجاز الفكري في القرآن**، (بيروت: دار ابن زيدون، بدون تاريخ ورقم طبعة).
9. الحلوة، مصطفى محمود: **إعجاز القرآن الكريم**، (بدون رقم الطبعة ودار النشر،1944م).
10. الخالدي، صلاح: **البيان في إعجاز القرآن**، (عمان– الأردن: دار عمار، الطبعة الثالثة، 1413هـ – 1992م).
11. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: نديم مرعشلي، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1972م).
12. الرافعي، مصطفى صادق: **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، (بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة التاسعة،1391هـ–1973م).
13. الرماني والخطابي وعبدالقاهر الجرجاني: **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، تحقيق: محمد خلف الله والدكتور محمد زغلول سلام، (مصر: دار المعارف، الطبعة الثانية،1387هـ – 1968م).
14. سرسين، إبراهيم محمد: **النفس الإنسانية في القرآن الكريم**، (السعودية: دار تهامة، الطبعة الأولى 1401هـ–1981م).
15. السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم: **بحر العلوم**، (دون معلومات نشر).
16. السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبدالرحمن أبي بكر: **الإتقان في علوم القرآن**، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى،1407هـ ـ 1987م).
17. الشعراوي، متولي: **معجزة القرآن الكريم**، (بيروت، 1986م).
18. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: **جامع البيان عن تأويل أي القرآن**، تحقيق: جميل العطار، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1415 هـ – 1995م).
19. عباس، فضل حسن: **إعجاز القرآن الكريم**، (بدون معلومات نشر).
20. عتر، حسن ضياء الدين: **بينات المعجزة الخالدة**، (دار النصر، الطبعة الأولى، 1395هـ–1975م).
21. القرضاوي، يوسف: **الإيمان والحياة**، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1415 هـ – 1995م).
22. القضاة، خالد محمد: بحث منشور على الانترنت بعنوان "الإعجاز التأثيري للقرآن الكريم،" **موقع موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن** ، انظر: http://www.quran-m.com/firas/arabicold/?page=show_det&id=1842&select_page=9
23. قطب، سيد: **التصوير الفني في القرآن**، (بيروت: دار الشروق، بدون تاريخ ورقم طبعة).
24. قطب، سيد: **في ظلال القرآن**، (بيروت: دار الشروق، الطبعة الثانية والعشرون، 1414 هـ – 1994م).
25. قطب، محمد: **دراسات في النفس الإنسانية**، (بيروت: دار الشروق، الطبعة الخامسة، 1981م).
26. وجدي، محمد فريد: **دائرة معارف القرن العشرين**، (بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثالثة، 1971م).

اللُّطف في بيان القرآن الكريم "دراسة موضوعية"

الدكتور مجتبى محمود عقلة بني كنانة

أستاذ التفسير والقراءات المساعد، جامعة نجران، السعودية

ملخص

فهذه دراسة موضوعية من كتاب الله عز وجل لمعنى اللُّطف. استقصت الدراسة الآيات التي جاءت بها هذه الكلمة بمشتقاتها، وتناولت بيان الآيات؛ حيث جاءت في عدة سياقات في القرآن الكريم. واللَّطيف اسم لله سبحانه، واللُّطف طبع إنساني. ووردت مشتقاته في القرآن الكريم ثمان مرات.

ومن أبرز نتائج الدراسة: معنى اللطف في اللغة دائر على العلم بدقائق الأمور، والرفق، والرقة، والصغر، والخفاء عن الحواس. وأن المعنى الاصطلاحي؛ الذي توصلت إليه الدراسة مرتبط به. بينت الدراسة مقاصد اللُّطف في بيان القرآن الكريم، وتناولت أثر لطف الله في العالمين، وأثر فشو اللطف بين الناس أجمعين. كل آية في القرآن الكريم إن لم تدل بمنطوقها على لطف الله جل وعز دلت بمفهومها. وبينت الدرايةُ الآياتِ التي يوهم ظاهرها التعارض مع اللطف. وأوضحت أن اللطف ناشئ مع نشأة الكون، فهو لازم للإنسان بالفطرة والجبلة. واللطف سبب في صلاح الأرض وعمارتها. وهو سبب نيل أعلى الدرجات عند الله تعالى. وهو داخل في التشريعات حتى في العقوبات.

Abstract

Such an objective study of the Book of Allah Almighty to the meaning of kindness, the study investigated the verses that came out of this word, and dealt with a statement where the verses came in several contexts in the Qur'an, Latif the name of God Almighty, humanized Print God created it, and utter kindness mentioned in the Koran eight times.

Among the most prominent results of the study: The meaning of kindness in the language is limited to: the exact science, and compassion, and tenderness, and small, to hide all the senses. And it linked idiomatic sense.

The study showed the purposes of kindness in the Qur'an statement, and the impact of kindness between people wholes. And demonstrated expertise verses that deludes the face of conflict with kindness. She explained that with kindness emerging origins of the universe, it is necessary for a person by nature and protoplasm. The kindness of cause Neil highest score when God Almighty. And kindness in the legislation even in sanctions.

مقدمة:

الحمد الله الذي كتب الرحمة على نفسه، وجعل منال المنازل بالتراحم، والصلاة والسلام على الرؤف الرحيم، الذي بعث وهو على خلق عظيم.

وبعد:

فإن الله تعالى قد من علي من لطفه فيسر لي أن أعيش زمنا مع القرآن الكريم باحثا بين آياته العظيمة مستجلياً لطائفه، فقد قصدت الكتابة في موضوع هام مرتبط بالقرآن العظيم ألا وهو اللطف في بيان القرآن الكريم.

سبب اختيار موضوع الدراسة: لما لا يخفى من غياب اللطف في معاملات الناس وأقوالهم، بسبب ما تعانيه الأمة من مشكلات ظهرت مع الثورة العلمية الحديثة التي غيرت نمط حياة الناس في زمن يسير، فانفتحوا على عصر التكنولوجيا فحدثت فجوة بين الموروث ومتطلبات العصر، ومع كل ألوان الرفاهية التي أصبحت مشاهدة إلا أن هذه الثورة لم تحقق السعادة ولا الراحة لعموم الناس فرافقتها مشاكل معقدة قلبت الموازين الطبيعية المعتادة، ففقد الناس ما كانوا يحضون به من توازن نفسي وعقلي وروحي، واختلطت المفاهيم فاختلفت وضاع ما كان بين الناس من قيم روحية سائدة فظهر أثر ذلك في سلوكاتهم مع كل الأوساط، فحل الجمود والخشونة مكان اللطف والليونة، وغاب عن كثير من الناس هذا المفهوم، وأصبح معيار وجود اللطف المصالح الذاتية! لا بكون اللطف أصل إنساني ومقصد رباني، فأردت بيان ذلك باستيفاء، من خلال بيان القرآن الكريم.

هدف الدراسة: تأصيل لمفهوم اللطف مع بيان أنه حاجة أساسية من خلال بيان القرآن.

أهمية الدراسة: توضح مكانة اللطف عند الله تعالى، وتبين ارتباط لطف الله بمراده من عباده في هذا المجال. فهذه الدراسة: تأصل لهذا المفهوم مع بيان المجالات التي يشملها وتوضيح المفاهيم المرتبطة باللطف، وتبيين حاجة الناس أفراداً ومجتمعات إلى اللطف، فهي دراسة تأصيلية تطبيقية.

الدراسات السابقة: لا توجد أي دراسة متخصصة تناولت موضوع اللطف في القرآن الكريم، مع وجود هناك العديد من الكتب التي أشارت إلى اللطف وتحدثت عن مجالاته، لكن هذه الإشارات لم تكن كافية في توضيح هذا الموضوع فلم تعنى به عناية خاصة كما هو حال هذه الدراسة؛ بحصر آياته وجمه متعلقاته، وبيان آثارها.

منهج البحث: قائم على ما يلي:

أولاً: المنهج الاستقرائي: بجمع الآيات الكريمات في اللطف من القرآن الكريم وبيان دلالتها في سياق كل منها ثم تصنيفها وتبويبها حسب عناصر خطة البحث.

ثانياً: المنهج التحليلي: تحليل الآيات وربط بعضها ببعض لخدمة الموضوع.

ثالثاً: المنهج التاريخي: بالنظر في آراء المفسرين في معاني هذه الآيات.

الخاتمة: وفيها النتائج التي توصل إليها في البحث.

وفي الختام أتقدم لمن كان سببا في هذا العمل الذي شغلني منذ عزمت الكتابة فيه ولم آل من جهدي مع حاجتي لزمن أطول، فتم بما يقارب من مائة صفحة، مع تنوع المصادر حيث تجاوزت السبعين، فأتقدم بجزيل الشكر والعرفان من الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم الشافعي حفظه الله تعالى، ورفع درجاته في الدنيا والآخرة. اللهم ارزقنا اللطف والصدق في القول والعمل. وهذا جهد المقل وحسبي أني اجتهدت فالصواب من الله والخطأ مني وبذنبي وأستغفر الله.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول: تعريف اللطف ومقاصده في بيان القرآن الكريم.

المطلب الأول: اللطف في اللغة.

المطلب الثاني: اللطف في الاصطلاح.

المطلب الثالث: آيات اللطف في القرآن الكريم ومقاصدها.

المطلب الرابع: اللطف وما يقع ظاهرا معارضا له في القرآن الكريم.

المبحث الثاني: اللطف في قدر الله تعالى من خلال بيان القرآن.

المطلب الأول: اللطف ونشأة الكون.

المطلب الثاني: اللطف ومنشأ الإنسان.

المبحث الثالث: لطف الله تعالى من خلال بيان القرآن

المطلب الأول: اسم الله عز وجل اللطيف.

أولاً: دلالة هذا الوصف في حقه تعالى.

ثانياً: شبهة المعتزلة في لطف الله تعالى وردها.

المطلب الثاني: لطف الله عز وجل بالأنبياء .

المطلب الثالث: لطف الله تعالى بالعالمين.

المطلب الرابع: لطف الله تعالى بالمؤمنين.

المبحث الرابع: اللطف في شرع الله تعالى من خلال بيان القرآن.

المطلب الأول: اللطف أمرٌ شرعي.

المطلب الثاني: اللطف في فرض الأحكام .

المطلب الثالث: اللطف في إجراء العقوبات.

المبحث الخامس: اللطف وخلق الإنسان من خلال بيان القرآن.

المطلب الأول: اللطف خُلق جبلي ومكتسب للإنسان.

المطلب الثاني: أهميه اللطف وثمرته وأثر فقده على الفرد والأمة.

أولاً: أهمية اللطف وثمرته للإنسان

ثانياً: أسباب فقد اللطف في معاملات الناس.

ثالثاً: مظاهر فقد اللطف بين الناس.

المطلب الثالث: أثر التزام اللطف في صلاح الفرد والمجتمع.

أولاً: الفرد.

ثانياً: المجتمع.

الخاتمة.

المبحث الأول: تعريف اللطف ومقاصده في بيان القرآن الكريم.

المطلب الأول: تعريف اللطف لغة واصطلاحاً.

اللطف لغة: تدور مادة لطف في اللغة على معان متقاربة متجانسة فهي تعني الدقة بالعلم والرفق والرقة والصغر ومالا يدرك بالحواس.

ونجد هذه المعاني مبثوثة في كتب اللغة: قال ابن فارس: (لطف) اللام والطاء والفاء أصلٌ يدلُّ على رِفق ويدلُّ على صغَر في الشيء. فاللُّطف: الرِّفق في العَمل؛ يقال: هو لطيفٌ بعباده، أي رؤوف رفيق[1].

ويقول الراغب: اللَّطِيفُ إذا وصف به الجسم فضدّ الجثل، وهو الثّقيل، يقال: شعر جثل ، أي: كثير، ويعبّر باللَّطَافَةِ واللُّطْفِ عن الحركة الخفيفة ، وعن تعاطي الأمور الدّقيقة، وقد يعبّر باللَّطَائِفِ عمّا لا تدركه الحاسة، ويصحّ أن يكون وصف اللّه تعالى به على هذا الوجه، وأن يكون لمعرفته بدقائق الأمور، وأن يكون لرفقه بالعباد في هدايتهم. قال تعالى: اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبادِهِ[2].

وتلطف انتقى وترفق واحتال واللطف الهدية، ومن قبل الله تعالى التوفيق والهداية واللطيف البر بعباده الرفيق بهم والعالم بخفايا الأمور ودقائقها، وكلام لطيف غمض معناه وخفي، وشيء لطيف ليس بجاف[3].

وجَسا: ضدُّ لَطُفَ[4]. والتركيب يدل على الرِّفْقِ؛ وعلى صِغر في الشيء[5]. واللَّطيفُ: البَرُّ بِعبادِهِ المحْسِنُ إلى خَلْقِهِ بإيصالِ المنافِعِ إليهِم بِرِفْقٍ ولُطْفٍ أو العالِمُ بخَفايا الأُمورِ ودَقائِقِها و من الكلامِ: ما غَمُضَ مَعْنَاهُ وخَفِيَ. واللُّطْفُ بالضم من اللّهِ: التَّوْفِيقُ وبالتحريكِ: الاسمُ منهُ[6]. شيء لطيفٌ: ليس بجافٍ. ومن المجاز: عود لطيف، وكلام لطيف. وهو لطيف الجوانح. وإن فيها للطافة خلق. وفلان لطيف يلطف لاستنباط المعاني. ولطفت بفلان: رفقت به، وأنا ألطف به إذا أرأيته مودة ورفقاً في المعاملة، وهو لطيف بهذا الأمر: رفيق بمداراته. و" الله لطيف بعباده " وقد لطف بهم، ولطف الشيء لطفاً ولطافة: صار لطيفاً. وألطفه بكذا: أتحفه وبرّه، وأهدى إليه لطفاً وألطافاً، وما أكثر تحفه وألطافه! وكم أتحف وألطف. وأمّ لطيفة بولدها وهي تلطفه إلطافاً. وألطف له في القول. وألطفت في المسألة إذا سألت سؤالاً لطيفاً. ولاطفه ملاطفة، وتلاطفوا: تواصلوا. ولطّف الكتاب وغيره: جعله لطيفاً. وتلطّف للأمر وفي الأمر: ترفّق. وتلطّفت بفلان: احتلت له حتى اطلعت على أسراره " وليتلطّف ولا يشعرن بكم أحداً " وداء ملاطف. مداخل. والضلوع[7].

---

[1] أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر ط1: 1399هـ – 1979م (250/5).

[2] الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار العلم الدار الشامية مكان الطبع: دمشق. بيروت، 1412هـ (740/1).

[3] إبراهيم مصطفى– أحمد الزيات– حامد عبد القادر – محمد النجار، المعجم الوسيط، دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية، مادة لطف (826/3).

[4] أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفرابي، الصحاح في اللغة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي،1956، القاهرة. مادة لطف.

[5] الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني (ت 650 هـ) العباب الزاخر واللباب الفاخر، دار الرشيد، 1980هـ بغداد مادة لطف.

[6] محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة لطف، ونظر أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المحكم والمحي الأعظم، (ت 458هـ) تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت:2000م، (174/9).

[7] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، أساس البلاغة، دار الكتاب 1972، القاهرة ط2. مادة لطف.

يقال الهواء جسم لطيف ورق، يقال فتاة ذات خلق لطيف ورق وصغر يقال عود لطيف ويقال لطف عنه صغر عنه فهو لطيف جمع لطاف ولطفاء وهي لطيفة جمع لطاف ولطائف

ألطف له في القول وفي المسألة سأل سؤالا لطيفا وفلانا بكذا أتحفه وبره ويقال كم أتحف وألطف والشيء بجنبه ألصقه تلطف للأمر وفيه وبه ترفق ويقال تلطف بفلان احتال له حتى اطلع على أسراره وفي التنزيل العزيز) وليتلطف ولا يشعرن بكم أحدا استلطف الشيء قربه منه وألصقه بجنبه وعده أو وجده لطيفا ويقال هؤلاء لطف فلان أصحابه وأهله الذين يلطفونه اللطيفة مؤنث اللطيف ومن الكلام الرقيقة وجارية لطيفة الخصر ضامرة البطن جمع لطائف[1].

والمتأمل لما ذكره علماء اللغة، يجده تدور على المعاني الآتية:

1- دقة العلم.

2- الرفق.

3- الرقة.

4- الخفاء عن الحواس.

وبذلك يلتقي المعنى اللغوي للطف مع التعريف الاصطلاحي، الذي وصف به الله تعالى.

وفي هذا يقول ابن عاشور وهو يتحدث عن مادة لطف هي " أقرب مادة في اللغة العربية تقرب معنى وصفه تعالى بحسب ما وضعت له اللغة من متعارف الناس"[2].

تعريف اللطف اصطلاحا: نأخذ المعنى الاصطلاحي للطف من استعمالات القرآن الكريم، فقد وردت كلمة اللطف ومشتقاتها في القرآن الكريم ثماني مرات، وهي دائرة على ثلاثة معانٍ الأول العالم بخفايا الأمور ودقائقها، والثاني الرفيق بعباده، والثالث الخفي عن أن تدركه الحواس.

وفي سبعة مواضع وردت مضافة إلى الله تعالى: {إن رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاء} [يوسف: 100]. { إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِير} [الحج:63، لقمان:16]. {اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَن يَشَاء} [الشورى:19]. {وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الأنعام:103، الملك:14]. { إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا} [الأحزاب:34]. ومرة واحدة جاءت مفردة بصيغة الأمر على لسان أهل الكهف: { وليتلطّف ولا يشعرن بكم أحداً} [الكهف: 19].

وحيثما وردت مضافة إلى الله تعالى فإنها تكون صفة له سبحانه وبذلك تكون إما فعلية، وإما ذاتية. **ومن كليهما يكون معناها**: العالم بخفايا الأمور الخفي الذي يوصل رحماته إلى خلقه برفق.

قال البيهقي: اللطيف هو البر بعباده، وهو من صفات فعله، وقد يكون بمعنى العالم بخفايا الأمور، فيكون من صفات ذاته"[3].

فيمكن أن نعرف اللطف: بأنه العلم بدقائق الأمور والمصالح، ثم السلوك في إيصالها لمستحقيها سبل الرفق والترفق.

---

[1] إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مادة لطف (826/3).

[2] ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي(ت: 1393هـ)، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان،ط1، 142هـ/2000 (252/6).

[3] البيهقي، الاعتقاد والهداية (ص:34).

والفرق بين وصف الله تعالى به سبحانه المنزه عن الخلق، ووصف من دونه به، هو أن كمال العلم وكمال الرفق لا يكون إلا لله تعالى.

وهذا التعريف استخلصته من دلالة آيات القرآن على كلمة اللطف، ومن منهج القرآن في نظمه في بيان هذا المفهوم، وأيضا هو ما تقرره السنة المطهرة، وهو ما نجده عند علماء التفسير وغيرهم ممن كتب في أسماء الله وصفاته.

قال الغزالي:" إنما يستحق هذا الاسم من يعلم دقائق المصالح وغوامضها وما دق منها وما لطف ثم يسلك في إيصالها إلى المستصلح سبيل الرفق دون العنف فإذا اجتمع الرفق في الفعل واللطف في الإدراك تم معنى اللطف ولا يتصور كمال ذلك في العلم والفعل إلا لله سبحانه وتعالى"[1].

ولنأخذ نماذج من أقوال العلماء في ذلك:

قال الراغب: "وقد يعبّر باللَّطَائِفِ عمّا لا تدركه الحاسة ، ويصحّ أن يكون وصف اللّه تعالى به على هذا الوجه ، وأن يكون لمعرفته بدقائق الأمور ، وأن يكون لرفقه بالعباد في هدايتهم. قال تعالى {اللَّهُ لَطِيفٌ بعباده}"[2].

قال الرازي عند تفسيره لقوله تعالى{ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاء إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ}[يوسف: 100] "والمعنى أن حصول الاجتماع بين يوسف وبين أبيه وإخوته مع الألفة والمحبة وطيب العيش وفراغ البال كان في غاية البعد عن العقول إلا أنه تعالى لطيف فإذا أراد حصول شيء سهل أسبابه فحصل وإن كان في غاية البعد عن الحصول"[3].

وقال الطبري رحمه الله: "إِنَّ رَبِّي ذُو لُطْفٍ وَصُنْعٍ لِمَا يَشَاءُ"[4]. "لطيف التدبير له إذا ما من صعب إلا وتنفذ فيه مشيئته ويتسهل دونها"[5] قال الخطابي: اللطيف هو البر بعباده الذي يلطف بهم من حيث لا يعلمون، ويسبب لهم مصالحهم من حيث لا يحتسبون، كقوله:" اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ" [الشورى: 19]. [6] وحقيقة اللطيف: الذي يوصل الإحسان إلى غيره بالرفق[7].

"فالوصف من هذا لاطف ولطيف؛ فيكون اللطيف اسم فاعل بمعنى المبالغة يدل على حذف فعل من فاعله، ومنه قوله تعالى حكاية عن يوسف {إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ}. واللطيف: صفة مشبهة أو اسم فاعل. فإن اعتبرت وصفا جاريا على لطف بضم الطاء فهي صفة مشبهة تدل على صفة من صفات ذات الله تعالى، وهي صفة تنزيهه تعالى عن إحاطة العقول بماهيته أو إحاطة الحواس بذاته وصفاته... وإن اعتبر اللطيف اسم فاعل من لطَف. بفتح الطاء . فهو من

---

[1] الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق: بسام عبد الوهاب، الجفان والجابي – قبرص ط1: 1407 – 1987 (ص: 101).

[2] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (740/1).

[3] الرازي، محمد بن عمر المعروف بفخر الدين الرازى، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي . بيروت (514/321).

[4] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن المحقق: مكتب التحقيق بدار هجر. ط1(363/13).

[5] البيضاوي ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، تفسير البيضاوي، دار الفكر– بيروت(309/3).

[6] القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (ت: 671هـ) الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة ط2، 1384هـ – 1964م (267/9).

[7] البغوي أبو محمد الحسين بن مسعود (ت: 510هـ) معالم التنزيل، المحقق: حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر – عثمان جمعة ضميرية – سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4 ، 1417 هـ – 1997 م(281/4).

أمثلة المبالغة يدل على وصفه تعالى بالرفق والإحسان إلى مخلوقاته وإتقان صنعه في ذلك وكثرة فعله ذلك، فيدل على صفة من صفات الأفعال" [1].

المطلب الثاني: آيات اللطف في القرآن الكريم ودلالاتها.

الناظر في الكتاب العزيز يجد أن كلمة اللطف ومشتقاتها وردت ثماني مرات[2] في القرآن الكريم، ولكن بمرادات مختلفة، فجاءت في ست سور مكية وفي سورتين مما نزل في المدينة وهذا يؤكد أن اللطف مبدأ أساسي إنساني أولاً، ثم هو جزء من النظام السياسي للدولة الإسلامية المدنية، فبه قيام النفس والدولة.

أولاً: وردت كلمة اللطف ومشتقاتها بمعنى: العلم المطلق[3]: وهو علم الله الكلي المحيط بالجزئيات والكليات أي العالم بدقائق الأمور وعظائمها من باب أولى الذي لا تخفى عليه خافية وهي بهذا المعنى لا تصح إلا لله تعالى كما هو ظاهر في الآيات التي سيأتي بيانها.

ثانياً: كذلك جاءت بمعنى الذي لا تدركه الحواس ويخفى عنها، وهذا ظاهر في كل الآيات الوارد فيه هذا الوصف في حقه تعالى.

ثالثاً: ثم جاءت بمعنى عام وهو الرفيق في كل أمر، وهي بذلك تشمل الخالق مع الكمال والتنزيه والمخلوق.

وإن كان من العلماء من قال إن المقصود بلطف الله العالم فقط، وقال آخرون، الفاعل للأشياء اللطيفة، واختلفوا في ذلك، وسبق معالجة وبيان هذه المسألة بكون اللطف في حقه تعالى من صفاته الذاتية، ومن صفاته الفعلية والجمع بينهما بأنه عز وجل: العالم بدقائق الأمور وخفاياها الموصل إليهم مصالحهم بمقتضى دقيق علمه برفق لا يدركون أسبابه ويحسون أثره. فلا موجب بعد ذلك للخلاف في هذه المسألة.

نجد البقاعي يذكر هذا الخلاف ويرجح بأن المقصود باللطف ليس العلم قال" فاعلم أنهم اختلفوا في اللَّطِيفُ فقال بعضهم: المراد العالم وقال آخرون: بل المراد من يكون فاعلا للأشياء اللطيفة التي تخفى كيفية عملها على أكثر الفاعلين، ولهذا يقال: إن لطف اللّه بعباده عجيب ويراد به دقائق تدبيره لهم وفيهم، وهذا الوجه أقرب وإلا لكان ذكر الخبير بعده تكراراً [4]. رجح البقاعي القول الثاني المتعلق بخفاء الأسباب وتدبير الله للخلق ويعد القول بالرأي الأول ضعيف، وعلل ذلك بكون القول بأن اللطف بمعنى العالم يترتب عليه تكرار هذا المعنى في قوله بعدها الخبير، والحق أن اللطف كما سبق بيانه يحمل معنى العالم بخفايا الأمور وهذا موجود في اللغة واستعمالاتها كما سبق[5] وهو ما عليه جمهور المفسرين والمحققين، فلا وجه وجيه في هذا الاستشكال؛ لأن الخبير فيه معنى زائد على اللطف، فهو أخص منه في الدلالة على العلم، ولكل منهما دلالة خاصة لا تخفى، ولا مجال للتفصيل للفرق بينهما هنا.

---

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير. (252/6) .

[2] انظر: عبد الباقي محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ط2، دار الحديث، مصر 1987م (ص:647).

[3] انظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن، ط3، دار الكاتب العربي عن مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1967م (1273).

[4] البقاعي برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية - بيروت - 1415هـ - 1995م، (690/2-691).

[5] انظر تعريف اللطف من هذا البحث (ص:5-6).

ويحسن هنا نقل كلام الرازي: "قوله وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ اللطافة ضد الكثافة، والمراد منه الرقة، وذلك في حق اللَّه ممتنع، فوجب المصير فيه إلى التأويل، وهو من وجوه:

الوجه الأول: المراد لطف صنعه في تركيب أبدان الحيوانات من الأجزاء الدقيقة، والأغشية الرقيقة والمنافذ الضيقة التي لا يعلمها أحد إلا اللَّه تعالى.

الوجه الثاني: أنه سبحانه لطيف في الإنعام والرأفة والرحمة.

والوجه الثالث: أنه لطيف بعباده، حيث يثني عليهم عند الطاعة، ويأمرهم بالتوبة عند المعصية، ولا يقطع عنهم سواد رحمته سواء كانوا مطيعين أو عصاة.

الوجه الرابع: أنه لطيف بهم حيث لا يأمرهم فوق طاقتهم، وينعم عليهم بما هو فوق استحقاقهم. وأما الخبير: فهو من الخبر وهو العلم والمعنى أنه لطيف بعباده مع كونه عالما بما هم عليه من ارتكاب المعاصي والإقدام على القبائح[1].

ويقول الزمخشري: وهو للطف إدراكه للمدركات يدرك تلك الجواهر اللطيفة التي لا يدركها مدرك وَهُوَ اللَّطِيفُ يلطف عن أن تدركه الأبصار الْخَبِيرُ بكل لطيف فهو يدرك الأبصار، لا تلطف عن إدراكه وهذا من باب اللطف[2].

ولنبدأ بدراسة آيات اللطف في مواقعها وسياقاتها في نَظم القرآن الكريم، لنقف على المعاني الثلاثة سالفة الذكر:

الموضع الأول: في هذه الآية من سورة الانعام يتحدث الحق سبحانه عن استحالة رؤيته في الدنيا {لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ } [الأنعام:103].

وتحدث العلماء من أهل السنة عن معنى الإدراك وهو بمعنى الإحاطة، فلا يحيط به سبحانه شيء، وهو المحيط بكل شيء، وتعلق المعتزلة في هذه الآية لينفوا رؤيته سبحانه في الآخرة وفق أصول مذهبهم، فقالوا إن الأدراك بمعنى الرؤية وحملوا هذه الآية على الآية الأخرى وهي قوله تعالى لموسى عليه السلام {لن تراني} فقالوا أيضا في الدنيا والآخرة، وجعلوا (لن) تفيد التأبيد، وتسمى لن الزمخشرية، وبذلك نفوا رؤية الله سبحانه وتعالى، وأولو الآيات التي تنص على رؤية الله تعالى من المؤمنين في الجنة {للذين أحسنوا الحسنى وزيادة} ورد العلماء على المعتزلة، وبينوا أن الإدراك هو الإحاطة كذا من كلام العرب ودلالة نظم الآيات والأحاديث النبوية.

فناسب بعد أن تحدث سبحانه عن خفائه عن أبصار خلقه أن يختم الآية بقوله {وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ}؛ لأن من معاني لطف الله تعالى ما لا يدرك بالحواس، وهذا المعنى في هذه الآية مجموع مع المعنيين الآخرين؛ لأنه لا تعارض في اجتماعها جميعا فكلها صفات كمال له سبحانه، فالسياق يتحدث أيضا عن دقيق علم الله وخفائه ورفقه في الخلق سبحانه.

قال السعدي: { وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ } أي: هو الذي أحاط علمه، بالظواهر والبواطن، وسمعه بجميع الأصوات الظاهرة، والخفية، وبصره بجميع المبصرات، صغارها، وكبارها، ولهذا قال: { وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ } الذي لطف علمه وخبرته، ودق حتى أدرك السرائر والخفايا، والخبايا والبواطن. ومن لطفه، أنه يسوق عبده إلى مصالح دينه، ويوصلها إليه بالطرق التي لا يشعر بها العبد، ولا يسعى فيها، ويوصله إلى السعادة الأبدية، والفلاح السرمدي، من حيث لا يحتسب،

---

[1] الرازي، مفاتيح الغيب:(104/13).

[2] الكشاف، الزمخشري (54/2).

حتى إنه يقدر عليه الأمور، التي يكرهها العبد، ويتألم منها، ويدعو الله أن يزيلها، لعلمه أن دينه أصلح، وأن كماله متوقف عليها، فسبحان اللطيف لما يشاء، الرحيم بالمؤمنين[1].

وهذا ابن عاشور كعادته يربط لنا بين إعراب الجملة والمقصود منها ليزيد تأكيد دلالتها على معناها، قال:" جملة ابتدائية لإفادة عظمته تعالى وسعة علمه، فلعظمته جل عن أن يحيط به شيء من أبصار المخلوقين، وذلك تعريض بانتفاء الإلهية عن الأصنام التي هي أجسام محدودة محصورة متحيزة، فكونها مدركة بالأبصار من سمات المحدثات لا يليق بالإلهية ولو كانت آلهة لكانت محتجبة عن الأبصار، وكذلك الكواكب التي عبدها بعض العرب، وأما الجن والملائكة وقد عبدوهما فإنهما وإن كانا غير مدركين بالأبصار في المتعارف لكل الناس ولا في كل الأوقات إلا أن المشركين يزعمون أن الجن تبدو لهم تارات في الفيافي وغيرها[2].

قال الماوردي: وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ فاحتمل وجهين من التأويل، أحدهما: لطيف بعباده في الإنعام عليهم، خبير بمصالحهم. والثاني: لطيف في التدبير خبير بالحكمة[3]. وبذلك تؤكد هذه الآية في نظمها ما تقرر من معنى لطف الله تعالى.

الموضع الثاني: قوله تعالى: في سورة يوسف. {وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّواْ لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بَي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاء بِكُم مِّنَ الْبَدْوِ مِن بَعْدِ أَن نَّزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاء إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ} [يوسف الآية:100].

نجد هذه الآيات الكريمات تلخص قصة فراق يوسف لأهله وسجنه مشيرا إلى سبب ذلك وهو عداء إخوته له، وأشير هنا إلى لطف سيدنا يوسف عليه السلام في تصوير هذا العداء الذي لم يكن له به أدنى لبس لكن إخوته هم الذين اعتدوا عليه وناصبوه العداء، فجعل الأمر متساوٍ بينه وبين إخوته فقال { من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين إخوتي} مع أنه لم يستمع لوسوساته وإنما كان ذلك فقط منهم.

أعود لأقول إن سياق الآيات يتحدث عن قصة يوسف عليه السلام وما كابده من ألم الفراق والسجن، وهنا يأتي لطف الله عز وجل فتنقلب الأحوال ليصبح يوسف عليه السلام عزيز مصر. قال الثعلبي: إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ ذو لطف وصنع لِما يَشاءُ[4].

قال السمعاني: وحقيقة اللطيف هو الذي يوصل الإحسان إلى غيره برفق[5] فهو" لطيف التدبير لما يشاء من الأمور، رفيق. أي لطيف التدبير له إذ ما من صعب إلا وتنفذ فيه مشيئته تعالى، ويتسهل دونها، وحاصله أن اللطيف هنا بمعنى

---

(1) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان السعدي: (268/1). وقال القاسمي: أي الذي يعامل عباده باللطف والرأفة { الْخَبِيرُ } أي: العليم بدقائق الأمور وتجلياتها. وجوز أن تكون الجملة وتعليلاً لما قبلها، على طريقة اللف، أي: لا تدركه الأبصار لأنه اللطيف، وهو يدرك الأبصار لأنه الخبير. محاسن التأويل: محمد جمال الدين القاسمي: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ن، ط1/1957(ص: 2454).

(2) ابن عاشور، التحرير والتنوير(253/6).

(3) الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، النكت والعيون(تفسير الماوردي)، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (153/2).

(4) الثعلبي أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم النيسابورى، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي: بيروت سنة الطبع: 1422هـ(260/5).

(5) السمعاني أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار (ت 489هـ)، تفسير السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض: 1418هـ- 1997م السعودية (3 /68).

العالم بخفايا الأمور المدبر لها والمسهل لصعابها، ولنفوذ مشيئته سبحانه فإذا أراد شيئا سهل أسبابه أطلق عليه جل شأنه اللطيف لأن ما يلطف يسهل نفوذه[1]. فكان الاجتماع بين يوسف وبين جميع أهله بعيداً عن التوقع، لكن الله تعالى إذا أراد حصول شيء ألف أسبابه وهيئها ثم قال تعالى: {إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ}"؛ أي أن كونه لطيفا في أفعاله إنما كان لأجل أنه عليم بجميع الاعتبارات الممكنة التي لا نهاية لها فيكون عالما بالوجه الذي يسهل تحصيل ذلك الصعب وحكيم أي محكم في فعله ، حاكم في قضائه ، حكيم في أفعاله مبرأ عن العبث والباطل واللَّه أعلم[2].

وجملة {إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ} مستأنفة استئنافا ابتدائيا لقصد الاهتمام بها وتعليم مضمونها...وجملة {إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ} مستأنفة أيضا أو تعليل لجملة {إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ}. وحرف التوكيد للاهتمام. وتوسيط ضمير الفصل للتقوية[3].

الموضع الثالث: قوله تعالى في سورة الكهف {وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا} [الكهف:19].

{ليتلطف} أمر لأحد غير معين سيوكلونه، أي أن تبعثوه يأتكم برزق، ويجوز أن يكون المأمور معينا بينهم وإنما الإجمال في حكاية[4] وليتكلف اللطف في المعاملة حتى لا يغبن أو في التخفي حتى لا يعرف[5]. أنه ينبغي لهم التواصي بحسن الخلق وجميل الرفق ألا ترى كيف قال قائلهم وَلْيَتَلَطَّفْ بناء على أنه أمر بحسن المعاملة مع من يشتري منه. وقال بعض أهل التأويل: إنه أمر باختيار اللطيف من الطعام لأنهم لم يأكلوا مدة فالكثيف يضر بأجسامهم، وقيل: أرادوا اللطيف لأن أرواحهم من عالم القدس ولا يناسبها إلا اللطيف ، وعن يوسف بن الحسين أنه كان يقول: إذا اشتريت لأهل المعرفة شيئا من الطعام فليكن لطيفا وإذا اشتريت للزهاد والعباد فاشتر كل ما تجد لأنهم بعد في تذليل أنفسهم، وقال بعضهم: طعام أهل المجاهدات وأصحاب الرياضات ولباسهم الخشن من المأكولات والملبوسات والذي بلغ المعرفة فلا يوافقه إلا كل لطيف[6].

واللطف خفة الحركة التي لا يشعر بها الآخرون، ليصل المتحرك إلى مرادة بسلام، كقول الله تعالى عن أهل الكهف بعد يقظتهم من رقدتهم كما في الآية السابقة. ومما ورد في السنة قول عمرو بن عبسة السلمي – رضي الله عنه –:"كنت وأنا في الجاهلية، أظن أن الناس على ضلالة وأنهم ليسوا على شيء وهم يعبدون الأوثان، فسمعت برجل بمكة يخبر أخبارا فقعدت على راحلتي فقدمت عليه، فإذا رسول اللَّه ﷺ مستخفيا جرءاء عليه قومه، فتلطفت حتى دخلت عليه بمكة، فقلت له: ما أنت؟ قال: أنا نبي، فقلت: وما نبي؟ قال: أرسلني اللَّه، فقلت: وبأي شيء أرسلك؟ قال: أرسلني بصلة

---

[1] انظر الآلوسي، شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: على عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية ـ بيروت، 1415هـ (58/7) .

[2] الرازي، مفاتيح الغيب (514/18).

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير(120/12).

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير(39/15).

[5] البيضاوي، تفسير البيضاوي (485/3).

[6] الالوسي، روح المعاني(247/8).

الأرحام وكسر الأوثان، وأن يوحد اللَّه لا يشرك به شيء "[1]. وليتلطف في إخفاء أمركم، أو ليسترخص فيه دليل على جواز المناهدة وكان الجاهلية يستقبحونها فأباحها الشرع[2].

أي يتعامل بخفية لئلَّا يُشْعَر بهم فيؤذون، وهذا يعني أنهم ظنوا أنهم لم يلبثوا إلَّا قليلاً. ثم علَّلوا هذا؛ أي الأمر بالتلطف والنهي عن الإشعار بقولهم: (إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذاً أَبَداً) [الكهف:20] أي أنهم لا بد أنهم يقتلونكم أو يردونكم على أعقابكم بعد إيمانكم { وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذاً أَبَداً } أي إذا عدتم في ملَّتهم أبداً، وفي هذا دليل على أخذ الحذر من الأعداء بكل وسيلة إلَّا الوسائل المحرمة؛ فإنها محرمة لا يجوز أن يقع الإنسان فيها[3].

قال القرطبي: "قال وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" أي الرفيق بعباده، يقال: لطف فلان بفلان يلطف، أي رفق به. واللطف في الفعل الرفق فيه. واللطف من الله تعالى التوفيق والعصمة. وألطفه بكذا، أي بره به. والاسم اللطف بالتحريك. يقال: جاءتنا من فلان لطفه، أي هدية. والملاطفة المبارة، عن الجوهري وابن فارس. قال أبو العالية: المعنى لطيف باستخراج الأشياء خبير بمكانها. وقال الجنيد: اللطيف من نور قلبك بالهدى، وربى جسمك بالغذاء، وجعل لك الولاية في البلوى، ويحرسك وأنت في لظى، ويدخلك جنة المأوى. وقيل غير هذا، مما معناه راجع إلى معنى الرفق وغيره[4].

الموضع الرابع: سياق الآيات في سورة لقمان فيحدثنا عن سعة علم الله وإحاطته وملكه في حديث لقمان الحكيم مع ابنه قائلا{يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ} [لقمان:16] فالله سبحانه وتعالى يبين على لسان لقمان عليه السلام أنه يهيئ الأسباب لاستخراج الحبة ولو كانت في صخرة أو في أي مكان كان في السماء أو الأرض فهو العالم بخفايا الأمور التي لا يدركها الإنسان لتعلقها به سبحانه الذي يغيب عن درك الظنون. قال مجاهد:" لطيف باستخراجها. خبير بمكانها"[5]. وقال الطبري: "إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ بِاسْتِخْرَاجِ الْحَبَّةِ مِنْ مَوْضِعِهَا حَيْثُ كَانَتْ خَبِيرٌ بِمَوْضِعِهَا"[6].

فالإنسان قد يقدر الأسباب فيجد أن الطريق في حصول الأمر حال معينه فعندما لا يكون ظنه يصيبه عجب إذ يأتي ما ينتظره بأحداث ضد توقعه.

قال البقاعي:" لطيف أي عظيم المن بالوجوه الخفية الدقيقة الغامضة في بلوغه إلى أمر أراده حتى بضد الطريق الموصل فيما يظهر للخلق" [7]. لم يقل مثلاً عليم لأنه يعلم أماكن وجود ضمير الشأن فما دلالة اللطف؟

---

[1] أخرجه البخاري في كتاب الشهادات برقم[2661] (319/5).

[2] العز بن عبد السلام السلمي الدمشقي الشافعي 578 هـ / 660 هـ، تفسير القرآن [اختصار النكت للماوردي] تحقيق: الدكتور عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم. بيروت ط1: 1416 هـ / 1996م، (614/1).

[3] العثيمين محمد بن صالح بن محمد[ت: 1421هـ]، تفسير محمد العثيمين (28/6).

[4] الطبري، التفسير (57/7).

[5] أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي، تفسير مجاهد، تحقيق: عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي المنشورات العلمية، 1900 بيروت(316/1).

[6] الطبري، التفسير(557/18).

[7] البقاعي، نظم الدرر (19/6).

استخلاص هذا المثقال من هذا المكان يحتاج إلى لطف وإلى خبرة والخبرة هي العلم ببواطن الأمور والخبير هو العليم ببواطن الأمور. واللطيف هو الذي يتوصل إلى أشياء بالخفاء...اللطيف هو الذي يأتي بأمور بخفاء يستخلصها بخبرته وبطريق الخفاء ويأتي بها من دون أن يحطم الصخرة بلطف وخفاء تمتد قدرته إليها فيستخلصها[1]. وبهذه الآية أيضا نجد المعاني التي قصدنا بيانها.

الموضع الخامس: قوله تعالى في سورة الشورى {اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَن يَشَاء وَهُوَ الْقَوِيُّ العَزِيزُ}. [آية:19] والمعنى: "البر منهم والفاجر، لا يهلكهم جوعاً حين"[2]. "يقول تعالى ذكره: الله ذو لطف بعباده، يرزق من يشاء فيوسع عليه ويقتر على من يشاء منهم. وَهُوَ الْقَوِيُّ الذي لا يغلبه ذو أيد لشدته، ولا يمتنع عليه إذا أراد عقابه بقدرته العَزِيزُ في انتقامه إذا انتقم من أهل معاصيه" [3].

قال ابن زمنين: "أي فبلطفه ورحمته خلق الكافر ورزق وعوفي واقبل وأدبر[4] قال القرطبي".. يلطف بهم في الرزق من وجهين: أحدهما- أنه جعل رزقك من الطيبات. والثاني- أنه لم يدفعه إليك مرة واحدة فتبذروه. وقال الحسين بن الفضل: لطيف بهم في القرآن وتفصيله وتفسيره. وقال الجنيد: لطيف بأوليائه حتى عرفوه، ولو لطف بأعدائه لما جحدوه. وقال محمد بن علي الكتاني: اللطيف بمن لجأ إليه من عباده إذا يئس من الخلق توكل عليه ورجع إليه، فحينئذ يقبله ويقبل عليه[5]. أَيْ رَفِيقٌ بِهِمْ يُوصِلُ إِلَيْهِمُ الْخَيْرَ وَالرِّزْقَ، بِمُنْتَهَى الْعِنَايَةِ وَالرِّفْقِ"[6].

قال الرازي: "أي كثير الإحسان بهم ، وإنما حسن ذكر هذا الكلام هاهنا لأنه أنزل عليهم الكتاب المشتمل على هذه الدلائل اللطيفة ، فكان ذلك من لطف اللّه بعباده"[7].

الموضع السادس: في سورة الملك تتحدث الآيات عن علم الله تعالى وأنه مطلع على الخفايا التي في الصدور فهو يعلم السر وأخفي، وسواء أسر الإنسان قوله أو جهر به فإن الله يعلمه. {وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الملك:13-14].

قال الزمخشري: ظاهره الأمر بأحد الأمرين: الإسرار والإجهار. ومعناه: ليستووا عندكم إسراركم وإجهاركم في علم اللّه بهما، ثم أنه علله بأنه عَلِيمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ أي بضمائرها قبل أن تترجم الألسنة عنها، فكيف لا يعلم ما تكلم به. ثم

---

[1] فاضل سامح السامرائي، لمسات بيانية، دار عمار، عمان، 1998 (126/1).

[2] أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء البلخي، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: أحمد فريد، دار الكتب العلمية – لبنان، بيروت، ط1، 1424 هـ - 2003م (174/3).

[3] الطبري، جامع البيان(491/20).

[4] أبو عبد الله بن أبي زمنين المري، تفسير ابن أبي زمنين[وهو مختصر تفسير يحيى بن سلام]، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية 2003، بيروت (138/2).

[5] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن(17/16).

[6] محمد رشيد بن علي رضا (ت: 1354هـ)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة: 1990م (547/7).

[7] الرازي، مفاتيح الغيب(590/27).

أنكر أن لا يحيط علما بالمضمر والمسر والمجهر مَنْ خَلَقَ الأشياء، وحاله أنه اللطيف الخبير، المتوصل علمه إلى ما ظهر من خلقه وما بطن[1].

"يَقُولُ تَعَالَى ذِكْرُهُ: {أَلاَ يَعْلَمُ الرَّبُّ جَلَّ ثَنَاؤُهُ مَنْ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ؟ يَقُولُ: كَيْفَ يَخْفَى عَلَيْهِ خَلْقُهُ الَّذِي خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ بِعِبَادِهِ الْخَبِيرُ بِهِمْ وَبِأَعْمَالِهِمْ}"[2]. نجد الإمام الطبري يبين أن معنى ألا هنا كيف وهو استفهام بمعنى النفي، وجعل ما بعدها معطوفة عليها، وهو ما أكده ابن بن عاشور وأيده قال: "وجملة {وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} الأحسن أن تجعل عطفا على جملة {أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ}"[3].

فسبب نزول الآية كما قال ابن عباس رضي الله عنه: "نزلت في المشركين، كانوا ينالون من رسول الله ﷺ، فيخبره جبرائيل ما قالوا فيه ونالوا منه، فيقول بعضهم لبعض: أسرّوا قولكم كي لا يسمع إله محمد"[4].

فأخبرهم الله تعالى أنه عليم بذات الصدور وهو ما تخفيه القلوب، ثم جاء بالاستفهام التوبيخي ليدفع عقولهم للتفكير بإنصاف، ثم ختم الآية بما يدل على سعة علمه وشموله لكل شيء، ليعلمهم بأن هذا هو وصف الخالق المستحق للعبادة ولكل صنوف التعظيم.

قال ابن عاشور: "لتفيد تعليما للناس بأن علم الله محيط بذوات الكائنات وأحوالها فبعد أن أنكر ظنهم انتفاء على الله بما يسرون، أعلمهم أنه يعلم ما هو أعم من ذلك وما هو أخفى من الإسرار من الأحوال. و{اللطيف}: العالم بخبايا الأمور والمدبر لها برفق وحكمة" [5].

وجائز أن يكون الاستفهام للتفهيم وإيصال العلم إلى من لا يعلم أو يشك، أو الذي يريد أن يتيقن، ولا يقصد منه التوبيخ، وهو من عظيم من الله تعالى مع خلقة حيث يوصل إليهم العلم به في غاية الرفق واللطف، وفي هذا المعنى يحدثنا الثعلبي بقصتين قال:" عن عيسى بن إسماعيل ابن المسيّب، قال: بينا رجل واقف بالليل في شجر كثير وقصفت الريح فوقع في نفس الرجل فقال: أترى الله يعلم ما يسقط من هذه الورق؟ فنودي من خلفه: أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؟! وروى محمد بن فضيل عن زرين عن ابن أبي أسماء أنّ رجلا دخل غيضة فقال: لو خلوت هاهنا للمعصية من كان يراني؟ قال: فسمع صوتا ملأ ما بين لابتي الغيضة، أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؟! [6].

وبذلك تؤكد هذه الآية بسياقها أن اللطيف بمعنى العالم بخفايا الأمور الموصل علمه الى خلقه برفق.

الموضع السابع: جاء قوله تعالى:{ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ} في سورة الحج في سياق كلام الله تعالى عن إنزاله للمطر وإنباته للزرع قال تعالى{أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ} [الحج:63]. فالسياق في بيان فضل الله وإنعامه على الخلق في تحقيق أسباب الرزق لهم فناسب أن تختم الآية بقوله { إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ

---

[1] الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، القرن السادس: دار الكتاب العربي . بيروت سنة الطبع: 1407 هـ (579/4).

[2] الطبري، جامع البيان (127/23).

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير (29/29).

[4] الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن (359/9)، وانظر أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، أسباب النزول، توزيع دار الباز عباس أحمد الباز مكة المكرمة 968 م، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع 14 شارع جواد حسني – القاهرة (ص:293).

[5] ابن عاشور، التحرير والتنوير(29/29).

[6] الثعلبي، الكشف والبيان(9 /359).

خَبِيرٌ } لبيان دقة علمه في تيسير الأرزاق بين السماء والأرض وهذا مما يخفى على الخلق طريقته ودقته لكنه من تمام لطفه سبحانه. فالآية تبين أن الله رفيق "بأرزاق عباده واستخراج النبات من الأرض"[1].

قال الطبري: أَلَمْ تَرَ يَا مُحَمَّدُ { أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَطَرًا فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً بِمَا يَنْبُتُ فِيهَا مِنَ النَّبَاتِ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ بِاسْتِخْرَاجِ النَّبَاتِ مِنَ الأَرْضِ بِذَلِكَ الْمَاءِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ ابْتِدَاعِ مَا شَاءَ أَنْ يَبْتَدِعَهُ، خَبِيرٌ بِمَا يَحْدُثُ عَنْ ذَلِكَ النَّبْتِ مِنَ الْحَبِّ وَبِهِ[2].

ويبين لنا ابن عاشور موقع الجملة نحويا رابطا إياه بمعناها فقال" {إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ} في موقع التعليل للإنزال، أي أنزل الماء المتفرع عليه الاخضرار لأنه لطيف، أي رفيق بمخلوقاته، ولأنه عليم بترتيب المسببات على أسبابها[3].

قال المراغي: (إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ) أي إنه تعالى لطيف يصل علمه إلى الدقيق والجليل ، خبير بمصالح خلقه ومنافعهم[4].

من خلال القوال التي ذكرت نجد أن المفسرين رحمهم الله متفقين على أن المراد من لطف الله تعالى في هذه الآية دقة علمه سبحانه مع تمام رفقه.

الموضع الثامن: تتحدث الآيات في سورة الأحزاب عن مَنِ الله على أمهات المؤمنين أن اختارهن ليكن أزواجا لسيد العالمين محمد ﷺ الموصوف بأحسن الصفات في خُلقه وخَلقه، ويبين أن عليهن واجب التبليغ لما ينزل على الرسول الكريم وما يصدر عنه من أقوال أو أفعال مما يعلمن أنه من التشريع، فقال سبحانه:{وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا} [الأحزاب :34]. يقول الطبري:" إِنَّ اللَّهَ كَانَ ذَا لُطْفٍ بِكُنَّ ، إِذْ جَعَلَكُنَّ فِي الْبُيُوتِ الَّتِي تُتْلَى فِيهَا آيَاتُهُ وَالْحِكْمَةُ ، خَبِيرًا بِكُنَّ إِذِ اخْتَارَكُنَّ لِرَسُولِهِ أَزْوَاجًا"[5].

وأحب أن أشير هنا أن الزمخشري فسر قوله تعالى{ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ }على وفق اعتزالياته حيث إنه لم يشر إلى أن المقصود بالحكمة السنة المطهرة، بل جعله وصف لآيات الله قال الزمخشري: ثم ذكرهن أنّ بيوتهن مهابط الوحي ، وأمرهن أن لا ينسين ما يتلى فيها من الكتاب الجامع بين أمرين : هو آيات بينات تدل على صدق النبوّة ، لأنه معجزة بنظمه. وهو حكمة وعلوم وشرائع"[6] وأهل السنة على أن المراد بالحكمة السنة النبوية. قال الطبري:" وَيَعْنِي بِالْحِكْمَةِ : مَا أُوحِيَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ أَحْكَامِ دَيْنِ اللَّهِ ، وَلَمْ يَنْزِلْ بِهِ قُرْآنٌ ، وَذَلِكَ السُّنَّةُ"[7].

فجاء الأمر لأزواج النبي ﷺ بذلك جاعلا إياه من تمام شكره سبحانه منهنَّ على أن فضلهنَّ بذلك، فناسب أن يختم الآية بما يدل على لطفه ورفقه حيث جعل هذا من وسائل وأسباب نشر العلم به فهذا من تمام لطفه سبحانه حيث يوصل علمه بما يتوافق مع أحوال الناس وطبائعهم" فجملة {إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفاً خَبِيراً} تعليل للأمر وتذييل للجمل

---

[1] انظر: البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (ت: 510هـ)، معالم التنزيل، المحقق: حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر – عثمان جمعة ضميرية – سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4، 1417 هـ - 1997م (397/5).

[2] الطبري، التفسير(623/16).

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير(230/17).

[4] المراغي أحمد مصطفى، تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر(136/17).

[5] الطبري، التفسير(108/19).

[6] الزمخشري، الكشاف(538/3).

[7] الطبري، التفسير(108/19).

السابقة. والتعليل صالح لحامل الأمر كلها لأن اللطف يقتضي إسداء النفع بكيفية لا تشق على المسدى إليه..، معنى الجملة أنه تعالى موصوف باللطف والعلم كما دل عليه فعل {كَانَ} فيشمل عموم لطفه بهن وعلمه بما فيه نفعهن"[1].

وهذا يزيدنا يقين بأن دين الإسلام متوافق مع الطبيعة البشرية، فهو الدين الكامل دين الأنبياء جميعا الذي تم وكمل بمحمد ﷺ.

بعد النظر في الآيات تبين أن كلمة اللطف ومشتقاتها فسرت بالعلم المطلق المحيط بالكليات والجزئيات والخفيات مع تمام الرفق في إيصال هذا العلم إلى الخلق. مع أن الآيات جاءت في مواضع مختلفة وسياقات متغايرة.

المطلب الرابع: اللطف وما يقع ظاهرا معارضا له في القرآن والسنة.

سبق القول بأن اللطف داخل في كل شيء وهو من مقاصد الشرع لذاته وهو غاية مطلوبة شرعا، وهو مركب في مكونات هذا الكون وكل شيء مفتقر إلى اللطف، لكن قد يقول قائل هناك آيات وأحاديث تتعارض مع ما تريد أن تقرره من أن اللطف حال لا تنفك عن أي شيء، وبأن اللطف كما هو مطلوب فأن ضده مطلوب أيضا؛ أما فيما يتعلق بكون ضده لازم كما أن اللطف لازم، فأحتاج هنا إلى توضيح المدلول الدقيق للطف من خلال بيان القرآن ودلالة السنة المطهرة، وبيان عدم تعارض اللطف مع معاني القوة والجرأة.

فمعنى اللطف كما سبق: هو العلم بخفايا الأمور وإيصاله إلى أصحابها برفق فمن لوازم معنى اللطف كون صاحبه مشتملا على علم دقيق وحس رهيف. فالعلم من متعلقات العقل، والحس من متعلقات النفس، فإذا اجتمعا ظهرا في تعامل الإنسان وهذا من متعلقات الجسد، وبذلك يظهر اللطف للعيان بعد أن كان في الأذهان، أما كون اللطف لا يتنافى مع القوة والبأس، فمن ظن ذلك ما أدرك حقيقة اللطف، ولطُف عن فكره معناه ومعنى ضده، فمن ظن ان اللطف مرادف للميوعة جعله مساويا للضعف ومنافيا للقوة، ومن ظن أن اللطف يورث التردد جعله مناف للجراءة، وسوء فهم حقيقة اللطف وحقيقة أي أمر راجع الى العقل أو النفس، أما كونه راجعا إلى العقل لأن صاحبه غليظ الفهم فلا يدرك الفرق بين الأضداد والمترادفات فيظن أنها بمعنى واحد وبذلك يصدر عليها نفس الحكم، وهذا من حرم لطف الفهم فكيف سيفهم اللطف! وأما كونه راجعا الى النفس فالنفوس نفسان نفس سوية ونفس مشوهة، وهذه الأخيرة تجعل صاحبها ثنائي الأحكام، إما قوة وإما ضعفا مثلا، فيجمع مع مفهوم القوة ما ليس منه، فيدخل في مفهومه الخشونة والتهور والعداء والجساء ورفع الصوت، ويلحق هذا ازدراء الضعيف وظلمه، ويجمع مع مفهوم الضعف ما ليس منه فيجعل منه الرقة واللطف والتريث والحلم والأناة، وهذا الخلط هو سبب تصنيف اللطف عند البعض مع الصفات السلبية، والظن أنه يتعارض مع القوة ولوازمها وتوابعها. ثم ليعلم أن اللطف كما يحتاج الى علم دقيق وحس مرهف فهو يحتاج الى صبر وتأمل.

أما الآيات التي يوهم ظاهرها التعارض مع اللطف: فسأتعرض إليها بإجمال مع بيان التعارض الظاهري وتوضيحه.

قوله تعالى{ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [الأنفال:67]. أي" يقول تعالى ذكره: ما كان لنبي أن يحتبس كافرًا قدر عليه وصار في يده من عبدة الأوثان للفداء أو للمنّ وإنما قال الله جل ثناؤه [ذلك] لنبيه محمد ﷺ، يعرّفه أن قتل المشركين الذين أسرهم ﷺ يوم بدر ثم فادى

---

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير(250/21).

بهم، كان أولى بالصواب من أخذ الفدية منهم وإطلاقهم." [1]. تقرر سابقا أن اللطف أصل أصيل، لكن عندما يكون الإنسان معتديا إلى حد الفساد والإفساد، فإن اللطف معه لا يكون رادعاً له؛ لأنه باعتدائه يهدد هذه الصفة نفسها، فعندما يفقد المؤمن الشعور بالأمان تنقلب أحاسيسه، فيبدل مكان اللطف في نفسه الجفاء والعداء، فجاء الإسلام ليحفظ على النفس البشرية ركائز قيامها سوية صالحة للاستخلاف، ففي هذه الآية الكريمة يعاتب الله تعالى نبيه على عدم قتله لأسرى الكفار المعتدين ذلك أن بقائهم يهدد بقاء الإسلام المتمثل بالمسلمين القلائل العدد والعدة في ذلك الوقت فكان إضعاف الكافرين من إعزاز الإسلام وقتل أسرراهم في أول معركة تضعف قواهم بالعدة، وترعب من خلفهم فيتحقق النصر المادي والمعنوي، وتسود الأخلاق الفاضلة بما يعزز في النفوس جميعا من استدامة صفاتها الطبيعية، ثم بعد ذلك يكون الفداء والمن ويدل على هذا قوله تعالى{حتى يثخن في الأرض} أي حتى يبالغ في قتل المشركين فيها، ويقهرهم غلبة وقسرًا.

لأن الإسلام إذا ساد يضمن حفظ النفس ومتعلقاتها للناس أجمعين، أما سيادة الكفر فإنه سيسعى إلى الإفساد بكل صوره حتى يصل الى النفس البشرية ليحيلها الى نفس مشوهة، فلذلك جاء أمر الله تعالى بقتلهم. وهنا لفتة لطيفة حيث إن لطف الله غالب فشاء وهو اللطيف الخبير أن يكون الفداء مقدما على القتل وإن كان شرعا لم يرده. وكل الآيات التي تحث على القتل تأتي ضمن تحقيق هذه الغايات السامية.

قوله تعالى{وليجدوا فيكم غلظة} أمر الله المؤمنين بالغلظة في هذه الآية والمقصود الشدة وهذا الأمر ليس عاما بل جاء في سياق مقاتلة الكفار {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ} [التوبة:123] وهذا من لوازم النصر لأن الحرب لها جانبان جانب مادي ومعنوي، والغلظة مع الكافرين نصر معنوي للمؤمنين وهو سبيل للنصر المادي وهو من معجزات النبي ﷺ قال: (نصرت بالرعب مسيرة شهرين) [2]. ويؤيده قوله تعالى {وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ}[الأنفال:60]. وهنا الإرهاب للعدو يكون بالإعداد، قال الطبري:" تخيفون بإعدادكم ذلك عدوَّ الله وعدوكم من المشركين"[3]

وإنما يسعى المسلم لإخافة عدوه المعتدي ليقيم العدل والقسط، والإخافة بالإعداد الذي تفتقر إليه هذه الأمة اليوم، وفي هذه الآية لفتة بيانية لطيفة، حيث قال الله تعالى ترهبون به عدو الله وعدوكم، فقدم العداوة له سبحانه على عداوة المخاطبين؛ لأنه عليم بخفايا الأمور ومستقبلها وهذا من تمام لطفه عز وجل. فالناظر في واقع الأمة اليوم يرى العدو أصبح صديقا! بحكم المصالح المشتركة ولعبة السياسة، فلو قال عدوكم فقط، لظهر لنا من يقول أصبح العدو صديقا فلا موجب للإعداد والإرهاب، لكن الله قرن العداوة به سبحانه ليعلم أن ملة الكفر لن تكون للإسلام صديقا على الحقيقة وإن بدا ذلك ظاهرا وإن عدائهم دائم مستمر والتعبير بالجملة الفعلية يؤيد ذلك.

---

[1] الطبري، جامع البيان (58/14).

[2] البخاري محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، أبو عبد الله (ت : 256هـ) الجامع الصحيح حسب ترقيم فتح الباري، دار الشعب – القاهرة ط1 ، 1407 – 1987 كتاب بدء الوحي، حديث رقم: 438 (119/1).

[3] الطبري، جامع البيان (31/14).

ولنأخذ آية في الأحكام المتعلقة بنظام دولة الإسلام قوله تعالى: { وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}[المائدة:38، 39].

بعد سيادة النظام الإسلامي العادل، يكون خرق هذا النظام اعتداء على الدين والمجتمع والنفس البشرية، فجاء الأمر بالقطع وهو فعل صعب على النفس لكن علم الله الدقيق بالنفس البشرية اقتضى هذا الحكم فهذا من لطف الله تعالى، فيقطع يد السارق ليعود إلى السلوك السوي الذي يضمن له حياته، ويحفظ على الناس حياتهم، فالأطباء أحيانا يأمرون بقطع يد المريض أو رجله مثلا ليحفظوا حياته من مرض عضال أصابها، فهم يفعلون ذلك وهم مشفقون عليه بفعل القطع، لكن لما كان هو السبب الوحيد لحفظ حياته كان متوجب عليهم فعله، وإلا قصروا وكانوا سبب في فساد أكبر، وهذا بالضبط ما يحققه تنفيذ أمر الله تعالى بقطع يد السارق وغيرها من الحدود والأحكام وصدق الله {ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير} [الملك:14].

ومما أوهم عند بعضهم أن الجفاء والقسوة أصل، قوله تعالى {وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا} [النساء:34]. فنجد من يحتج بهذه الآية على وجوب القسوة في معاملة النساء وقاسوا عليه كل ما يتعارض معهم وفق هواهم في تفسير الآية، لكن الإسلام بنى العلاقة الأسرية على اللطف والمودة فقال الله تعالى{وخلق منها زوجها ليسكن إليها}[النساء:1] فالآية فيها من ألوان اللطف ما فيها، فهذا هو الأساس لكن لما كان الإنسان عجول لا يفهم حقيقة الأمور بل يركن كثيرا الى ما يعاينه من الأسباب {وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا} [الإسراء:11] وجهول يسفه على نفسه وعلى بني جنسه كان لا بد من تقويم سلوكه بالحلول المؤاتية لطبعه وتصرفه، واتخذ الإسلام في نظام الأسرة الحلول لضمان ذلك ضمن مراحل، فجعل للمرأة الناشز الوعظ أولا ثم الهجر ثم إذا زاد ظلمها لنفسها ولأسرتها يأتي الضرب الذي يردعها لأجل نفسها أولا ولأجل أسرتها تاليا ولأجل نظام الأسرة عموما، ثم إن الضرب موصوف بالسنة بأنه غير مبرح ولا ضار، بل هو للتأديب والردع لا للكسر والخلع، فقال العلماء إنه بطرف المنديل أو بالسواك. هذا هو لطف الإسلام.

مسألة أخرى وهي ضرب الأبناء ويحتج من يحتج بحديث النبي ﷺ فيجعله ذريعة لتفريغ شحنات الغضب والفشل فيهم! بسبب أو بغير سبب، فالنبي ﷺ أمر بالضرب على ترك الصلاة لمن بلغ العاشرة وهو أيضا ضرب لطيف ينبه الإحساس ولا يؤذيه فلا يشعر الولد باليتم والجفاء.

أن النظام والعدل شرطان أساسيان في عمارة الكون، وبغيرهما تنهار الحياة برمتها وبمختلف مستوياتها، فمن مارس حياته دون أن يعتدي على هذا النظام تمتع بميزاته وامتيازاته، ومن اعتدى تضرر وأضر.

ويضرب لنا الرسول ﷺ أروع مثل في ذلك، مثل يبين بلطف بالغ كيف يكون سلوك المسلم في كل مستوياته فعَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: ((مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلاَهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ فَقَالُوا لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا))[1]. فالأخذ على الأيدي واجب إذا هددت المصالح العامة. وفي الحديث فوائد جمة لا يتسع لها المقام.

---

[1] البخاري، الجامع الصحيح محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (ت: 256هـ) كتاب بدء الوحي، باب تقويم الأشياء بين الشركاء بقيمة عدل. دار الشعب – القاهرة ط1 ، 1407 – 1987 (182/3).

فالإنسان يحتاج إلى ما يؤهله ليكون صالحا في الأرض، وما يؤهله لأن يكون صالحا يوم العرض، إن اللطف أصل يضمن حصول ذلك كله. إن الإنسان باللطف يورث حسن الفهم وبذلك يحصل الانتفاع بالعلم، وبالتالي العمل النافع في عمارة الكون، ثم إنه يورث رضا الله تعالى بما يمنح صاحبه من حسن العبادة والمعاملة، وأبغض الرجال إلى الله الألد الخصيم[1].

المبحث الثاني: اللطف في قدر الله تعالى من خلال بيان القرآن.

المطلب الأول: اللطف ونشأة الكون.

إن الاستعدادات التي يتمتع بها الإنسان والتي تجعله مؤهلا لتحمل مسئولياته، وأعني بهذه الاستعدادات مجموعة الصفات التي تميز ذاته عن المخلوقات الأخرى، لم تكن له إلا ضمن حيز أكبر وجدت أصولها به، فما من صفة في الإنسان إلا وهي متوافقة مع طبيعة الوجود ومستمده منه؛ لأنه جزء من هذا الكون.

فحاجة الإنسان إلى أن يكون لطيفا متوافق مع أصلٍ موجود مركب فيه، وناشئ مع نشأة هذا الكون، وهذا الأصل الموازي للطف، هو التدرج في نشأة الكون وموجوداته. فجاء نظام الكون على هذا الأساس المتين، مبني على التدرج منذ وجوده ليؤسس ذلك جبلة وكونا في من هم ضمن هذا الوجود، فيعلم ألوا الألباب منهم أن هذا الركن ذاتي فيهم، وأن مخالفته نزوع عن أصل، وبُعد عن لازم؛ وهو بذلك سبب لحرج، أو ضعف، أو مرض، أو جهل. يقول رب العزة { إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ} [الاعراف:54]. كيف شاء أن يخلق الكون في ستة أيام وأمره للشيء إذا أراده أن يقول له كن { بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [البقرة:117].

هذا لأن التدرج الذي أنشأ الله عز وجل عليه السموات والأرض، هو من تمام رفقه ولطفه في الإيجاد من العدم، ثم شاء أن يخلقنا من هذا الكون المتدرج النظام، فخلق آدم عليه السلام بتدرج { وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ*فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ}[الحجر:28ـ29] وفي الحديث: أن أدم بقي طينا أربعين يوما قبل أن تنفخ فيه الروح..[2]. وثابتة الأطوار التي يخلق فيها الإنسان، والتي كشف مكنونها الطب في الحديث { مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا*وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا }[نوح:13-14]. فالتدرج في خَلق الكون وموجوداته؛ التي تحتاج منذ وجودها إلى الوقت ومضي الزمان لنموها وتطورها، وما يلحقه من تقلبات فيها، يناسبه في الإنسان صفة اللطف؛ فهي صفة متوافقة مع هذا التدرج؛ لأنها سمة كونية ناشئة معه فهو لطيف بالقوة ثم لطيف بالفعل، لأمر الشارع فأنى له مخالفة ذلك.

---

[1] حديث متفق عليه أخرجه البخاري في الجامع الصحيح حسب ترقيم فتح الباري، كتاب بدء الوحي، حديث رقم: **2457** (171/3). وأبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة . بيروت حديث باب في الألد الخصم رقم: 6951 (57/8).

[2] عن سلمان الفارسي، قال: " خمر الله طينة آدم أربعين ليلة ثم جمعه بيده، وأشار حماد بيده، فخر طيبه بيمينه وخبيثه بشماله قال: هكذا، ومسح حماد إحدى يديه على الأخرى، وكذلك فعل الحجاج، قال: فمن ثم خرج الطيب من الخبيث، والخبيث من الطيب الإبانة الكبرى لابن بطة أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَري المعروف بابن بَطَّة العكبري (ت:387هـ) المحقق: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض. حديث رقم: 1650 (169/4).

واللطف كصفة إنسانية تعنى الرفق؛ والرفق يحتاجه كل مخلوق لعجزه واحتياجه إلى غيره دائما، فلا غنى له عن الرفق فكل شيء يبدأ ضعيفاً يحتاج إلى الرعاية التامة ليتسنى له التطور، فلو لم يجد هذا اللطف في الآخرين لما كان له أن يوجد إلى أن يقوى بنفسه، لذلك كان لزاما عليه أن يبادل غيره هذه الصفة الجبلية فيه، فلا انفكاك له عنها أبدا.

واللطف أيضاً صفة لازمة في البناء الشرعي الهادي، فإن كل أمة من الأمم بعث الله إليها رسولاً لينذرهم {وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ} [فاطر:24]. من لدن آدم عليه السلام وحتى محمد ﷺ. والإسلام دين الله في أرضه {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} [آل عمران: 19]، والإنسان مستخلف في الأرض في أمرين متلازمين، عبادة الله وعمارة الأرض {فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى} [طه:123].

ولأن هذا الكون مبني على سنن لا تختلف، جاء الإسلام المنزل على ما تقتضيه هذه السنن فنزل من الهداية في مراحل تطور هذا الكون ما يصلح كل مرحلة بحسبها، فما نزل على آدم من تشريع كان كافياً لإصلاح وإعمار ما تقتضيه المرحلة الأولى في هذا الكون بعد وجود البشر فيه، وما نزل تباعاً على إدريس وعلى نوح عليهما السلام كذلك، ومن بعدهم من الرسل إلى آخرهم نبينا محمد عليه الصلاة والسلام، كل هذا في تسلسل بنائي كوني وهادي متدرج، وهذا من بديع اللطف، لتحقيق عبودية الله على مراده سبحانه وتعالى، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ ((إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلِي كَرَجُلٍ بَنَى دَارًا فَأَكْمَلَهَا وَأَحْسَنَهَا إِلَّا مَوْضِعَ لَبِنَةٍ فَجَعَلَ النَّاسُ يَدْخُلُونَهَا وَيَتَعَجَّبُونَ مِنْهَا وَيَقُولُونَ لَوْلَا مَوْضِعُ اللَّبِنَةِ)) [1]. وفي رواية زاد((قال: فكنت أنا تلك اللبنة)) [2]. فكل نبي من أنبياء الله تعالى جاء ليضيف إلى الأساس الأول الذي نزل به آدم علية السلام، يضيف ما نزل إليه من تشريع تصلح به الحياة في الأرض، إلى أن اكتمل هذا البناء بخاتم الرسل محمد ﷺ فاكتمل به الدين {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} [المائدة: 3]. هكذا كان اللطف داخلا في البناء الكوني والشرعي معا بأحد مفاهيمه.

وهذا المعنى الذي أردت بيانه هو ما يؤكده ابن العربي فهو يعد اعتبار المصلحة واختلاف الأزمنة وتغيرها سبب اختلاف الشرائع، وتباين منزلتها بعد أن وحدها الله في أصول مشتركة، يقول رحمه الله:"الأصول التي لا تختلف فيها الشريعة، وهي: التوحيد، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والتقرب إلى الله تعالى بصالح الأعمال، والتزلف إليه بما يرد القلب والجارحة إليه، والصدق، والوفاء بالعهد، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وتحريم الكفر، والقتل، والزنا، والأذية للخلق، كيفما تصرفت، والاعتداء على الحيوان كيفما كان، واقتحام الدناءات، وما يعود بخرم المروءات. فهذا كله شرع دينا واحدا، وملة متحدة لم يختلف على ألسنة الأنبياء، وإن اختلفت أعدادهم، وذلك قوله تعالى: {أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه} أي اجعلوه قائما، يريد دائما مستمرا، محفوظا مستقرا، من غير خلاف فيه، ولا اضطراب عليه. فمن الخلق من وفى بذلك، ومنهم من نكث به، ومن نكث فإنما ينكث على نفسه. واختلفت الشرائع وراء هذا في معان حسبما أراده الله، مما اقتضته المصلحة، وأوجبت الحكمة وضعه في الأزمنة على الأمم. والله أعلم" [3].

---

[1] الترمذي السنن (147/5/رقم 2862) قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه قال الشيخ الألباني: صحيح

[2] ابن حبان بترتيب ابن بلبان محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (317/14/ 6407) قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

[3] أبو بكر بن العربي القاضي محمد بن عبد الله المعافري الاشبيلي المالكي (ت: 543هـ) أحكام القرآن، دار المعرفة، 1972، بيروت. (3764/83/7).

ولعل القارئ يتساءل ما الشأن في عرض كل هذا الكلام! أقول حتى يتضح لنا كيف أن اللطف داخل في بناء الكون، وكيف جاء التشريع الهادي اللطيف في أحكامه مراعيا لذلك، أي أنه جاء مراعيا للبناء الحضاري البشري متطورا معه، لا أنه متغير بل إن نزوله كان وفق الحاجة وهذا من تمام اللطف والرفق، مبتدأً بأصوله التي لا تتجزأ، ثم متدرجا في مراحل البناء الحضاري، ليترافق البناءان، البناءٌ الكوني والبناءٌ شرعي، ثم ليتم البناء الشرعي بالقرآن الكريم، وهذا من إعجازه حيث تم نزولاً، وبقي منبعا شرعيا لكل زمان آت بألوان من التطور الحضاري البشري[1]، فكان العلماء الربانيون هم الرعاة على البناء الشرعي ليقوم على المستجدات في حينها لا سابقا لها فيستبهم، ولا متأخرا عنها فيستثقل.

ولما كان النبي صلى الله علية وسلم هو اللبنة الأخيرة من بناء الرسل عليهم السلام، كان ما أنزل علية وهو القران هو تمام الشرائع وكمالها. وهذا يعني أن الله سبحانه وتعالى أعطى كل أمة حقها، فأنزل عليها أقصى ما تحتمله وتطيقه من شرائع إسلامية تنظم مرحلتها الحضارية السننية الكونية. وبذلك يتجلى لنا مكان اللطف ومكانته؛ الذي يعني إيصال الشيء إلى تمامه بتمام الرفق.

المطلب الثاني: اللطف ومنشأ الإنسان.

إن المالك المتصرف في كل شيء كما قال في كتابه العزيز{لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبياء:23] لكن العقل يتلمس من الحكم الإلهية ما أتيح له من فتوحات، والنفس تستشرف المعاني السامية. وعند النظر في القرآن الكريم نجد من كلام رب العالمين أن رحمته عز وجل سبقت غضبه، هذا حكم عام في كل آيات الكتاب العزيز، وعليه يعلم أن الرحمة أصل حظي به الخلق أجمعين{ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ}[الأنعام:12]. وأن الغضب كالدواء للمريض مرٌ لكنه يعيده بأمر الله إلى حظيرة الأصحاء السالمين.{ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ } [آل عمران: 129].

وهذه الرحمة مرتبطة بالمحبة وبيان ذلك فيما يأتي: معلوم أن الله ما خلق الخلق إلا ليعبدوه {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون} {تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا}[الإسراء:44] {أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ} [آل عمران: 83] {وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ} [الرعد:15] "والحق الذي خلق به ولأجله الخلق، هو عبادة الله وحده، التي هي كمال محبته والخضوع والذل له ولوازم عبوديته من الأمر والنهي والثواب والعقاب، ولأجل ذلك أرسل الرسل وأنزل الكتب وخلق الجنة والنار والسموات والأرض إنما قامت بالعدل الذي هو صراط الله الذي هو عليه وهو أحب الأشياء إلى الله تعالى"[2].

فالعبادة كامل الحب للمعبود والخالق العظيم بمحبته خلق الخلق لا بغضبه وفي هذا يقول ابن القيم" أن العالم العلوي والسفلي إنما وجد بالمحبة ولأجلها" [3]. وتزداد محبة الله لمن أطاعه فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: إِنَّ اللَّهَ قَالَ مَنْ

---

[1] وما تمضي برهة إلا ويظهر مكتشف علمي جديد قد أشار له القرآن الكريم بإعجازه، ويتوسع البحث بالإعجاز ليدخل في قراءات القرآن المتواترة، بل حتى في الشاذة صحيحة السند. الإعجاز العلمي في القراءات الشاذة صحيحة السند، د. مجتبى الكناني، مخطوط.

[2] ابن القيم محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله روضة المحبين ونزهة المشتاقين: دار الكتب العلمية – بيروت ، 1412 – 1992 (ص:60).

[3] ابن القيم، روضة المحبين (ص:55).

عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطُشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي لأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لأُعِيذَنَّهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ [1].

ثم إن المحبة مستوجبة للطف وبيان ذلك فيما يأتي: إن نظام الكون مبني على الأضداد فالأضداد صنفان منحاز كل منهما لنوعه وشبيهه وقرينه، فمن كان خبيثا والعياذ بالله تجتمع كل صفات الشر، وهي منحازة إليه بالطبع واللزوم. ومن كان طيباً أيضاً جمع كل صفات الخير، نجد القرآن الكريم يقرر هذا في آيات عديدة { وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ} [المائدة:1]، {وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ} [غافر:57] ولا انفكاك في ذلك إلا لحكمة، كأن يظهر من خبيث الطبع محبة وليونة وصدقا فيكون في هذا مخالفةً إراديةً لطبعه لغاية هو يريدها، فيظهر من نفسه محاسن لمخادعة الناس كفعل المنافقين {يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ * فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ} [البقرة:9-10]. ويقول عنهم أيضا{ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا} [النساء :142]. نعود إلى ما تقرر من كون الضد منحاز إلى ضده بالطبع، ليتبين ويتوضح لدينا علاقة المحبة باللطف، فاللطف مترتب على المحبة فالحب الصادق يتبعه لطف، والعباد ما خلقوا إلا لعبادة ربهم، وعبادتهم بأفعالهم واقوالهم تابعة لمحبتهم التامة لربهم عز وجل، لذلك جاء ما شرع من عبادات لله تعالى من خلال الرسل عليهم السلام جاء في غاية اللطف، لأن اللطف علامة القرب وهو لا يصدر إلا من محب، فمثلا ما علمنا رسولنا ﷺ من سؤال الله عز وجل ودعائه، وكيف يكون مُصدراً بالثناء عليه سبحانه، هذا الأدب في الدعاء جاء في غاية اللطف والتلطف من العبد بتعليم الله له؛ لأنه سبحانه اللطيف الخبير يعلمنا محابَّه وينفرنا مما يغضبه. فاللطف هو الوسيلة والأسلوب الذي تؤدى به العبادة، لأنه نتاج المحبة وصفاؤها.

كما نجد هذا اللطف في خطاب الله عز وجل لنا في قوله يا عبادي.. ويأيها الذين آمنوا.. يأيها الناس.. يأهل الكتاب.. نداء بالياء للقريب. وفي الحديث{..أنا زعيم لبيت في أعلى الجنة لمن حسن خلقه}[2] أليس اللطف في الأقوال جميعا وفي الأفعال جميعا، عنوان حسن الخلق ونتاجه الذي لم يحظ به أي أحد { يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ } [آل عمران:74].

عن أنس بن مالك – رضي الله عنه –، قال: " إن كان رسول اللَّه ﷺ لَيُلاطِفُنَا كَثِيرًا، حَتَّى إِنَّهُ قَالَ لأَخٍ لِي صَغِيرٍ، يَا أَبَا عُمَيْرٍ مَا فَعَلَ النُّغَيْرُ "[3] وعن أنس بن مالك قال كان رسول الله ﷺ أحسن الناس خلقا فربما تحضر الصلاة وهو في بيتنا فيأمر بالبساط الذى تحته فيكنس ثم ينضح ثم يؤم رسول الله ﷺ ونقوم خلفه فيصلى بنا وكان بساطهم من جريد النخل [4].

ألم يقل رب العزة لنبيه الصادق الأمين {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ} [آل عمران :159].

---

[1] صحيح البخاري باب التواضع. كتاب الوحي رقم 6501 (131/8).

[2] انظر أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت رقم:4802 (400/4).

[3] البخاري، الصحيح كتاب بدء الوحي رقم 6129 (37/8)

[4] مسلم الصحيح. باب جواز الجماعة في النافلة والصلاة رقم 1532 (127/2).

ألم يقل الرسول ﷺ ((إن الله لا يحب الشنظير الفحاش)) [1] وعنه ﷺ قَالَ: ((إِنَّ أَبْغَضَ الرِّجَالِ إِلَى اللهِ الأَلَدُّ الْخَصِمُ)) [2].

قال عبد الرحمن السعدي:" ذلك نحو قوله تعالى له: { خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ } [الأعراف:199]. { فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ } [آل عمران: 159]، { لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالمؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ } [التوبة:128]. وما أشبه ذلك من الآيات الدالات على اتصافه ﷺ بمكارم الأخلاق، والآيات الحاثات على الخلق العظيم فكان له منها أكملها وأجلها، وهو في كل خصلة منها، في الذروة العليا، فكان ﷺ سهلا لينا، قريبًا من الناس، مجيبًا لدعوة من دعاه، قاضيًا لحاجة من استقضاه، جابرًا لقلب من سأله، لا يحرمه، ولا يرده خائبًا، وإذا أراد أصحابه منه أمرًا وافقهم عليه، وتابعهم فيه إذا لم يكن فيه محذور، وإن عزم على أمر لم يستبد به دونهم، بل يشاورهم ويؤامرهم، وكان يقبل من محسنهم، ويعفو عن مسيئهم، ولم يكن يعاشر جليسًا له إلا أتم عشرة وأحسنها، فكان لا يعبس في وجهه، ولا يغلظ عليه في مقاله، ولا يطوي عنه بشره، ولا يمسك عليه فلتات لسانه، ولا يؤاخذه بما يصدر منه من جفوة، بل يحسن إلى عشيره غاية الإحسان، ويحتمله غاية الاحتمال ﷺ"[3].

اللطف ومبدأ خلق آدم عليه السلام –كما مر سابقا-. حيث أخبر القرآن أن الله عز وجل خلق أدم بيديه فقال مخاطبا إبليس عليه اللعنة { قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ } [ص:75]. ألا يستشعر قرب الله من آدم الذي هو ابو البشر ومن ذريته ولا يعنى قطعا قرب المكان فتعالى الله عن المثيل والشبيه ومخالطة الحوادث علوا كبيرا، لكن القرب قرب المحبة والرعاية والمتابعة والتكريم والتشريف كقوله لموسى عليه السلام {ولتصنع على عيني} [طه:39]. وهذا يشير إلى أن اللطف سنة في البشر، لأنه مقترن بتكوين الإنسان وبدء خلقته "فإن مقارنة الشيء للشيء في أصل التكوين توجب إلفه وتعارفه"[4].

فكما قرب الله عز وجل آدم وذريته وفضلهم {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا} [الإسراء:70]. جعل محبة القرب منه صفة جبلية فيهم حتى الأبعدون منهم يستحضرون قربه عند غلبة الفطرة والجبلة عليهم، وغياب أهوائهم وشياطينهم وهذا عند الشدائد {فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ} [العنكبوت:65]. إنما يفزع الإنسان إلى حبيبه عندما تنزل به النوازل.

اللطف صفة أزلية لله عز وجل، ومقصد شرعي في الكون، وسنة التدرج في الكون اقتضت أن يكون كل أمر له بداية وله تمام وكمال، فإذا كانت صفات الله عز وجل كمالات لا يعلم كنهها مخلوق، فإن إعلام الله عز وجل لنا إياها له علة عظيمة. ولأن الإنسان من ضعف خلق وعلى نقص جبل وإلى حاجة افتقر كان التدرج والتلطف به من اللوازم له

---

[1] والشنظير: سيء الخلق، انظر صحيح مسلم ، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا، رقم 7386 (158/8).

[2] البخاري، الصحيح، كتاب بدء الوحي رقم 2457 (171/3).

[3] السعدي عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله (ت: 1376هـ) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق: مؤسسة الرسالة ط1 1420هـ -2000 م (ص: 878).

[4] انظر محمد إبراهيم الشافعي، أستاذ التفسير وعلوم القرآن، المنهج القويم في التفسير الموضوعي لآيات القرآن الكريم "دراسة منهجية تطبيقية" دار البيان ط1 القاهرة (ص:93).

لبلوغ ما من أجله وجد وما إليه يسعى، فلا معزل له عن اللطف في كل أحواله، فلولا لطف الله لم يخلق، ولولا لطف الله لم يتب على خطيئته، ولولا لطفه لم يبعثه بعد الموت، ولولا لطفه لم يرحمه فيدخله الجنة.

وإذا كان اللطف بمعنى التدرج والترفق والتيسير والإمهال سنة كونية عليها قام هذا الكون بموجوداته جميعا، كان اللطف مقصدا لذاته فكما كنت يا مخلوق محتاجا الى اللطف معك في كل امرك وكل مراحل وجودك، كان لزاما عليك أن تراعي هذا الأمر في غيرك فيمن هم حولك، وإلا كنت جاسيا قاسيا وما كان هذا لك فكيف يكون منك إلا لطغيان، {كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى} [العلق:6-7].

ثم إن اللطف أمر شرعي بعد كونه كوني-كما مر سابقاً-، فإذا كان مركباً في المخلوق هذا اللطف فكيف لا يهتدي إليه بطبيعته أو بفطرته، أو يستدل عليه بعقله، إن المخلوقات الأرضية لطيفه بطبيعتها، والمخلوقات غير العاقلة لطيفة بفطرتها، والعاقل من المخلوقات كيف لا يكون لطيفا بعقله! كل شيء في الوجود يدعوك لأن تكون لطيفا أيها الإنسان، إلا هوك من نفسك والشطان، فصوت من تسمع! إن احتكمت للفطرة أو احتكمت لعقلك لزمك أن تكون لطيفا، وأن أضلك هواك والشيطان فما بالك لا تسمع صوت الحق الذي أمرت به من رسل الله وكتبه!.

ومع لكون اللطف مقصدا شرعيا، وإرادة من العلي الأعلى، إلا أنه لم يأمر به جبرا أو قسرا لتنزه الحكيم عن مخالفة حكمه، فما أمرك به راعاه فيك، ولو أراده بكن لكان، لكن ركب في الإنسان جانبان{وهديناه النجدين} [البلد:10]. {ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها} [الشمس:7]. وجعله في عالم الأرض المبني على التدرج، لأنه جزء من الكون المتدرج كما سبق بيانه، ولما كانت هذه صفة للكون كله وللأرض تحديدا كان إعمارها على وفق هذه السنة، فلا تعمر الأرض إلا بمراعاة هذه الصفة المركبة من التدرج والتراخي والإمهال، ولما كان العالم الأرضي يتطور بتراخي الزمان عليه بما تورثه الأمم لبعضها، وبما تتعاقب الحضارات عليه وتتوالى، ولما كان وجود الإنسان في الأرض على هذه الصفة جاء للإعمار رويدا رويدا ثم كان على ما نشاهده اليوم، ليحقق المقصد الثاني من الوجود، وبين هذا وذاك تسلسل وتطور وتكاثر، وشرائع هادية تنظم هذا التطور.

بل إن اللطف من معالي المقاصد الشرعية التي يلتزمها العارفون بربهم فلطف الإنسان من أمارات العلم والحكمة التي يهبها الله عز وجل لمن يشاء، وعلى قدر ما يثق الإنسان بلطف ربه سبحانه يكون ذا عزيمة قوية في استدامة لطفه، فيؤتى من صنوف اللطف بما لا يعلمه إلا الله، فالله يريد أن نثق بحكمته وبلطفه، وأنه لن يضيعنا في أي أمر، هذا مقصد عظيم من مقاصد الشرع، ولنتذكر كيف صبر يوسف عليه السلام على الفراق، وعلى كيد النساء والسجن، ما ذلك إلا لثقته بلطف ربه سبحانه ويجيء هذا في ختام تلك القصة إذ يقول الله تعالى {إن ربي لطيف لما يشاء إنه هو العليم الحكيم} [يوسف:100]. ويؤكد هذا المعنى في غير ما آية قال في نفس السورة {فلا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون} [يوسف:87]. "فمن صدقت عزيمته في الله سبحانه وتعالى قوي لطف الله عز وجل به، ولذلك قص الله قصص الأنبياء فجعل تفريج الكرب عنهم، وحسن اللطف بهم من قوة الثقة بالله سبحانه وتعالى، ومن هنا قال يعقوب عليه السلام: { إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ } [يوسف:96]، فلما علم من الله ما لا يعلمون رد الله عليه بصره، ورد عليه ابنه في أحسن الأحوال وأتمها وأكملها"[1]. وفي سورة النور قال: { وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ (48) وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ (49) أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمِ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ}.

---

[1] انظر: الشنقيطي محمد بن محمد المختار، شرح زاد المستقنع (384/10).

المبحث الثالث: لطف الله تعالى من خلال بيان القرآن

المطلب الأول: اسم الله عز وجل اللطيف.

من أسماء الله عز وجل الواردة بالقرآن الكريم اللطيف، فهو اسم سمى الله عز وجل به نفسه، وهو دال على الوصفية في الآيات التي ورد بها، ففي قوله تعالي: {لا تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأبْصَارَ وَهُوَ اللطِيفُ الْخَبِيرُ } [الأنعام:103]. فالاسم هنا فيه ألف ولام وكذلك قوله: { أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللطِيفُ الْخَبِيرُ } [الملك :14]، وكذلك التنوين في قوله: { وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللهَ كَانَ لَطِيفا خَبِيرا } [الأحزاب34]. ولم يقترن اسم الله اللطيف إلا باسمه الخبير، وورد الاسم مستقلاً في قوله تعالى عن يوسف عليه السلام: { وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ }[يوسف:100] وكذلك قوله: { اللهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ } [الشورى:19].

وفي صحيح مسلم من حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: (.. حَتَّى جَاءَ الْبَقِيعَ فَقَامَ فَأَطَالَ الْقِيَامَ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ ثَلاَثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ انْحَرَفَ فَانْحَرَفْتُ فَأَسْرَعَ فَأَسْرَعْتُ فَهَرْوَلَ فَهَرْوَلْتُ فَأَحْضَرَ فَأَحْضَرْتُ فَسَبَقْتُهُ فَدَخَلْتُ فَلَيْسَ إِلاَّ أَنِ اضْطَجَعْتُ فَدَخَلَ فَقَالَ مَا لَكِ يَا عَائِشُ حَشْيَا رَابِيَةً قَالَتْ قُلْتُ لاَ شَيْءَ قَالَ لَتُخْبِرِينِي أَوْ لَيُخْبِرَنِّي اللطِيفُ الْخَبِيرُ) [1].

"واسم الله اللطيف يدل علي ذات الله وعلى صفة اللطف بدلالة المطابقة، وعلي ذات الله وحدها بالتضمن، وعلي صفة اللطف وحدها بدلالة التضمن، ويدل باللزوم علي الحياة والقيومية، والعلم والحكمة، والمشيئة والقدرة، والرأفة والرحمة، والجود والمودة، وغير ذلك من أوصاف الكمال التي دل عليه اسمه اللطيف بدلالة اللزوم، واسم الله اللطيف دل على صفة من صفات الذات والفعل معا"[2].

أولاً: دلالة هذا الاسم على الوصفية في حقه تعالى.

نجد من عجيب اللطف ما تمتع به لفظ اللطف ومعنا حيث جاء اللطف مركبا في حروفه الثلاثة وهي أقل ما تتشكل منه الكلمة، والتي يخرج حرفاها الأولان من طرف اللسان والحرف الأخير من الشفة، فالرفق مركب في جسمها، ثم إذا ذهبنا لمعناها في اللغة نجده موافق مع وصف الله تعالى بها . سيأتي بيان ذلك . ، وهذا من لطيف الموافقات بأن يتوافق المعنى اللغوي المتعارف عليه مع المراد الاصطلاحي. قال ابن عاشور:" فيكون اختيارها للتعبير عن هذا الوصف في جانب الله تعالى هو منتهى الصراحة والرشاقة في الكلمة لأنها أقرب مادة في اللغة العربية تقرب معنى وصفه تعالى بحسب ما وضعت له اللغة من متعارف الناس، فيقرب أن تكون من المتشابه"[3].

فلطف الله يعني: العالم بدقائق المصالح الذي يوصلها إلى من شاء من خلقه برفق.

---

[1] أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة . بيروت باب ما يقال عند دخول المقابر(2301/64/3).

[2] السعدي عبد الرحمن تفسير أسماء الله الحسنى: دراسة وتحقيق: عبيد بن علي العبيد الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة العدد 112 – السنة 33 -1421هـ.. (71/1).

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير (253/6).

وإذا ذهبنا ندرس دلالة هذا الوصف من خلال بيان القرآن وجدناه دائراً بين معنيين الأول صفة ذاتية لله تعالى والآخر صفة فعلية له سبحانه وفيما يلي بيان ذلك: أما كونها صفة ذاتية وفعلية يقول البيهقي" اللطيف هو البر بعباده، وهو من صفات فعله، وقد يكون بمعنى العالم بخفايا الأمور فيكون من صفات ذاته"[1].

ولنرجع إلى القرآن الكريم لندرس دلالة هذا الوصف في بيان القرآن من خلال السياق الذي ورد به لنرى هل اشتمل على كلا المعنيين. فقوله عز وجل في سورة يوسف { إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ } نجد سياق الآيات التي جاءت بها هذه الآية يتحدث عن فراق يوسف لأبيه وشوقه الشديد إليه، والبعد الشاسع المكاني والزماني الذي حال بينهما، حتى صعب اللقاء وأصبح أملا ورجاء، ولم يعد لحصوله سبب معاين قريب أو بعيد، في هذه الأثناء يأتي لطف الله عز وجل ليجمع بين الأحبة برفق غير معهود! بعد أن تم بالفراق حكمة الحكيم، يأتي اللقاء فتستشعر نفسَيّ يوسف ويعقوب عليهما السلام عظم لطف الله بأن سبب الأسباب بعلمه الخفي، وأتم اللقاء في غاية الرفق، فناسب بعد أيجاز قصة يوسف أن يختمها بقوله: {إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ} فيتضح أن الوصف هنا دل على معنيين معنى متعلق بالفعل وهو الرفق، ومعنى متعلق بالذات وهو علم خفايا الأمور. قال أبو حيان: "إن ربي لطيف، أي: لطيف التدبير لما يشاء من الأمور، رفيق"[2]. وقال البيضاوي: "لطيف التدبير له إذا ما من صعب إلا وتنفذ فيه مشيئته ويتسهل دونها"[3].

وقد أبدع الرازي في الجمع بين هذين المعنيين في تفسير هذه الآية قال: " والمعنى أن حصول الاجتماع بين يوسف وبين أبيه وإخوته مع الألفة والمحبة وطيب العيش وفراغ البال، كان في غاية البعد عن العقول! إلا أنه تعالى لطيف فإذا أراد حصول شيء سهل أسبابه فحصل، وإن كان في غاية البعد عن الحصول... ثم قال:" {إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ} أعني أن كونه لطيفا في أفعاله إنما كان لأجل أنه عليم بجميع الاعتبارات الممكنة التي لا نهاية لها، فيكون عالما بالوجه الذي يسهل تحصيل ذلك الصعب، وحكيم أي محكم في فعله، حاكم في قضائه، حكيم في أفعاله، مبرأ عن العبث والباطل واللّه أعلم"[4].

وعلى توجيه هذا الوصف على أنه صفة فعلية لله تعالى يحدثنا ابن عاشور فيقول" وإن اعتبر اللطيف اسم فاعل من لطَف ـ بفتح الطاء ـ فهو من أمثلة المبالغة يدل على وصفه تعالى بالرفق والإحسان إلى مخلوقاته وإتقان صنعه في ذلك وكثرة فعله ذلك، فيدل على صفة من صفات الأفعال. وعلى هذا المعنى حمله سائر المفسرين والمبينين لمعنى اسمه اللطيف في عداد الأسماء الحسنى. وهذا المعنى هو المناسب في كل موضع جاء فيه وصفه تعالى به مفردا معدى باللام أو بالباء نحو {إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ} وقوله: {اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ}. وبه فسر الزمخشري قوله تعالى: {اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ}[5].

ولنأخذ موضعا آخر من كتاب الله ورد فيه هذا الوصف قال تعالى {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ} [الحج:63].

---

[1] البيهقي، أبي بكر أحمد بن الحسن: الاعتقاد والهداية الى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة – بيروت الطبعة الأولى، 1401هـ، (ص: 58).

[2] أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، القرن: الثامن. تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر ـ بيروت: 1420 هـ (326/6).

[3] البيضاوي، تفسير البيضاوي، دار الفكر – بيروت (309/3).

[4] الرازي، مفاتيح الغيب (514/18).

[5] ابن عاشور التحرير والتنوير (253/6).

وعن معنى هذه الآية يحدثنا الإمام الطبري فيقول:" أَلَمْ تَرَ يَا مُحَمَّدُ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَطَرًا، فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً بِمَا يَنْبُتُ فِيهَا مِنَ النَّبَاتِ { إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ } بِاسْتِخْرَاجِ النَّبَاتِ مِنَ الأَرْضِ بِذَلِكَ الْمَاءِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ ابْتِدَاعِ مَا شَاءَ أَنْ يَبْتَدِعَهُ . خَبِيرٌ بِمَا يَحْدُثُ عَنْ ذَلِكَ النَّبْتِ مِنَ الْحَبِّ وَبِهِ[1].أو قل" { إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ } بأرزاق عباده واستخراج النبات من الأرض"[2].

وفي بيان المقصود من وصفه تعالى لنفسه باللطف في هذا الموضع يقول ابن عاشور:" أي أنزل الماء المتفرع عليه الاخضرار لأنه لطيف، أي رفيق بمخلوقاته، ولأنه عليم بترتيب المسببات على أسبابها[3]. قال المراغي:" أي إنه تعالى لطيف يصل علمه إلى الدقيق والجليل ، خبير بمصالح خلقه ومنافعهم"[4].

وبذلك يتبين في هذا الموضع أيضا أن المراد بلطف الله عز وجل كلا المعنيين وهما الرفق والعلم بخفايا الأمور، وهو كذلك في قوله: { يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ } [لقمان16]. وقوله{ وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا} [الأحزاب 34]. وقوله{ اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَن يَشَاء وَهُوَ الْقَوِيُّ العَزِيزُ } [الشورى19]. وقوله { أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ } [الملك:14] [5].

وفي الختام أورد كلاما جامعا في المراد بلطف الله عز وجل للغزالي يبين فيه تمازج المرادين العلم بخفايا الأمور مع الرفق قال:" إنما يستحق هذا الاسم من يعلم دقائق المصالح وغوامضها، وما دق منها وما لطف، ثم يسلك في إيصالها إلى المستصلح سبيل الرفق دون العنف، فإذا اجتمع الرفق في الفعل واللطف في الإدراك تم معنى اللطف، ولا يتصور كمال ذلك في العلم والفعل إلا لله سبحانه وتعالى، فأما إحاطته بالدقائق والخفايا فلا يمكن تفصيل ذلك، بل الخفي مكشوف في علمه كالجلي من غير فرق، وأما رفقه في الأفعال ولطفه فيها فلا يدخل أيضا تحت الحصر إذ لا يعرف اللطف في الفعل إلا من عرف تفاصيل أفعاله، وعرف دقائق الرفق فيها، وبقدر اتساع المعرفة فيها تتسع المعرفة لمعنى اسم اللطيف" [6].

ثانياً: شبهة المعتزلة في لطف الله تعالى وردها.

يلجأ المعتزلة إلى تأويل النص القرآني إذا تعارض مع منهجهم العقلي المعتزلي، ومما أولته المعتزلة، صفات الله عز وجل الذاتية، مع أن غايتهم —حسب زعمهم- تنزيه الله عز وجل عن مشابهة المخلوقين إلا أن منهجهم مخالف لأصول الدين المجمع عليها من علماء الأمة لما فيه من تعطيل.

أما ما أثارته المعتزلة من شبه حول لطف الله تعالى فقد عبر عنه الزمخشري في كشافه: فعند قوله تعالى: {لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الأنعام: 103]. يقول جار الله الزمخشري:" وهو لِلُطف إدراكه

---

[1] انظر: الطبري، جامع البيان (16/ 623) بتصرف.

[2] البغوي معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود، المحقق: حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر – عثمان جمعة ضميرية – سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع ط4، 1417 هـ – 1997م (397/5).

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير(230/17).

[4] المراغي تفسير المراغي (136/17).

[5] سبقت دراسة الآيات الوارد فيها هذا الوصف باستقراء في المبحث الأول.

[6] الغزالي، المقصد الأسنى (ص:101).

للمدركات يدرك تلك الجواهر اللطيفة، التي لا يدركها مدرك وَهُوَ اللَّطِيفُ يلطف عن أن تدركه الأبصار، الْخَبِيرُ بكل لطيف فهو يدرك الأبصار، لا تلطف عن إدراكه وهذا من باب اللطف"[1].

فسر الزمخشري اللطف هنا على وفق المذهب الاعتزالي، الذي ينفي رؤية الله عز وجل في الآخرة فيقولون في قوله تعالى {لن تراني} أي على التأبيد، والزمخشري في هذه الآية من سورة الأنعام التي تتحدث عن استحالة إدراك البصر لله عز وجل في الدنيا، يحمل هذه الاستحالة على أنها في الدنيا والآخرة قال في موضع آخر" فقوله لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ نفى للرؤية فيما يستقبل"[2]. وعلة ذلك لطف الله فهو كما يقول الزمخشري يلطف عن أن تدركه الأبصار، فجعل اللطف دليل على نفي الرؤية. وأهل السنة على أن المقصود بنفي إدراك الأبصار له، عدم إحاطتها به سبحانه مع إثبات رؤيته في الآخرة للمؤمنين.

ففي الآية السابقة جعل اللطف دليل على توجهه الإعتزالي القائل بنفي رؤية الله تعالى على التأبيد في الدنيا والآخرة على حد سواء، كما سبق بيانه وبيان رد علماء السنة عليه. وللمعتزلة معنى خاص في لطف الله غير ما سبق، فقولهم في صفات الله تعالى تابع لأول أصل من أصولهم الخمسة وهو التوحيد، الذي يتضمن عندهم تنزيه الله تعالى المطلق! والقول بأن صفات الله تعالى عين ذاته، فهو مثلا عالم بذته لا أنه عالم بعلم! لاحتياج هذه الصفة الى محل مخصوص تقوم به، والمحل المخصوص يؤدي الى الجسمية والله منزه عنها[3]. ومما يتضمنه هذا الأصل تأويل الصفات الخبرية[4]، ويشمل هذا الأصل عندهم أمورا أخرى لا حاجة لذكرها[5]. ووفق ذلك فالله عندهم ذات بلا صفات.

لكن لطف الله تعالى له مفهوم خاص عندهم وهذا المفهوم تابع للأصل الثاني عندهم وهو العدل، الذي يعني أن جميع الأفعال الصادرة عن الله تعالى والمتعلقة بالإنسان المكلف إنما تكون بمقتضى الحكمة وعلى وجه المصلحة[6].

قال الزمخشري في لطف الله عند قوله تعالى{أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ} [الحج:63]. "لَطِيفٌ واصل علمه أو فضله إلى كل شيء، خَبِيرٌ بمصالح الخلق ومنافعهم"[7]. ففسر اللطف بأنه وصول علم الله وفضله إلى كل شيء. فالله عندهم عادل منح ألطافه عباده أجمعين فكلفهم تكاليف وبعث إليهم الأنبياء وشرع الشرائع ومهد الأحكام ونبه على الطريق الصواب، فمن علم أنه مؤمن يساعده على الإيمان أي يلطف به ومن صمم على الكفر فيمنعه ألطافه[8]. أي أنه أوصل إليهم مراده وبينه لهم وهذا مراد الزمخشري في تفسيره للآية.

ويوضع مرادهم من اللطف قول الجبائي:" فمن يعلم الباري تعالى من حاله أنه لو آمن من اللطف لكان ثوابه أقل لقلة مشقته، ولو آمن بلا لطف لكان ثوابه أكثر لكثرة مشقته. إنه لا يحسن منه أن يكلفه إل مع اللطف ويسوي بينه

---

[1] الزمخشري، الكشاف: (54/2).

[2] الزمخشري، الكشاف: (154/2).

[3] انظر القاضي عبد الجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة1996، القاهرة، ط3 (ص:542 و543).

[4] وهي الواردة في القرآن والسنة لأنها توهم التجسيم.

[5] انظر عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة (ص 149، 150).

[6] مذاهب الإسلاميين (56/1).

[7] الزمخشري، الكشاف (163/3).

[8] انظر الجويني مصطفى الصاوي، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف ط3، مكتبة الدراسات الأدبية، القاهرة. (ص: 124).

وبين من المعلوم من حاله أنه لا يفعل الطاعة على كل وجه، إلا مع اللطف ... إذ لو كلفه مع عدم اللطف لوجب أن يكون مستفسداً حاله غير مزيح لعلته[1]. وهم يقولون بوجوب هذا اللطف على الله" فكان يجب عليه اللطف سواء كان لطيفا في فريضة أو نافلة"[2].

ويستدلون على ذلك بقولهم: "إنه تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، وعلم أن في مقدوره ما لو فعل به لا ختار عنده الواجب، واجتنب القبيح فلا بد من أن يفعل به ذلك الفعل وإلا عاد بالنقص على غرضه"[3].

وسبب قولهم باللطف والألطاف هو قولهم بأن أفعال العباد مخلوقة لهم، لأن منها الخير والشر تنزيها لله من أن يكون خالقا للشر، وحتى يخرجوا من نسبة الضلال إلى الله تعالى جعلوا اللطف بالمؤمنين مرادف لهدايتهم، ومنع الألطاف عن الكافرين رديف إضلالهم وخذلانهم، ولنأخذ نموذج من كلام الزمخشري على ذلك فعند قوله تعالى: { وَما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} [إبراهيم:4]. يقول: "اللّه لا يضلّ إلا من يعلم أنه لن يؤمن، ولا يهدى إلا من يعلم أنه يؤمن. والمراد بالإضلال: التخلية ومنع الألطاف، وبالهداية: التوفيق واللطف، فكان ذلك كناية عن الكفر والإيمان وَهُوَ الْعَزِيزُ فلا يغلب على مشيئته الْحَكِيمُ فلا يخذل إلا أهل الخذلان ، ولا يلطف إلا بأهل اللطف"[4]. وعلماء السنة ردوا على المعتزلة في قولهم بلطف الله وفي أصولهم جميعاً، وبينوا أنه لا يوجب على الله شيء{ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ } [الأنبياء: 23]. وقد تعقب أحمد بن المنير السكندري الزمخشري وبين اعتزالياته ورد عليها. ففي مسألة خلق أفعال العباد قال أحمد السكندري رحمه اللَّه: "جرى على سنة السببية في اعتقاد أن الاشراك باللَّه وأن الإضلال من جملة المخلوقات الخارجة عن عدد مخلوقاته عز وجل، بل من مخلوقات العبد لنفسه على زعم هذه الطائفة – تعالى اللَّه عما يقول الظالمون علواً كبيراً – وانظر إلى ضيق الخناق، فغلبة الحكايات لإطلاقات المشايخ فرتب عليها حقائق العقائد، وهذا من ارتكاب الهوى واقتحام الهلكة. وما أشنع تصريحه بأن اللَّه سبب الإضلال! لا خالقه، كما أن السلة سبب في وضع القيود في رجلي المحبوس، وإسناد الفعل للَّه عز وجل مجاز لا حقيقة، كما أن إسناد الفعل إلى البلد كذلك! يا له من تمثيل صار به مثلة، وتنظير صار به حائداً عن النظر الصحيح، مردود على التفصيل والجملة"[5].

وبذلك يتضح مقصود المعتزلة في لطف الله تعالى وشبهتهم في ذلك والرد عليهم، ويستبين أن تأويلهم مغاير لتفسير علماء السنة.

المطلب الثاني: لطف الله عز وجل بالأنبياء عليهم السلام.

فلطف الله بالأنبياء بأن اختارهم بأعيانهم لحمل رسالة الإسلام {إن الدين عند الله الإسلام} [آل عمران: 19]. وهذا اللطف يتمثل بعلمه سبحانه بقلوب خلقه، ومن يصلح منهم لحمل رسالته إلى باقي خلقه، وهو رفق منه بهم أن

---

[1] الشهرستاني محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة – بيروت، 1404 (43/1).

[2] عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة (ص: 301).

[3] عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة (ص: 531).

[4] الزمخشري، الكشاف (539/2).

[5] السكندري، الانتصاف على هامش الكشاف (118/1).

اختارهم لهذه الكرامة، ومع أن الله عز وجل متم نوره ولو كره الكافرون، فقد جعل طريقة إيصال العلم به، الإقناع والحجة وهذه مهمة الرسل عليهم السلام.

ولنأخذ مشاهد من لطف الله تعالى بأنبيائه. سبق القول بأن اللطف ناشئ مع نشأة الكون وفي هذا دلالة على أنه لازم للإنسان بالقوة والفعل، وفي المراحل التي خلق الله فيها آدم عليه السلم ومراحل خلق الإنسان يتجلى لنا لطف الله عز وجل، فهو العالم بهذه المراحل والرفيق بإتمامها. ولما أسكن الله عز وجل آدم الجنة وابتلاه بالشجرة فعصى وغوى، تجلى لطف الله عز وجل من وجوه **الأول**: أنه سبحانه عالم بخفايا الأمور فهو الذي ركب آدم وهو أعلم به، ولما جعل له التخيير، وغلبةُ الهوى والشيطان، كان ذلك حجة عليه ومع أن الله علمه سابق الحوادث، إلا أنه جعل هذه الأسباب إذ اقتضت حكمته ذلك، فلا شيء يحصل إلا بسبب ولو أراد أن يُهبط آدم ابتداء دون أن يبين له علة لكان فلا يسأل عما يفعل، وما كان له حجة على الله تعالى وهنا يتجلى لنا لطف الله تعالى ورفقه بآدم وبالإنسان في كل شأنه.

الوجه الثاني: لما عصى آدم وغوى وأنزله الله عز وجل إلى الأرض لم يتركه ربه عز وجل لأنه لطيف به { ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى } [الأنبياء:122]. ومن لطفه به أنه هيأه لأن يكون صالحا لعمارة الأرض .

وهذا نبي الله إبراهيم الذي ما عبد الأصنام قط، وأخذ يستدل بالمشاهدات على خالقها طالبا الهداية، فيجيئه لطف الله بالهداية مع النبوة والرسالة، ويدعو قومه فلا يؤمنون، فيحطم أصنامهم ليحرك فيهم العقول، لكنهم يجمعون على أن يعاقبوه {قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانْصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ} [الأنبياء:68]. وهنا لطف رب العالمين بنبيه الكريم {وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ} [الأنبياء:70]. عالم خفايا الأمور يجعل من فعل الجاحدين المعاندين آية لهم، فهؤلاء أضرموا نارا عظيمة فلما تأججت واشتعلت قالا اقذفوه فيها! لتكون عقوبته على تحطيمه الأصنام ولنتخلص مما جاءنا به، لكن لطف الله سابق وقدرته نافذة وعلمه محيط، فكانت النار أرحم به من قومه! بأمر ربها {قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ} [الأنبياء:69]. من يتصرف بالنار لتكون على نقيضها، ثم على حالة وسط حتى لا يتأذى إبراهيم إنه اللطيف الخبير. ثم يمتد لطف الله له حتى يرزقه البنين الذي طال شوقه لهم، فجاء إسماعيل وإسحاق ليكون أبا الأنبياء عليه وعليهم أفضل الصلاة وأتم التسليم.

وهذا لطف الله بموسى عليه السلام، الذي يعجب لها كل أحد! طفل مهدد بالقتل من جبار الأرض المتغطرس! فيكون مأمنه أن يلقى في البحر وحيدا بين أمواجها، الأم عندما تخاف على ولدها تضمه وتلصقه إلى صدرها لكن أم موسى لم تفعل ذلك! أم موسى لما خافت عليه ألقته وأين ألقته، في يم عات الأمواج، أليست رحيمة بولدها! أن لطف الله نالها ونال ولدها ليتولى هو رعايته، فجعل اليم حضنه الدافئ، ثم جعل من يريد قتله أبا له وزوجته أماً، وأعاده إلى أمه لتكون مرضعته هذا لطف الله العليم بخفايا الأمور، وهذا لطف الله الرفيق بعباده، الموصل إليهم رحائمه برفق وأي رفق سبحانه. { فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلاَ تَحْزَنْ } [طه:40]. " يقول تعالى ذكره: فرددناك إلى أمك بعد ما صرت في أيدي آل فرعون، كيما تقرّ عينها بسلامتك ونجاتك من القتل والغرق في اليم، وكيلا تحزن عليك من الخوف من فرعون عليك أن يقتلك... وردّه الله إلى أمه كي تقرّ عينها، ولا تحزن، فبلغ لطف الله لها وله، أن ردّ عليها ولدها وعطف عليها نفع فرعون وأهل بيته مع الأمنة من القتل، الذي يتخوف على غيره، فكأنهم كانوا من أهل بيت فرعون في الأمان والسعة،

فكان على فرش فرعون وسروه"[1]. ثم امتدت رعاية الله لموسى حتى كان نبيا، وهي من أروع القصص القرآنية في بيان لطف الله، فلا يستغن عنها متدبر لكن المقام بها وبما تقدم في بيان المقصود كفاية.

ولنأخذ صورة أخرى، يونس عليه السلام الذي سماه الله في أحد آياته ذي النون، والنون صفة جمال في الوجه، عندما ذهب مغاضبا من كفر قومه وجحودهم، فسار في عرض البحر فكان لقمة لأحد حيتانه العظام، {فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ} [الصافات :142]. ولنقف مع هذا المشهد! إنسان في بطن حوت ما ظنكم به! لقمة سائغة هنا يستبين لطف الله عز وجل مالك الملك أمر كل شيء بيده فكان بطن الحوت له منزلا ونزلا قال الله تعالى{ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ* لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ * فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ * وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ * وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ * فَآمَنُوا فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ} [الصافات : 143- 148]. ثم شاء الله تعالى أن يخرجه من بطنه سالما، ليعلم فضل الله عليه وعلى العالمين وقدرته وتمكنه من الكافرين من قومه، فأراد الله أن يعلمه كل ذلك بالمعاينة، مع تمام الرفق. فهذه صورة عظيمة من رفق الله تعالى بنبيه يونس عليه السلام.

ونختم بخاتم المرسلين وخاتمهم الذي امتد لطف الله له وهو في بطن أمه فهيأ الدنيا لاستقباله فرحا به، كيف لا وهو الرحمة المهداة وشفيع العالمين والثقلين بل شفيع الكون كله، ففي سيرة حياته عليه السلام ظلال لطف الله به، وبمن يقترب منه كرامة له عليه الصلاة والسلام، ومن تمام لطف الله به أن رفع ذكره مع ذكره { وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ } [الشرح:4]. وجعل رسالته خالدة وأنزل عليه معجزة خالدة، وهي كلام رب العالمين، وجعله شفيعا للناس يوم القيامة، فهذه إطلاله على لطف الله تعالى بنبيه محمد ﷺ، بعلمه بخفايا الأمور المسبب أسبابها الذي يوصل علمه ورحماته الى خلقه برفق.

المطلب الثالث: لطف الله تعالى بالعالمين.

أولا: لطفه بالكائنات: إن لطفه عز وجل بلغ كل الكائنات في هذا الوجود، ففي عالم الأرض يبين النبي ﷺ لطف الله تعالى بالبهائم فيقول: ((وَلَوْلا الْبَهَائِمُ لَمْ يُمْطَرُوا))[2] والمطر رحمة الله، وبه الحياة فالبهائم استحقت هذه الرحمة قبل الإنسان للزومها ما كلفت به، وها هو الرسول ﷺ يوصينا بالأشجار، بل أن الله تعالى يوصينا بأن نكون رحماء في مشيتنا على الأرض لطفا بها، فسبحان من بلغت ألطافه كل شيء، ويوصينا النبي ﷺ بأن نتلطف مع الحيوانات في كل الشؤون حتى عندما نريد ذبحها ((وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح وليحد أحدكم شفرته فليرح ذبيحته))[3] بل يرتب الحساب المستوجب للعقاب على قتلها عبثا، قال عليه السلام ((من قتل عصفورا عبثا، عج إلى الله يوم القيامة يقول: يا رب ان فلانا قتلني عبثا ولم يقتلني منفعة)) [4].

---

[1] الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م (305/18).

[2] ابن ماجه محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت ، رقم الحديث: 4019 (1332/2).

[3] مسلم، الجامع الصحيح، باب: الأمر بإحسان الذبح والقتل، حديث رقم: 5167 (72/6). سنن أبي داود باب النهي عن تصبير البهائم والرفق بها(58/3/رقم 2817).

[4] صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (ت: 354هـ) ترتيب: علي بن بلبان بن عبد الله، علاء الدين الفارسي، المنعوت بالأمير(ت: 739هـ) مؤسسة الرسالة، باب ذكر الزجر عن ذبح المرء شيئا من الطيور عبثا دون القصد في الانتفاع به (13 /5794/214).

ثانيا: **لطفه بالكافرين**: ولا ينقطع لطف الله حتى عن المعلنين له العداوة؛ الذين بخلقه لهم وجدوا ثم عبدوا غيره كبرا وغرورا، ومن صور لطفه بهم أن تركهم على أرضه لحكمة يعلمها العالم بخفايا الأمور، فهم رموز الشر في الأرض مع إبليس، وبهم يتميز الخير ويبقى له صوله وجولة، ثم إنهم يعصونه ويرزقهم ويتمتعون بخيراته في أرضه، هذا لأنه رفيق بهم عليم، ونحن يخفى علينا علمه وسبب لطفه، فلعلهم يسلمون، أو يكون من ذرياتهم موحدون، هكذا اقتضت حكمته أن يكون رفيقا بالكافرين، حتى يعمر الكون فعبادة الله في هذا الكون مرتبطة بعمارته ونمائه.

المطلب الرابع: لطف الله تعالى بالمؤمنين.

إذا كان لطف الله بلغ الجمادات والحيوانات ومن هم أضل منها وهم الكافرون، فما بالها لا تبلغ المؤمنين الطائعين والمقصرين. فلطفه بالطائعين أن يسخر لهم الكون فيكونوا آمرين مطاعين ((وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطُشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي لأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لأُعِيذَنَّهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ))[1].

ولطفه بالعاصين بأن يعرض عليهم في كل وقت نفائح الهداية، ليعودوا تائبين ومستغفرين فمهما عادوا للمعصية ورجعوا وجدوا رحمة واستقبالا منه سبحانه، هذا لأن الله رفيق عليم بإيصال علمه إلى كل أحد، ولو شاء الله أن لا يعاملنا بلطفه فيؤاخذنا بما نكسب لفعل بنا كما يقول سبحانه {وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا} [فاطر:45]. ويدعو المخالفين مهما بلغ بهم العصيان إلى التوبة والغفران، فالله لطيف بعباده يعلم دقائق أحوالهم لا يخفى عليه شيء مما في صدورهم {أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللطِيفُ الْخَبِيرُ} [الملك :14].

يعامل المؤمنين بعطف ورأفة وإحسان، وهو الذي يسر لهم أمورهم ويستجيب دعائهم، فهو المحسن إليهم في خفاء وستر من حيث لا يعلمون، نعمه سابغة ظاهرة لا ينكرها إلا الجاحدون، وهو الذي يرزقهم بفضله من حيث لا يحتسبون: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ} [الحج:63]. {اللهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ} [الشورى:19]. كما أنه يحاسب المؤمنين حسابا يسيرا بفضله ورحمته، ويحاسب غيرهم من المخالفين وفق عدله وحكمته. لأن الدنيا خلقت للابتلاء، أما الآخرة فهي دار الحساب الجزاء، حيث يكشف فيها الغطاء ويرفع فيها الحجاب، ويلطف الله بالموحدين عند الحساب، وقد بين الله للغافلين في الكتاب ما فيه عبرة لذوي القلوب والألباب { لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ} [قّ:22]. وفي شأن الموحدين المؤمنين قال تعالى عن لطفه وإكرامه وإحسانه وإنعامه: { وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} [القيامة:22-23].

المبحث الثالث: اللطف في شرع الله تعالى من خلال بيان القرآن.

المطلب الأول: اللطف أمرٌ شرعي.

---

[1] البخاري الصحيح ، باب التواضع (6501 ، 8/ 131.)

تمهيد: المنهج العام في خطاب القرآن والسنة جاء في تمام اللطف، وآيات الكتاب العزيز وأحاديث النبي ﷺ جاءت حاضَّة المكلفين على التزام ذلك وأنه من محاب الله عز وجل، ولنأخذ نماذج من كلا المصدرين العظيمين، فأما ما جاء في القرآن الكريم: فظاهر القرآن على أن الله عز وجل لطيف بذاته، أي أن اللطف صفة ذاتية له {وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الملك:14]. وكذلك نص على أن اللطف صفة فعلية له فهو سبحانه لطيف بعباده فقال:{ اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَن يَشَاء وَهُوَ الْقَوِيُّ العَزِيزُ } [الشورى: 19]. فهذا نص على لطفه بالكون كله، لأنهم أجمعين عباده فهو لطيف بكل من في هذا الكون قال عليه الصلاة والسلام: ((إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمَّا خَلَقَ الْخَلْقَ كَتَبَ بِيَدِهِ عَلَى نَفْسِهِ: إِنَّ رَحْمَتِي تَغْلِبُ غَضَبِي)) [1]. وأمر عباده بأن يتلطفوا مع أنفسهم ومع من يتعاملون، حيث جاءت هذه الأوامر في سياقات مختلفة، وإن لم يأت بها لفظ اللطف مباشرة، فأمرهم بالتلطف في الدعوة إلى عبادته، وهو علة وجود الثقلين، فإذا كان اللطف داخلا في علة الوجود كان داخلا في كل شيء؛ لأن أحوال الخلق جميعا لا تخرج عن كونهم عباد للهجل وعز، وإن لم تكن عبادة محضة، ومما جاء فيه نص التلطف مع الوالدين، حتى مع الخصوم قال: {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ} [العنكبوت:46].

ثم إن الخطاب القرآني لطيف فجاء بكل صنوف اللطف مع من يخاطبه، ومن لطف الخطاب في القرآن الكريم ما ورد فيه من كنايات فمثلا: قوله تعالى { هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ} قال الراغب: "جعل اللباس كناية عن الزوج لكونه سترا لنفسه ولزوجه أن يظهر منهما سوء، كما أن اللباس ستر عنه أن يبدو منه السوء"[2]. ففي هذا التعبير القرآني ما فيه من اللطافة والأدب وسمو التصوير لما بين الرجل وزوجه من شدة الاتصال والمودة واستتار كل واحد منهما بصاحبه.

وقوله عز وجل: {أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ} [المائدة:6]. والغائط من الغيط. وهو المكان المنخفض من الأرض. وهو هنا كناية عن الحدث لأن العادة جرت على أن من يريد الحدث يذهب إلى ذلك المكان المنخفض ليتوارى عن أعين الناس"[3] فجاءت الكناية في التعبير القرآني من تمام اللطف في الخطاب، تنبيها للناس إلى انتقاء الألفاظ.

ولنأخذ نماذج من هذه النصوص التي تأمر باللطف بمعنى الرفق.

أولا: ما جاء في الدعوة الى الحق الذي لأجله وجد الخلق قال سبحانه: { ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ} [النحل: 125]. هذا أمر للنبي ﷺ ولكل مؤمن أن تتمثل نفسه اللطف، ليكون ناطقا بكل حكمة ولفظ حسن، "أي الخطابياتِ المقنعةِ والعِبر النافعةِ على وجه لا يخفى عليهم أنك تناصحهم وتقصِد ما ينفعهم، فالأولى لدعوة خواصِّ الأمةِ الطالبين للحقائق والثانيةُ لدعوة عوامِّهم، ويجوز أن يكون المرادُ بهما القرآنَ المجيد فإنه جامعٌ لكلا الوصفين [وجادلهم] أي ناظِرْ معانديهم بالتي هِىَ أَحْسَنُ، بالطريقة التي هي أحسنُ طرقِ المناظرةِ والمجادلة، من الرفق واللينِ واختيار الوجهِ الأيسرِ، واستعمالِ المقدّمات المشهورةِ، تسكيناً لشغَبهم وإطفاءً لِلَهبهم، كما فعله الخليلُ عليه السلام"[4].

---

[1] ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمَّد كامل قره بللي - عَبد اللّطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية ط1، 1430 هـ - 2009 م (4295، 5 /353).

[2] الراغب الأصفهاني المفردات في غريب القرآن (ص:734).

[3] التفسير الوسيط (159/3).

[4] تفسير أبي السعود، دار إحياء التراث العربي1970، بيروت (151/5).

ثانياً: ما جاء في معاملة الوالدين الذين هم سبب الوجود لكل مولود: قال تعالى{ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا*وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا} [الإسراء:24]. أي أمر باللطف مع الوالدين أرق من هذا الوصف، وأي مراعاة إلهية لنفوس الوالدين عندما يكونا في أمس الحاجة للطف التعامل. والمعنى:" ليناً لطيفاً أحسن ما يمكن التعبير عنه من لطف القول وكرامته مع التأدب والحياء والاحتشام"[1].

ثالثا: ما جاء في التعامل مع مخلوقات الله الأخرى: قال عز وجل {وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا} [الفرقان: 63]. يراعون حتى الأرض في مشيتهم فهم لطف ورفق يمشي على الأرض. "أي بسكينة وتواضع وهونا مصدر وصف به، أي يمشون هينين ليني الجانب من غير فظاظة أو مشيا هينا"[2].

رابعا: ما جاء في معامله المؤمنين لبعضهم: قوله عز وجل {وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ*وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ} [فصلت:34-35]. "أي ادفع يا محمد بحلمك جهل من جهل عليك، وبعفوك عمن أساء إليك إساءة المسيء، وبصبرك عليهم مكروه ما تجد منهم، ويلقاك من قِبلهم.. فيصير المسيء إليك الذي بينك وبينه عداوة، كأنه من ملاطفته إياك وبرّه لك، وليّ لك من بني أعمامك، قريب النسب بك"[3]. وما جاء عن النبي ﷺ سواء من صفته أو فعله أو قوله كثير، قالت عائشة رضي الله عنها كان خلقه القرآن، كان سهلا لينا يجمع مع هذا اللطف القوة في الحق، وجاء عنه أنه ما ضرب امرأة ولا خادما ولا شيئاً قط، بل إنه قال إن سبب بعثته عليه السلام لهذه الصفة التي منها كل خلق حسن فقال: ((إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق))[4]. قال عنه الله عز وجل مادحا {بالمؤمنين رؤف رحيم} [التوبة:128]. ولقد حض على اللطف والتلطف في كل ما أمر به فجاء عنه في عموم ذلك الأمر ((أرحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء))[5]. ((والراحمون يرحمهم الله))[6]. و((ما كان الرفق في شيء إلا زانه وما نزع من شيء إلا شانه))[7]. ثم لعظم مقصد الشرع من هذه الصفة، جعلت سببا لنيل أعلى الدرجات وسبيلا إلى أعظم المنازل ولنيل حب النبي ﷺ، ولقربه قال عليه السلام ((ألا أخبركم بأحبكم إلي وأقربكم مني قالوا بلى يا رسول الله قال أحاسنكم أخلاقا الموطؤن أكنافهم الذين يألفون ويؤلفون ثم قال الا أخبركم بأبغضكم إلي وأبعدكم مني قالوا بلى يا رسول الله قال الثرثارون المتشدقون المتفيهقون قالوا يا

---

(1) الشوكاني، فتح القدير (297/4).

(2) أبو السعود، تفسير أبي السعود (228/6).

(3) الطبري، جامع البيان (471/21).

(4) البزار أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، مسند البزار، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة الطبعة : الأولى ، (بدأت 1988م ، وانتهت 2009م) رقم: 8949 (364/5).

(5) الترمذي محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي، الجامع الصحيح سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي – بيروت تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، باب رحمة المسلمين رقم: 1924 (323/4).

(6) النيسابوري محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم، المستدرك على الصحيحين تحقيق : مصطفى عبد القادر عطا دار الكتب العلمية – بيروت ط1، 1411 – 1990، كتاب البر والصلة رقم: 7274 (175/4).

(7) البُستي محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، (ت: 354هـ) صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان المحقق: شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة – بيروت ط2، 1414 - 1993 رقم: 551 (311/2).

رسول الله قد عرفنا الثرثارون المتشدقون فما المتفيهقون قال المتكبرون)) [1]. وجعلت مضمار سباق للفوز بأعلى الجنة فقد أوصى النبي عليه الصلاة والسلام بحسن الخلق وتزعم بيتا فِي أَعْلَى الْجَنَّةِ لِمَنْ حَسَّنَ خُلُقَهُ [2]. وهل يحسن الخلق إلا إذا لطفت النفس ورقت، فالله عز وجل يريد المؤمن نور يمشي على الأرض، لا يتطرق الأذى منه لأحد حتى للأرض التي يمشي عليها، حتى عندما ينفذ أمر الله في المقصر يقول عليه السلام ((فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ)) [3].

المطلب الثاني: اللطف في فرض الأحكام.

إن الأوامر الشرعية لا تفيد الوجوب على الإطلاق، فربما أفادت الندب والاستحباب، هذا لأن الكريم المنان لم يكلف المكلفين فوق الطاقة والوسع {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا} [الطلاق:7]. و{وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج:78]. وهذا من لطفه أيضاً، والناس طبائع وبيئات. فليس المدني كالحضري وهما ليسا كالبدوي، فلكل أسلوب في التعامل، ولكل طاقة في التحمل، وليسوا بدرجة واحدة في التدبر. هذا لأن الجنة درجات وأعلى الجنة درجات، والناس ليسوا في استحقاق فضل الله ورحمته سواء، اللهم بلغنا أعلا منازل جنتك بحبنا لك ولعبدك ورسولك ﷺ، وبلطفنا مع خلقك وكونك. فمن لطف حسه وانحاز إلى الروح مبتعدا عن ثخن الجسد، أدرك من كلام الله عز وجل وكلام ورسوله ﷺ ما خفي على عامة الخلق.

وقد تبين فيما سبق أن اللطف قائم مع نشأة هذا الكون ثم هو مقصد شرعي، لذلك جاء البناء الشرعي ككل مراعيا لهذا الأمر، ثم جاء التشريع الإسلامي في غاية اللطف والتلطف بالمخاطب بهذا الشرع، فلم يأت الإلزام بالأحكام أمرا قاطعا مبتوتا من ساعته بل جاء مراعيا لما ركبت عليه نفوس المخاطبين به من الأنس بالمألوف والركون إليه، والفزع من المفاجئة والفرار منها، فالإنسان يحتاج إلى التهيئة لكل أمر، حتى ترتاضه نفسه وتعتاده، وبذلك جاء التشريع آمرا، ووفقه جاءت أحكامه. قال ابن العربي: "اعلموا وفقكم الله تعالى أنا قد بينا أن الشرع لم يأت دفعة، ولا وقع البيان في تفصيله في حالة واحدة؛ وإنما جاء نجوما وشذر شذورا لمصلحة عامة وحكمة بالغة"[4]. "فمراعاة المصلحة أيضا سر التدرج في التشريع داخل شريعة الإسلام"[5]. وسنن الله عز وجل في الكون جارية على هذا الأصل العظيم، فالتدرج في خلقه عز وجل للوجود، حكمة لا يعلم حقيقتها إلا هو، لكنا نتلمس آثارها ومما يلزمه التدرج في خلق الكون وهو من لطفه عز وجل، لذلك لا عجب في أن تأتي الأحكام من الشارع الحكيم في غاية اللطف مراعية لتركيبة نفس المخاطب التي ركبها الباري عز وجل وجبلها على اللطف، هذه النفس التي تحب الركون والثبات، وتنفر من التغيير فلا تؤاتيها المفاجئة، ولا يكون الأمر لها بالتحول مباغتة، إذ لا بد من تهيئتها، وهذا ما تختص به صفة اللطف، التي تدق فتغوص في نفوس الآخرين، لتعلم من حالها مالا يمكن علمه إلا بها، فتأتي بالأوامر والنواهي مراعية لها، ولما جبلت عليه ونشأت "فإن

---

[1] الصنعاني أبو بكر عبد الرزاق بن همام، مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت ط2، 1403هـ (144/11/رقم20153).

[2] أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود دار الكتاب العربي . بيروت، باب في حسن الخلق (400/4/رقم 4802).

[3] البخاري، الجامع الصحيح (65/1/رقم220).

[4] ابن العربي، أحكام القرآن (279/2).

[5] محمد بولوز، تربية ملكة الاجتهاد من خلال بداية المجتهد لابن رشد، إشراف: الدكتور أحمد البوشيخي [بحث لنيل دكتوراة في الدراسات الإسلامية] (480/2).

الشارع الحكيم يراعي مصالح عباده، فلو أنزل الأحكام بَاتَّةً على الوجه الذي تستقر عليه، دون تدرج ومرور بتلك المراحل، لكان ذلك أدعى لعدم الاستجابة، فكان من لطفه وحكمته أن ينزل الأحكام متدرجة"[1].

أما في حق الباري سبحانه ف{ليس كمثله شيء وهو السميع البصير} فهو عالم عليم{ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير} فبعلمه سبحانه قضى أن يكون لطيفا بعباده{الله لطيف بعباده} "وإن منهج التدرج في التشريع يفيد مراعاة موازنة التأثير والتأثر، وعدم التشدد عندما يؤتى بأحكام تقتضي ترك الأمور المعتادة المألوفة، التي تركت آثارًا عميقة في الحياة الفردية والاجتماعية، كما يفيد ذلك أيضا عندما توضع أحكام تكليفية إيجابية جديدة، ومع ذلك فإن المرحلة النهائية لمنهج التدرج تتجلى في وضع الحكم المطلوب تأسيسه بدون انتقاص أو تنازل عن المبدأ"[2]. "وبهذه الصورة والكيفية تكون السلسلة التشريعية في الإسلام، حائزة على طابع يراعي هذه الموازنة بدقة وحساسية"[3]. مع ملاحظة "أن الإلزام الذي يلتزم به الإنسان من قبل الله عز وجل، جاء وفق طبيعة الإنسان مطابقا لنفسه وجبلته متمشياً مع اختياره وإرادته فليس فيه إكراه ولا عنت ولا مشقة بل إنه من عوامل تشريف الإنسان وتكريمه على سائر المخلوقات" [4].

أما ما يتعلق فيما قصدت بيانه وهو لطف الجبار في فرض الأحكام، وإلزام المكلف بها من خلال بيان الكتاب العزيز، فهذا مما يضيق له المقام، والغرض هنا التمثيل لا الاستقراء والبيان.

ولنأخذ نماذج على هذا الأمر في فرض أحكام الشريعة ليرى عظم هذا الدين في مراعاة النفوس.

أولاً: لطف الشارع الحكيم في التَّدرُّجُ في تبليغ أحكام الدين: كما في قصَّةِ معاذِ بنِ جبلٍ رضي الله عنه حينَ بعثهُ النَّبيُّ ﷺ إلى اليمنِ، قالَ لهُ: {إنَّكَ تقدُمُ على قومٍ أهْلِ كتابٍ، فليَكُنْ أوَّلَ ما تدْعُوهُم إليه عبادَةُ الله عزَّ وجلَّ، فإذا عرفُوا اللهَ فأخبِرْهُم أنَّ الله فرض عليهِمْ خمسَ صلواتٍ في يومِهِم وليْلَتِهِم، فإذا فعلُوا فأخبرهُمْ أنَّ الله قدْ فرضَ عليهِم زكاةً تُؤخذُ من أغنيائِهِمْ فترَدُّ على فُقرائِهِم، فإذا أطَاعُوا بها فخُذْ منهُم وتوقَّ كرائمَ أمْوالِهِمْ} [5].

ثانياً: لطف الشارع الحكيم في فرض الصلاة والزكاة والصوم كعبادات مخصوصة على الخلق: ففيما يتعلق بفرضها، فإن الله عز وجل لم يفرضها على عباده من بداية الدعوة وفجر الإسلام، ثم إنه عز وجل لم يفرضها عليهم دفعة واحدة، لكن من لطفه عز وجل فرضها عليهم مرة بعد أخرى، فهذه الصلاة التي هي عمود الدين لم تفرض إلا قبيل الهجرة بسنة ونصف[6]، ثم إنها فرضت خمسين صلاة، فكانت بلطف الله تعالى بنبيه وبأمته خمس[7]، وتأخر فرض الزكاة

---

[1] الشنقيطي محمد الحسن الددو، شرح الورقات في أصول الفقه (16/4).

[2] انظر مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة : تصدر عن منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة وقد صدرت في 13 عددا ، ومجموع المجلدات للأعداد: أربعون مجلدا (2714/5).

[3] انظر الأمثلة متعلقة بتطبيق منهج التدرج في التشريع الإسلامي: بهنسي (أحمد فتحي) السياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية ، مطابع دار الشروق (بيروت والقاهرة)، 1983م، (ص: 29-50).

[4] انظر محمد الشافعي، المسئولية والجزاء (ص: 20).

[5] [متفقٌ عليه].خ: بدء الوحي (147/2) م: الدعاء الى الشهادتين (38/1).

[6] انظر ابن حزم الأندلسي أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط1 (1،63/1404).

[7] انظر محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت: 1250هـ)، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية ، دمشق -كفر بطنا قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور دار الكتاب العربي ط1، 1419هـ - 1999م (56/2).

عنها بثلاث سنوات ونصف حيث فرضت الزكاة في السنة الثانية من الهجرة[1] "وفرض الله الصيام في السنة الثانية إجماعاً، فصام النبي ﷺ تسع رمضانات إجماعاً، وفرض أولاً على التخيير بين الصيام والإطعام؛ والحكمة من فرضه على التخيير التدرج في التشريع؛ ليكون أسهل في القبول"[2]. وهذا كما قال عزَّ وجلَّ{ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آَمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ } [النحل: 102].

ثالثا: لطف الشارع الحكيم في فرض حكم تحريم الخمر: فيما يتعلق بتحريم الخمر نجد كرم الله عز وجل ولطفه متجليا رعاية لإلف الناس ومسايرة للنفس التي جبلت على الضعف فاحتاجت مع هذا الضعف لمزيد اللطف وهذا ما كان من جود الله تعالى الذي لو أمرهم لأطاعوا ولو شق عليهم ذلك، {إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ } [النور:51]. ومع ذلك كان متلطفاً بهم كيف لا وهو أعلم بهم، وبما يصلحهم ولا يعطبهم، لم يرد وهو اللطيف أن ينتزعهم انتزاعاً عن إلفهم حتى لا تستوحش نفوسهم، بل ينقلهم انتقالا، دون أن تفزع نفوسهم من وحشة مخالفة الإلف والعادة هذا هو منهج الله عز وجل وهو عين منهج رسوله الكريم ﷺ {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ} [النور:**44**]. فتحريم الخمر أخذ أطوارًا متعددة حتى حرم تحريمًا نهائيًا، بقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ}" [المائدة: 90]. كانت الخمر في العهد المكي مباحة لهم فكان المسلمون يشربونها، مع أنها عند الله محرمة لا تحل للمؤمنين "فلا يدخل الجنة مدمن خمر"[3]. ومع ذلك لم يأت أمر تحريمها صفعة على وجوه من يشربها من المؤمنين، وطيلة العهد المكي بقوا يشربونها، إلا كبار الصحابة الذين استشعروا تحريمها من قوله تعالى{ وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ } [النحل: 67]. هذه الآية نزلت قبل أن تحرم الخمر، لكنها بأسلوب المقابلة لها مع الرزق الحسن توحي بتحريمها وأن التحريم سينزل تباعا، فأي لطف في النفوس يعادل هذا اللطف {ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ} [الأنعام:1] لا حول ولا قوة إلا بالله. فعنْ عائشةَ رضي الله عنهَا وهي تذْكُرُ نُزُول القُرآن قالتْ: "إنَّما نزلَ أوَّل ما نزلَ منهُ سُورةٌ من المفصَّلِ فيها ذِكرُ الجنَّةِ والنَّارِ، حتَّى إذا ثابَ النَّاسُ إلى الإسلامِ نزلَ الحلالُ والحرامُ، ولو نزَلَ أوَّل شيءٍ: لا تشْربُوا الخمرَ لقالُوا: لا نَدَعُ الخمرَ أبدًا، ولوْ نزلَ: ولا تزْنُوا لقالوا: لا ندَعُ الزِّنا أبدًا"[4]. "فلما كانت الهجرة إلى المدينة بدأ الحق سبحانه بالتنفير منها بطريق المقارنة بين شيئين: شيء فيها نفع ضئيل وشيء فيه ضرر جسيم. وقد أدرك بعض الصحابة شيئا من ضررها، فكانوا يتوقعون تحريمها...، حتى أنزل الله قوله سبحانه { إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ }[المائدة:90]. إلى قوله { فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ } فقال عمر:

---

[1] انظر ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم: [700 -774 هـ] المحقق: سامي بن محمد سلامة: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ - 1999 م (3 /238).

[2] العثيمين محمد بن صالح بن محمد (ت : 1421هـ)، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، ط1، 1422 - 1428 هـ (298/6).

[3] النسائي أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، المجتبى من السنن، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط2، 1406 - 1986 (318/8/رقم5672).

[4] أخرجه البخاريُّ، الصحيح كتاب بدء الوحي(4993/228/6).

انتهينا ربنا انتهينا"[1]."وفي تحريم الخمر بهذا الترتيب حكمة بليغة، وذلك أن القوم ألفوا شرب الخمر وأصبحت جزءا من حياتهم، فلو حرمت عليهم دفعة واحدة لشق ذلك على نفوسهم، فإنه من الصعب جدا أن يتركوا شرابا طالما عاقروه وشبوا عليه وشابوا، فلو أمروا بترك الخمر أول مرة لكان ذلك صادا للكثير من المدمنين عليها عن الإسلام، بل عن النظر الصحيح المؤدي إلى الاهتداء به"[2].

رابعاً: لطف الشارع الحكيم في التدرج في فرض تحريم الربا: فقد مر بأربعة مراحل وقد أحسن الشيخ الزحيلي عرضها فقال: أولها تقبيح فعل اليهود الذين يأكلون الربا والتشنيع عليهم، في قوله تعالى: { سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ...} [المائدة:42]. وقوله سبحانه: {فبظلمٍ من الذين هادُوا حرمنا عليهم طيبات أحلَّت لهم، وبصدِّهم عن سبيل الله كثيراً. وأخذهم الربا وقد نهوا عنه، وأكلهم أموال الناس بالباطل، وأعتدنا للكافرين منهم عذاباً أليماً} [النساء:159-160].

ثانيها: التفرقة بين الربا والزكاة في قوله تعالى: {وما آتيتم من رباً ليربو في أموال الناس، فلا يربو عند الله، وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله، فأولئك هم المضعفون } [الروم:39]. ثالثهما: التنديد بفعل العرب المشركين في الجاهلية ونهي المؤمنين عن محاكاة فعلهم بقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة} [آل عمران:130]. والنهي ليس مقصوراً على حالة المضاعفة، وإنما هذا قيد لبيان الواقع، وتقبيح الوضع القائم الشائع بين العرب حينما يقرض أحدهم لآخر قرضاً لمدة، ثم يحل أجل القرض ويعجز المدين المقترض عن وفاء دينه، فيقول له المقرض الدائن: إما أن تقضي أو تربي فيزيد له في الأجل مقابل الزيادة في الربا.

رابعها: تحريم الربا تحريماً قطعياً ووصف المرابين بالتعرض لحرب الله ورسوله، في قوله تعالى: {الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبّطه الشيطانُ من المسّ، ذلك بأنهم قالوا: إنما البيع مثل الربا، وأحلَّ اللهُ البيعَ، وحرَّم الرِّبا} [البقرة:275] [3].

وهناك نصوص كثيرة من القرآن والسنة تحض على اللطف بالترفق بالنفس في إلزامها والتزامها، وإلزامها لغيرها، كقوله تعالى {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج:78]. ومما جاء في السنة كقوله عليه الصلاة والسلام ((إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق..)) [4].

المطلب الثالث: اللطف في إجراء العقوبات.

---

[1] ينظر على سبيل المثال في بيان مراحل تحريم الخمر القصة كاملة في: مجلة البحوث الإسلامية – مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد – معها ملحق بتراجم الأعلام والأمكنة، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد (259/9).

[2] ولذلك روي أن الأعشى لما توجه إلى المدينة ليسلم لقيه بعض المشركين في الطريق فقالوا له: أين تذهب ؟ فأخبرهم بأنه يريد محمدا ﷺ، فقالوا: لا تصل إليه فإنه يأمرك بالصلاة ، فقال: إن خدمة الرب واجبة. فقالوا: إنه يأمرك بإعطاء المال إلى الفقراء ، فقال: اصطناع المعروف واجب، فقيل له: إنه ينهى عن الزنا ، فقال: هو فحش وقبيح في العقل وقد صرت شيخا فلا أحتاج إليه ، فقيل له: إنه ينهي عن شرب الخمر، فقال: أما هذا فإني لا أصبر عليه فرجع وقال: أشرب الخمر سنة ثم أرجع إليه . فلم يصل إلى منزله حتى سقط عن البعير فانكسرت عنقه فمات. مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية (259/9).

[3] انظر: وَهْبَة الزُّحَيْلِيّ الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ: ، دار الفكر – سوريَّة – دمشق الطَّبعة الرَّابعة (399/5).

[4] انظر الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ: وَهْبَة الزُّحَيْلِيّ (399/5).

حتى عندما يقترف الإنسان المعصية ويتعدى بها الحد، لا ينزع الله عز وجل عنه صفة اللطف فيما فرض عليه من عقوبة، وهو غني عنه إلا أنه سبحانه لطيف، هذه الصفة الأزلية التي لا نحيط بكنهها، اقتضت أن تغدق حتى على المعتدي ألطافها، فسبحان من بلغ كرمه لطفه، وبلغ لطفه خلقه.

والعقوبة فعل اضطراري، والمجرم هو الذي يُلجئ القائم على شرع الله في إجراء العقوبة عليه، ومع أن المجرم يستحق العقوبة بقدر إجرامه، وإجراؤها عليه لطف بالكون كله!؛ لأن بقاء إجرامه فساد لهذا الكون. ولطف بالأمة يحفظ لها ركائزها، ولطف بالمجتمع بما يحقق له الأمن بأنواعه، – وسيأتي الكلام عن هذا–. أعود لأقول ومع أن المجرم يستحق العقوبة، إلا أن الله عز وجل لا يحب أن تقع عليه العقوبة لطفا به وإمهالا له، ونستشعر هذا من قوله تعالى في حد الحرابة {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [المائدة:34]. وتغليظه في إثبات واقعة الزنا بشيء يتعذر حصوله، وهو اجتماع أربعة شهود يتواطؤون على الشهادة نفسها! وتحقق ذلك يكاد يكون مستحيلاً، هذا لأن اللطيف الخبير يحب الستر ويعافي كل أحدٍ إلا المجاهر، وستر الله لطف فكم من جريمة زنا يسترها وتطويها الأيام، وهذا ما نستشعره أيضا من فعله ﷺ مع ماعز. عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: ((لَمَّا أَتَى مَاعِزُ بْنُ مَالِكٍ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: لَهُ لَعَلَّكَ قَبَّلْتَ، أَوْ غَمَزْتَ، أَوْ نَظَرْتَ قَالَ: لاَ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ: أَنِكْتَهَا! لاَ يَكْنِي قَالَ فَعِنْدَ ذَلِكَ أَمَرَ بِرَجْمِهِ)) [1]. وفي رواية مسلم ((أتى رسول الله ﷺ فقال إني أصبت فاحشة فأقمه علي. فرده النبي ﷺ مراراً، قال: ثم سأل قومه فقالوا ما نعلم به بأساً، إلا أنه أصاب شيئا يرى أنه لا يخرجه منه إلا أن يقام فيه الحد، قال: فرجع إلى النبي ﷺ فأمرنا أن نرجمه، ثم قام رسول الله ﷺ خطيبا من العشى فقال « أوكلما انطلقنا غزاة في سبيل الله تخلف رجل في عيالنا له نبيب كنبيب التيس على أن لا أوتى برجل فعل ذلك إلا نكلت به ». قال فما استغفر له ولا سبه[2]. ونستشعر هذا من تبويب البخاري رضي الله عنه لهذا الحديث قال: [باب إِذَا أَقَرَّ بِالْحَدِّ وَلَمْ يُبَيِّنْ هَلْ لِلإِمَامِ أَنْ يَسْتُرَ عَلَيْهِ]. لأن الخطورة في أن يصبح الأمر عاماً ظاهرا، ثم لا تقام حدود الله تعالى، فهذه من أمارات الهلاك. أما المستور فمن لطفه جل وعز سبحانه أنه يغفر كل الذنوب قاطبة بالتوبة، حتى الشرك وحتى من مات على كبيرة لا يحكم عليه بالكفر، فأمره الى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، ولا يغفر الله تعالى إلا لمن مات على الشرك عياذاً بالله حيث يقول: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا} [النساء: 86].

"فالحدود من قطع يد السارق، ورجم الزاني المحصن، وجلد غير المحصن والقصاص في النفس والأطراف، الأصل أنها لا تجوز، لكن لما اقترن به إقامة العدل وقطع دابر الشر والفساد والعدوان وحفظ النسل وغيرها من المصالح صارت فاضلة بشروطها وجاء بها الشرع، مع أنها هي في حد ذاتها مفسدة، لكن لما يترتب عليها من المصالح في الدنيا والآخرة صار عين المصلحة هو إقامتها، وقال تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ}. وفي الحديث:((لحد يعمل به في الأرض خير من أن يمطروا أربعين صباحاً))" [3].

ولنأخذ نماذج من الكتاب على لطف الله في إجراء العقوبات على من استحقها:

---

[1] البخاري، الصحيح، كتاب بدأ الوحي، باب إِذَا أَقَرَّ بِالْحَدِّ وَلَمْ يُبَيِّنْ هَلْ لِلإِمَامِ أَنْ يَسْتُرَ عَلَيْهِ (6824/206/8).

[2] مسلم الصحيح، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة . بيروت، باب من اعترف على نفسه بالزنا (118/5).

[3] انظر السعيدان وليد بن راشد، تلقيح الافهام العلية بشرح القواعد الفقهية، راجعه وعلق عليه: فضيلة الشيخ سلمان بن فهد العودة اعتنى به: سالم بن ناصر القريني (36/2).

يقول الله تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ } [البقرة:179]. يعني نكالا وعظة إذا ذكره الظالم المعتدي كف عن القتل. فالقصاص محقق للأمن الداخلي في المجتمع، من حيث إن المجرم حين يرى غيره قد اقتص منه لا يقدم على إجرامه. أخرج عَبد بن حُمَيد عن قتادة قال: جعل الله هذا القصاص حياة وعبرة لأولي الألباب، وفيه عظة لأهل الجهل والسفه، كم من رجل قد هم بداهية لولا مخافة القصاص لوقع بها، ولكن الله حجز عباده بها بعضهم عن بعض، وما أمر الله بأمر قط إلا وهو أمر إصلاح في الدنيا والآخرة، وما نهى الله عن أمر إلا وهو أمر فساد، والله أعلم بالذي يصلح خلقه[1].

وهذا فيه غاية اللطف من الشارع الحكيم بالجاني ومن يفكر بأن يحذو حذوه، أما كونه لطف في الجاني مع أنه عقوبة تجري عليه، في أنه لولا العقوبة لم ترتدع نفسه عن معاودة اقتراف الجريمة، فقطع يد السارق رحمة ولطف به؛ لأنه سيوغل دون هذه العقوبة ليقترف جريمة أعظم تودي بحياته، فهذا من تمام لطف الله به إن عاقبه، ليحفظ حياته من إسرافه وجهله، كما أن إجراء العقوبة عليه لطف به من وجه آخر، إذ أن العقوبة ترفع عنه الإثم وبالتالي ينجوا من عقوبة الآخرة التي هي أشد وأبقى على من استحقها. أما كونه لطف بالآخرين ممن شاهدوا وسمعوا بالعقوبة، وبالأخص من تصبو نفوسهم للجريمة والاعتداء، في أنها تكون رادع لنفوسهم وحصن عن التهور في رذيلة الجريمة وهذا من تمام اللطف بهم.

قال السرخسي: "هو في العيان ضد الحياة، ولكن فيه حياة بطريق الاعتبار في شرعه واستبقائه، أما الحياة في شرعه وهو أن من قصد قتل غيره فإذا تفكر في نفسه أنه متى قتله قتل به انزجر عن قتله فتكون حياة لهما، والحياة في استبقائه أن القاتل عمداً يصير حربا لأولياء القتيل لخوفه على نفسه منهم، فالظاهر أنه يقصد قتلهم ويستعين على ذلك بأمثاله من السفهاء ليزيل الخوف عن نفسه، فإذا استوفى الولي القصاص منه، اندفع شره عنه وعن عشيرته فيكون حياة لهم من هذا الوجه، لأن إحياء الحي في دفع سبب الهلاك عنه، قال تعالى: {ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا}"[2].

كما أن الآية جاءت متلطفة بنفوس الأولياء، لتدل على عظم لطف الشارع الحكيم حتى عندما يعاقب. قال ابن عاشور: "تذييل لهاته الأحكام الكبرى طمأن به نفوس الفريقين، أولياء الدم والقاتلين في قبول أحكام القصاص فبين أن في القصاص حياة"[3].

الله جل وعلا شرع لعباده أرحم التشريعات وأوفقها لهم وأتمها ملاءمة لحالهم، التي تصلحهم في معاشهم، فهو أعلم بخلقه {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الملك:14]. يستبين هنا لطف الله بالأمة والمجتمع بأن يهدر دم الفرد مراعاة للجماعة، مع حرصه على دم الفرد وإن اعتدى وجار، وهذا من تمام لطفه به سبحانه. فالمؤمن مقتنع تماماً بأن كل ما جاء عن الله تعالى هو من تمام اللطف وهو الخير كله، حتى في العقوبات فهو أعلم بمن خلق وبما يصلح حالهم، ثم إن القدر الذي شرعه في العقوبات هو أقل ما يتم به الصلاح والمصلحة، فمن لطفه أنه لم يجعله أكثر من ذلك، والإنسان لا يعلم إلا ظاهر الأسباب وتغيب عنه حقيقتها؛ لذلك يظن أن الخير فيما يبدو له أن فيه مصلحته {وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا} [الإسراء :11].

---

[1] السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: 911هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق: مركز هجر للبحوث، دار هجر – مصر [1424هـ. 2003م] (160/2).

[2] انظر: السرخسى أبو بكر محمد بن احمد بن ابى سهل (ت 490هـ) أصول السرخسي، دار الكتاب العلمية بيروت لبنان ط1، 1414 هـ- 1993 م. (125/2).

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير(143/2).

قال ابن عطاء السكندري–رحمه الله–: "من ظن انفكاك لطفه عن قدره فذلك لقصور نظره". قال الشارح" أي من ظن انفكاك لطفه تعالى وتخلفه عن قدره عليه وأنزله به من البلايا والمحن فذلك الظن إنما حصل له لقصور نظره الناشئ عن ضعف اليقين . فإن العارفين يشهدون المنن في المحن والعطايا في البلايا بل كثيراً ما يتلذذون بها لما يعقبها من المزايا فإنها توجب شدة قرب العبد من مولاه لأنه يكثر التضرع عند نزولها به والالتجاء إلى من يعلم سره ونجواه ويستعمل حسن الصبر والرضا والتوكل على من أراد له هذا القضاء إلى غير ذلك من طهارة القلوب . وفي هذا من أنواع اللطف ما لا ينكره إلا كل محجوب. فإن ذرة من أعمال القلوب خير من أمثال الجبال من أعمال الجوارح" [1].

لذلك فإن العلماء بالله يعلمون أن الله تعالى أرحم بهم وبالناس أجمعين كيف لا وهو خلقهم ويؤكد هذا المعنى قوله عز وجل في سورة يس { أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِ} [يس:23]. فمن أسرار قوله الرحمن دون قوله أي اسم آخر له سبحانه، ليدل على أن الرحمة سابقة الغضب، حتى في ما ظاهره الضر {وَعَسى أن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة: 216]. وفي تلمس حِكم شرع الحدود متفاوته في مقدارها، يحدثنا الشيخ الدهلوي عن حد الحرابة والسرقة قال:" الحرابة لا تكون إلا معتمدة على القتال بالنسبة إلى الجماعة التي وقع العدوان عليها، والسبب في مشروعية هذا الحد أشد من حد السرقة. أن الاجتماع الكثير من بني آدم لا يخلو من أنفس تغلب عليهم الخصلة السبعية لهم جراءة شديدة وقتال واجتماع، فلا يبالون بالقتل والنهب، وفي ذلك مفسدة أعظم من السرقة؛ لأنه يتمكن أهل الأموال من حفظ أموالهم من السراق، ولا يتمكن أهل الطريق من التمنع من قطاع الطريق، ولا يتيسر لولاة الأمور وجماعة المسلمين نصرتهم في ذلك المكان والزمان، ولأن داعية الفعل من قطاع الطريق أشد وأغلظ، فإن القاطع لا يكون إلا جريء القلب قوي الجنان، ويكون فيما هنالك اجتماع واتفاق بخلاف السارق، فوجب أن تكون عقوبته أغلظ من عقوبته "[2].

المبحث الرابع: اللطف والإنسان من خلال بيان القرآن.

المطلب الأول: اللطف خلق جبلي ومكتسب.

الإنسان مفطور على حب اللطف والتلطف؛ لأن النفوس مجبولة على الأنس إلى من كان لطيفا في قوله وفعله وكل أمره وفي الحديث:((إِنَّ الْقُلُوبَ جُبِلَتْ عَلَى حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا)) [3]. بالمقابل هي تنفر من الغلظة والخشونة. ((وَبُغْضِ مَنْ أَسَاءَ إِلَيْهَا)) [4] ومما يدل على أن اللطف صفة جبلية نزول القرآن الكريم مراعيا لهذا الأمر عند الإنسان، فجاء خطاب القرآن بعمومه لطيفاً ولم تنزع عنه هذه الصفة حتى في وعيده! فهو لا يريد بأن يشعر الإنسان بالوحشة، ولكن

---

[1] عبد المجيد الشرنوبي، شرح الحكم العطائية، الأزهري الحكمة (ص: 89).

[2] انظر: الدهلوي شاه ولي الله ابن عبد الرحيم راجعه وعلق عليه : محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم – بيروت لبنان، ط2: 1413 هـ - 1992 (235/2-237).

[3] البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني (ت: 458هـ)، شعب الإيمان، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية ببومباي – الهند، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2003 م. (رقم: 8574، 11/ 307).

[4] أبو بكر البيهقي، شعب الإيمان (رقم: 8574، 11/ 307).

يريد أن ينتصر الإنسان على وحشة نفسه، ويتغلب عليها ولو كان ذلك بالرغم منه، حيث أن هناك نفوساً غلب عليها خبث الطبع لا بل غلَّبت هي هذا الطبع الطارئ على أصل ما جبلت عليه، وطلب منها بأن تصونه وتحافظ عليه في كل شأنها، فلم يكن النبي ﷺ جاسيا ولا قاسيا بل كان حليما سهلاً ليناً وهذه هي علامات النفس اللطيفة، فجاء القرآن ليعزز ذلك ويجعله سبيل الدعوة إلى القلوب جميعاً ولو كانت قاسية جافية فقال: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ} [آل عمران: 159].

فالسبيل إلى مكنون عقل المخالف، مراعاة ما جبلت عليه نفسه؛ لذلك اتخذت الدعوة إلى الله عز وجل هذا السبيل {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ} [النحل:125]. وهذا حال القرآن الكريم مع نفوس المؤمنين فجعل السبيل إليها اللطف والرفق، فما جبلت عليه وآمنت به خلقا لنبيها الكريم فهو الطريق إلى وعظها وعودتها إلى بارئها؛ التي تقف أمامه مكبلة محجمة عن كل أمر مهما كانت قوتها، ومهما كان وازع الشر فيها لذلك كان الحلم سيد الأخلاق لأنه لا يكون إلا من نفس لطيفة في ذاتها{وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ*وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ} [فصلت:34-35]. {وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا} [الإسراء:53].

فما راعاه القرآن الكريم فيها كان عين ما أمرت أن تراعيه في بني جنسها ولو كان كافراً، قال تعالى:{وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} [العنكبوت:46]. ولننظر إلى طفل حديث الولادة، لنعجب من لطف خلقته ورقتها! وأن ما يدفع الوالدين إلى حبه، هذا اللطف الذي يريانه منه في مقابل اللطف الذي يحملانه في نفوسهما، وإنك لترى الرجل الغليظ الفظ عندما يلامس هذا الطفل، ينقلب ليصبح لطيف الملمس ولطيف العبارات، هذا لغلبة ما جبل علي النفوس، حتى أن هذا مشاهد عند الحيوانات، فسبحان من جبل خلقه على هذه الصفة، لتكون دافعا لهم للتراحم، ليعمر الكون ويسود الحب فيكون سبيلا للإنسان؛ لأن يتفكر في الخالق العظيم فيعلم أنه الجدير بالحب المطلق غير المنقطع؛ الذي يضفي على النفس لطافة ورقة تشع في كل اتجاه وكأنها مدد رباني لمن كمل إيمانه، ليكون رحمة على خلق الله جميعا حتى على الأرض التي يسير عليها {وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا} [الفرقان: 63].

ولنذهب الى أعتى رجل عرفه التاريخ، الذي بلغ من قسوته أن قتل الأطفال دون ذنب وهتك الأعراض ولم يراع أي حرمة ولا ذمة، لا بل ذهب به الغرور والعجب والقسوة ليقول: {أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى} [النازعات: 24]. وتاه به الخيال فصور له المحال حقيقة، فطغى فوق طغيانه، ويبين لنا كلام موسى وهرون عليهما السلام لربهما عز وجل شدة هذا الطغيان عندما:{قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى*قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى} [طه:45-46]. فيا ترى كيف عامله ربه!؟ هلا اقتلعه من جذوره من ساعته فيصبح أثرا بعد عين! لا بل أمهله وهو أعلم به لأنه اللطيف سبحانه بخلقه أجمعين: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} [الإسراء:15]. حتى بمن يدعي أنه الرب الأعلى، فلنتأمل جيداً في لطف الله ورفقه وهو الغني عن العالمين. ثم كيف أمر موسى عليه الصلاة والسلام أن يعامله! كيف أمره وهارون أن يخاطباه قال اللطيف الخبير بنفوس خلقه: {اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى*فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى} [طه :43-44]. تحار العقول في عظم لطفك يا رب! هنا يعلمنا ربنا أن السبيل إلى كل خير، السبيل إلى العقول والقلوب

مراعاة متعلقات النفس؛ لأننا لا نعلم ما الذي أدى النفس إلى هذا الغرور، لعله غلبة القهر والذل عليها، فجعل منها نفساً ظالمة تعبر عن قهرها بهذا الظلم!. فاللطف هو المفتاح إلى النفس لتستقبل إن كان بها بقية من خير، وهذا قوله تعالى عن فرعون { لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى} [طه:44]. فتلطف الإنسان بالقول والعمل يوقظ في النفس شعلة الخير؛ الذي جبلت عليه وران عليها بغيابه الشر بأنواعه فظهر منها الجفاء والغلظة والفظاظة.

والذي نستفيده أيضا من أمر الله لموسى وهرون عليهما السلام بالتلطف مع فرعون الجبار، أن الذي لا ينتفع باللطف لا يرجى منه خير البتة فمقاطعته خير من مواصلته. فالشرع يحضنا على مراعاة هذا الخلق الجبلي فينا بأن نجعله صفة ملازمة لنا في كل شؤون حياتنا حتى نضل دعاة للخير، فنكون من الوارثين حتى عندما نريد أن نذبح ذبائحنا قربة لله يأمرنا الشارع الحكيم بأن نرحمها ونتلطف بها، وكأن المعنى وأنت مستل سكينك لتذبح بها لا تجعل شرة الغضب تأخذك فتذبحها وأنت مستعر عليها بل أذبحها وأنت راحم بها، مع أنها لا يضرها بعد ذبحها شيء، غير أن هذا عائد اليك بأن تتمثل الرحمة في كل أحوالك بما تحمله نفسك من لطف، إلا أن تلقى عدو محاداً الله.

ثم إن اللطف خلق مكتسب، يحضنا القرآن بأساليبه المتعددة على أن نكون متلطفين في كل شؤننا، وأن هذا اللطف دليل على كل خلق حسن، رغم أن اللطف خلق جبلي إلا أن ما يتعرض له الإنسان أحياناً من مضايقات وجهد للبلاء قد يدفعه إلى الجهل أو السفه، والخروج عما جبلت عليه طباعه، ويغيب عنه ما تعلمه من أخلاق المسلم، ويتذكر قول عمرو بن كلثوم: "أَلاَ لاَ يَجْهَلَنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الجَاهِلِيْنَا"[1]. لذلك لم يكن الناس على قدر واحد من التحمل والتصبر، ومع ذلك فأنهم مأمورون بذلك: {ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ} [المؤمنون:96]. ولعظم النفس التي تتصبر على جهل الجاهلين، وتفر إلى ربها معلنة أنها لن تترك محابّه كان جزاؤها عند الله عظيما فقال الله عز وجل عن هذه النفس اللطيفة {وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ} [فصلت: 35].

لكن أحب أن أشير إلى ما قد يتبادر إلى الذهن من أن هذا يتناقض مع معنى آخر، وهو العزة والعزم والبأس. إن المؤمن يجب أن يكون قويا في الإعلان بالحق، لا يقبل الذل ولا الهوان.. وهو ما يدل عليه قوله تعالى { وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ } [الشورى:39]. أي أصابهم عدوان ممن لا يخافون الله تعالى[2]، قال ابن العربي: "ذكر الله الانتصار في البغي في معرض المدح، وذكر العفو عن الجرم في موضع آخر في معرض المدح، فاحتمل أن يكون أحدهما رافعا للآخر واحتمل أن يكون ذلك راجعا إلى حالتين: إحْدَاهُمَا أَنْ يَكُونَ الْبَاغِي مُعْلِنًا بِالْفُجُورِ، وَقِحًا فِي الْجُمْهُورِ، مُؤْذِيًا لِلصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ، فَيَكُونَ الِانْتِقَامُ مِنْهُ أَفْضَلَ. وَفِي مِثْلِهِ قَالَ إبْرَاهِيمُ النَّخَعِيُّ: يُكْرَهُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَنْ يُذِلُّوا أَنْفُسَهُمْ، فَيَجْتَرِئَ عَلَيْهِمْ الْفُسَّاقُ. الثَّانِي: أَنْ تَكُونَ الْفَلْتَةَ، أَوْ يَقَعَ ذَلِكَ مِمَّنْ يَعْتَرِفُ بِالزَّلَّةِ، وَيَسْأَلُ الْمَغْفِرَةَ، فَالْعَفْوُ هَاهُنَا أَفْضَلُ، وَفِي مِثْلِهِ نَزَلَتْ: { وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى } وقَوْله تَعَالَى: { فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ }"[3].

والمؤمن يكون محبا للعفو والصفح بدلالة قوله تعالى{ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ} [الشورى:40]. و"الانتصار يحمد بشرط رعاية المماثلة، وهي عسيرة، فالآية حث على العفو من طريق الاحتياط وهذه دلالة قوية تفيد بأن العفو مقدم وهو ما يحبه الله عز وجل لأنه اللطيف، الذي يأمر خلقه باللطف في كل

---

[1] شرح المعلقات السبع للزوزني، الحسين بن أحمد بن الحسين الزوزني، دار احياء التراث العربي الطبعة: الأولى 1423هـ – 2002 م (ص: 226).

[2] انظر: محمد الشافعي، النهج القويم (ص: 135).

[3] ابن العربي، أحكام القرآن (88/7).

أحوالهم"[1]، إلا أن تنتهك محارم الله تعالى من عدو لله فهذه حالة لا يتأتى معها اللطف، ومع أن النبي ﷺ أوصى بعدم الغضب، إلا أنه يغضب في مثل هذا الأمر، ولا تناقض فالأحكام أغلبية وليست مطلقة وهي تبع للأحوال لكن الثابت هو المقصد، وهو تحقيق عبودية الله "فالغضب انفعال هام يؤدي وظيفة هامة للإنسان حيث أنه يساعده على حفظ ذاته ودينه ومقدراته.. فالغضب لله هو التهيئة الطبيعية للشدة"[2] التي أمر الله بها نبيه ﷺ مع أعدائه فقال:{ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ}[الفتح: 29]. لكن مع هذا الغضب الذي يؤدي إلى الشدة على الكفار، ينبغي المحافظة على استدامة اللطف مع المؤمنين، وهذا ما يشير إليه قوله تعالى في الآية نفسها: {رحماء بينهم}.

فالله تعالى لم يذم غضب موسى عليه السلام عندما رجع فوجد السامري قد أضل قومه، ويحكي لنا قصة غضبه {وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ} [الأعراف:150]. فالمسلم يتقلب حاله مع أحوال دينه، وإن كان أُمر بتغليب اللطف، إلا أنه لا يكون منه على هيئة الكمال، لأنه في العالم الأرضي الذي لا كمال فيه، فالكمال المطلق لله تعالى، وكمال صفات الإنسان المؤمن تكون في الجنة، وهو يتمثلها في كل أحواله ولا يخالفها إلا لله.

ومما يدل على أن الإنسان يتوجب عليه أن يبحث عن كل الأسباب التي تجعله لطيفا بكل الطرق والوسائل، عموم خطاب القرآن الدال على ذلك، فالقرآن يحث على كل الخصال الحميدة، وهي التي تأتي من النفس اللطيفة.

والأثر الذي يتركه سماع القرآن وتلاوته في النفس من رغبة في الرحمة بكل صورها ذلك أن القرآن الكريم" منسجم مع فطرة الإنسان.. يتغلغل في النفس البشرية.. يمسك بأحوال النفس الإنسانية كلها، ويجيء إليه بما يناسب كل حال منها في مواجهته للأحداث، وفي تصورها لها وإحساسها بها"[3]، فنجد الغاضب عندما يسمع آي القرآن! ينقلب غضبه إلى تواضع وانكسار، واستغفار ورحمة بمن غضب منهم، ونجد الخاشع لربه بسماعه تفيض دموع عينيه خشية كلها حب ورجاء، إن كل هذا تعبير عن النفس اللطيفة التي يدفعنا القرآن الكريم إلى أن نتمثّلها.

"فهو في خطابه وتشريعاته يراعي ميول النفس الإنسانية، ويساير طبيعتها، ويتدرج في علاجها، وهذه سمة غالبة في التشريعات التي تم التدرج فيها، كتحريم الخمر في جانب النواهي"[4] وهذا يجلي لنا حقيقة لطف القرآن الكريم في مراعاة نفوسنا في كل الأحوال، وهو ما يتوخى من المؤمن البصير أيضاً في كل الأحوال.

المطلب الثاني: أهميه اللطف وثمراته وأثر فقده على الفرد والأمة.

المسألة الأولى: أهمِّية اللطف للإنسان وثمراته.

تتوضح أهمية اللطف وحاجة الإنسان الفطرية إليه كونه مجبول على حب الرفق والترفق، وأن الجفاء والغلظة طارئة عليه–كما بين سابقا–، ولا يمكن للإنسان أن ينموا نموا سويا إلا بمراعاة الجانب النفسي منه، وإن إغفال هذا الجانب يعطل فيه قدرات وطاقات هائلة تمنعه من أن يكون ذو كفاءة واقتدار في مسيرة حياته، واللطف هو الوسيلة في

---

[1] انظر: محمد الشافعي، المنهج القويم (ص: 135).

[2] انظر نجاتي محمد عثمان، القرآن وعلم النفس، دار الشرق الكويت، ط1، 1982م (ص:72).

[3] انظر إعجاز القرآن، دار الفكر، بيروت، ط1964/1م (294/2).

[4] انظر الجيوسي عبد الله محمد، التعبير القرآني والدلالة النفسية، دار النفائس الأردن ط2006/1، (ص 133).

استكشاف حاجات النفس وهو الوسيلة في تلبيتها، فهو حاجة للصغير والشاب والشيخ الكبير، وللقوي وللضعيف، ولنأخذ مثلا لأحد هذه الأصناف من الناس فلو كانت لأحد حاجة عند سلطان أو حاكم أو أمير أو متنَفِّذ قوي في الأرض وكان هذا الموصوف قاسيا جاسيا، وتلطف له هذا المحتاج وأَلآن له القول وطيبه طبعا، دون تزلف ونفاق لقضى له حاجته مهما عسرت، وفي التاريخ الإسلامي نماذج من ذلك[1]. وهذا عائد لما سبق تقريره من أن اللطف خلق جبلي قبل كونه صفة مكتسبة. **وسأجمل بعض الأمور التي توضح أهمية اللطف على المستوى الفردي والجماعي:**

أولاً: تحقيق عبودية الله والتزام أمره: فالأخلاق منظومة مترابطة قائمة في النفس فإذا كانت النفس جاسية نزعت إلى الأخلاق السيئة بقدر ما يتاح لها، وإذا كانت النفس لطيفة نزعت إلى مكارم الأخلاق واحسنها، وديننا دين الأخلاق والنبي ﷺ يقول: ((إِنَّمَا بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلاَقِ))[2]، فالدين قائم على ركيزة أساسية ألا وهي مكارم الأخلاق، والأخلاق قائمة في نفس المؤمن على ركيزة أساسية، وهي لطف تلك النفس وإحساسها بالجميل والجمال، وهذا يؤهلها لأن تميز بين نوعي الأخلاق، فتركن إلى إلفها وهو حسن الأخلاق وأقومها، وبذلك فلا تتحقق العبودية لله إلا بحمل النفس لمكارم الأخلاق؛ التي لا تنبع إلا عن نفس لطيفة، ألم يقل النبي ﷺ: ((إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللهِ لاَ يُلْقِي لَهَا بَالاً يَرْفَعُ اللَّهُ بِهَا دَرَجَاتٍ)). وهل تصدر الكلمة النابية عن نفس لطيفة! لذلك في المقابل يقول: ((وَإِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللهِ لاَ يُلْقِي لَهَا بَالاً يَهْوِي بِهَا فِي جَهَنَّمَ)) [3].

ثانيا: وسيلة لتحصيل لطف الله تعالى: وذلك بسؤال الله تعالى باسمه اللطيف حتى فيما هو مقدر لقوله تعالى عن القدر {يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ} [الرعد: 39]. ولحديث النبي ﷺ بأن الدعاء يرد القدر[4]، وأن الدعاء يتعالج مع القدر بين السماء والأرض فأيُّهما كان أقوى غلب الآخر، وخلاصة القول أن الأمر متعلق بعلم الله اللطيف الخبير فالله سبحانه بعلمه علم أن عبده ذو دعاء عريض وإخبات إليه، فكتب له قدره على مقتضى حاله، فكان دعاؤه سببا في الخير الذي توخاه أو الشر الذي توقاه. وعموماً فالنبي ﷺ يخبر أن القدر هو ما يسره الله تعالى للعبد، فمن وجد طاعة فاليعلم أنها من أمارات الرضا وليسأل الله التثبيت. "أما دعاء العبادة فهو عمل العبد بمقتضى توحيده لاسم الله اللطيف، فيتلطف الموحد للمسلمين ويحنو على اليتامى والمساكين، ويسعى في الوفاق بين المتخاصمين، وينتقي لطائف القول في حديثه مع الآخرين، ويبش في وجوههم، ويحمل قولهم على ما يتمناه من السامعين، وعند مسلم من حديث عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ لها: ((يَا عَائِشَةُ إِنَّ اللهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ وَيُعْطِي عَلَى الرِّفْقِ مَا لاَ يُعْطِي عَلَى الْعُنْفِ وَمَا لاَ يُعْطِي عَلَى مَا سِوَاهُ))[5]، وعند الترمذي وصححه الشيخ الألباني من حديث عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ أن رَسُول اللهِ ﷺ قال:

---

[1] انظر أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس، البصائر والذخائر، تحقيق: ابراهيم الكيلاني، مكتبة اطلس 1964، دمشق: (ص:251). ونظر العقد الفريد: ابن عبد ربه الأندلسي ابو عمر احمد بن محمد، تح: ابراهيم الابياري، واحمد زين، واحمد امين. دار الكتاب العربي، 1983 بيروت.

[2] مسند البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار ت: 292 هـ المحقق: محفوظ الرحمن زين الله، وآخرون. مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة الطبعة: الأولى، 2009م، رقم: **8949** (364/15).

[3] البخاري الصحيح كتاب بدأ الوحي، باب حفظ اللسان (125/8/رقم6478).

[4] قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ لاَ يَرُدُّ الْقَدَرَ إِلاَّ الدُّعَاءُ ، وَلا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلاَّ الْبِرُّ. مُصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي (159 . 235 هـ) تحقيق: محمد عوامة.(441/10).

[5] البخاري، الصحيح الجامع. كتاب بدء الوحي، باب قتل من أبى قبول الفرائض وما نسبوا إلى الردة. (20/9).

((أَلاَ أُخْبِرُكُمْ بِمَنْ يَحْرُمُ عَلَى النَّارِ أَوْ بِمَنْ تَحْرُمُ عَلَيْهِ النَّارُ عَلَى كُلِّ قَرِيبٍ هَيِّنٍ لَيِّنٍ سَهْلٍ))[1]، وفي سنن الترمذي كتاب المناقب عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ الْحَارِثِ قَالَ: ((مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَكْثَرَ تَبَسُّمًا مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ)) "[2].

ثالثاً: ضمان السعادة الأسرية: فالأسرة السعيدة هي القائمة على أساس من التقوى، والتي تبني علاقتها على ما جاء في كتاب الله عز وجل، وسنة نبيه ﷺ، قال تعالى: {وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا } [الأعراف: 179]. {وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا} [النساء: 19]. فهي القائمة على أساس من المودة والاحترام المتبادل، وهذه المودة مبنية على ما تحمله النفس من لطف ورقة، وحتى يتحقق ذلك لابد من أن يكون هذا اللطف على قدر متساوٍ أو متقارب بين الأزواج، يقول النبي ﷺ: ((لو كنت آمرا أحد أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها))[3]، وكما أوصى الأزواج بالنساء فقال: ((استوصوا بالنساء خيراً))[4].

رابعا: تحقيق المصالح الدنيوية: أن الإنسان لا يستطيع أن يقيم حياته منفرداً، فهو أعجز من أن يستغني عن بني جنسه، قال ابن خلدون:" في أن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع "[5]، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران. وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه. ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ. وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري"[6]. وإذا كان محتاجا لغيره فيجدر به أن يراعي فيهم ما يتوخاه منهم وسبل الوصول الى النفوس ملاطفتها بالقول الحسن وبالفعل الحسن بكل صوره وأشكاله {وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان}.

خامسا: تحقيق الصلات الاجتماعية ودوامها: وهذا واضح من أن الفرد يحب من أقاربه وأصحابه من هو أكثرهم لطفا ومودة، ثم الباعث على استدامة الصلة لطف النفس الذي يدفعها إلى تحقيق ذلك.

سادساً: النجاة من الشر والكيد: وهذا واضح في قوله تعالى{وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا*إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا} [الكهف:19-20] [7] فبين أن اللطف سبب في النجاة من غوائل وشر الآخرين، بما يتيح لصاحبه التخفي وحسن التخلص.

---

[1] الترمذي، الصحيح الجامع. باب تحريم النار على كل هين لين. رقم: **2676**.

[2] انظر: السعدي عبد الرحمن، تفسير أسماء الله الحسنى، دراسة وتحقيق: عبيد بن علي العبيد، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة العدد 112 - السنة 33 -1421هـ... (71/1).

[3] ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر – بيروت، باب حق الزوج على المرأة (1853/595/1).

[4] البخاري، الصحيح، كتاب الوحي، باب خلق آدم وذريته (3331/161/4).

[5] ابن خلدون: المقدمة، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (ت: 808هـ) المحقق: خليل شحادة دار الفكر، بيروت الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988م (ص:53).

[6] ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد بن محمد، مقدمة ابن خلدون (ص:53).

[7] سبق بيان مقاصد هذه الآية الكريمة.

وإذا أردت استقصاء بيان أهمية اللطف طال بي المقام لكن ما لا يدرك كله لا يترك جله فمن ذلك أذكر مجملاً:

سابعاً: شيوع الأخلاق الفاضلة في المجتمع.

ثامناً: تقلص النزاعات وحلها في أقصر وقت.

تاسعاً: الاستحواذ على القلوب وجعل ذلك سبيلا إلى الله تعالى.

عاشر: تحقيق التوازن النفسي.

الحادي عشر: تهيئة الإنسان لاستقبال الحوادث والنكبات.

المسألة الثانية: أسباب فقد اللطف في معاملات الناس.

أولاً: ضعف الإيمان وطغيان المادية.

ثانياً: قلة الثقة بالله عز وجل والقنوط من رحمته وانقطاع الرجاء به.

ثالثاً: مؤاثرة النفس على الغير: إن حب الذات أمر فطري لا ينكر، لكن زيادته إخلال بموازين هذا الحب، وخروج عن اللطف، فالمؤمن مأمور بحب أخيه وهو شرط في كمال إيمانه، وحبه المفرط لذاته دافع لصنوف من الأخلاق غير الحميدة، التي تورث نفسه الجفاء والفظاظة.

رابعاً: الفقر والحاجة مع السخط وعدم الرضى. ينظر الإنسان غالبا إلى من هو أعلى منه في الرزق، فيورث عدم القناعة لذلك قال تعالى: {ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض} [النساء:32]. فالقناعة سبيل العيش الرضي وتحقيق السعادة.

خامساً: حب الطغيان والتجبر والكبر.

سادساً: فساد الذمم.

سابعاً: تغير الواقع: بظهور ما يسمى بالعولمة وما أفرزته من متطلبات ومشاكل، وما أثرت في زيادة التفكك الاجتماعي، والاختلاط بالثقافات الغربية بما فيها من انحلال أخلاقي، واستهتار بالقيم.

المسألة الثالثة: مظاهر فقد اللطف بين الناس.

لغياب اللطف مظاهر تبدو على الإنسان ابتداء من ملامح وجهة، وانتهاء بسلوكه وأخلاقه وتعامله، وتفكيره، وطريقة فهمه. وأذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر:

أولاً: عبوس الوجه وتقطيب الجبين.

ثانياً: سيادة الشح بدل الكرم.

ثالثاً: الانطوائية

رابعاً: قطيعة الرحم

خامساً: فقد البركة في الوقت.

سادساً: عدم سعي الناس في حاجات بعضهم.

سابعاً: الخلافات الأسرية.

ثامناً: انتشار عقوق الوالدين.

تاسعاً: سوء تربية الأبناء.

عاشراً: ظهور التكفير.

الحادي عشر: شيوع كل مظاهر الفساد والإفساد.

المسألة الرابعة: نتائج ذهاب اللطف من النفوس وفي التعامل.

أن الأمة لا تزال بخير والذي أردت أن أقوله في هذا الفرع، هو التنبيه على أهمية الأمر وعظمه وتوضيح خطر الطريق المسلوك، وما ذلك إلا للإشعار بأهمية اللطف وبيان كونه جامع كل المكارم وسبيل تحصيلها، فأول نتيجة لانعدام اللطف في التفكير وفي النفس والسلوك والتعامل .

أولاً: غضب الله عز وجل: إن تفاقم المشكلة السابقة، وعدم التراجع يؤذن بغضب الله عز وجل –عياذاً به– لأن الاستمرار في ذلك تعطيل للاستخلاف الذي يريده الله تعالى في الأرض، وخروج عن المراد الكوني، فضلا عن المراد الشرعي. ومن مظاهر غضب الله تعالى انحباس المطر، قلة البركة في المال والعيال، تعسر الأمور، موت الفجأة، ضيق الصدر، البراكين والزلازل والفيضانات، وأي اختلال قد يبدو بعد أن لم يكن.

ثانياً: فساد الأرض: إذا استمر الأمر ازداد السوء، حتى يؤذن بالخراب والنهاية، وهذا علمه عند الله فالناس يتوجب عليهم الانتباه إلى أحوالهم، وإصلاح ما فسد من الذمم والنفوس، ولكننا دائما نرجو رحمة ربنا ولطفه {وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ} [الأنفال: 33]. والله عنده من الأدواء لأهل الأرض فيرسل عليهم إنداراته ليوقظهم من الغفلة والإعراض، لكن إذا أراد الهلاك بهم استدرجهم على حد قوله سبحانه: {وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا} [الإسراء: 16]. نعوذ بالله من الخذلان.

المطلب الثالث: أثر التزام اللطف في صلاح الفرد والمجتمع.

المسألة الأولى: أثر التزام اللطف في صلاح الفرد.

إن تحقيق التوازن النفسي للإنسان أمر لا غنى عنه، لتنشئة حياة سوية مستقيمة، فمن علامات الاضطراب النفسي، الخشونة في التعامل، وهذا يزيد النفس اكتسابا للسلبيات حتى يظن صاحب تلك النفس أن كل ما يجري حوله لتدميره وإيقاع الضرر به[1]، فأي حياة بئيسة يعيشها هذا المضطرب، وأي عبادة ستكون منه، فالصلاة لا بد لها من الخشوع والتدبر وهذا يحتاج إلى نفس ساكنة راضية، والزكاة تحتاج إلي نفس تبذل للآخرين، وصلة الرحم تحتاج إلى نفس ودوده.. إلى آخر ذلك.

أن التزام اللطف يضمن تحقيق التوازن النفسي الذي يحقق لإنسان الانسجام مع نفسه أولاً ثم مع المحيط، فيرى كل ما حوله جميلا فيحمل من التفاؤل ما يؤهله لأعباء الحياة، وما يؤهله لأداء العبادات والتزام الأخلاق، والرفق مع

([1]) العولمة: هي نظام عالمي جديد يقوم على الإبداع العلمي والتطور التقني والتكنولوجي وثورة الاتصالات بحيث تزول الحدود بين شعوب بالعالم ويصبح العالم قرية كونية صغيرة. بمعنى اخر: انتشار النمط الأمريكي والغربي في العالم. المصدر الموقع الإلكتروني:
http://mawdoo3.com/%D9%85%D8%A7_%D9%87%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%88%D9%84%D9%85%D8%A9

الكائنات، فيكون صالحاً مصلحاً فيحقق الاستخلاف في الأرض. قال الرسول ﷺ ((أَلاَ وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلاَ وَهِيَ الْقَلْبُ)) [1].

المسألة الثانية: أثر التزام اللطف في صلاح المجتمع.

إن المجتمع قائم على الترابط والتعاون وبغير ذلك لا تقوم له قائمة ولا يكون له قوام، ودائما تكون السيادة في المجتمع للخلق العام! فإن كان حسنا عاد بالنفع على أفراده، وإن كان سيئا أخذت الروابط بالتفكك والعلاقات بالانهيار، وحل محل الأخوة الأثرة والأنانية. والحق إننا اليوم نعاني بسبب "طغيان المذاهب المادية، وسيطرتها على عقول الأفراد، وهيمنتها على ثقافة المجتمعات الإنسانية، اختلال في التوازن وانحطاط في السلوك، وتسفل في الأخلاق وتدهور في المبادئ والقيم السامية، وتمزق في النظام الأسري والعلاقات الاجتماعية"[2]. أعود لأقول إننا باللطف نحقق رضا الله تعالى ونسعد في أنفسنا، وفي أوساطنا وتسود بيننا كل مظاهر الود والاحترام والمحبة والإخاء والتعاون، وسبب ذلك أن النفوس تأنس إلى من يلاطفها، وبالأنس يحصل القرب وبالقرب تتبادل المشاعر والهموم، وبالتالي تسود كل المعاني السالفة الذكر، وبسيادتها يتحقق الأساس الذي يبنى عليه الصلاح بنوعيه صلاح الدين وصلاح الدنيا، وبذلك يتحقق الاستخلاف فيمضي أمر الله في البشرية كما يشاء شرعاً، وتكون الأمة قادرة على اختزال ما يعرض لها من مشاكل ونكبات فتحافظ على كيانها وقوامها إلى أن يأذن الله بزوالها. وأُجمل أهم المظاهر التي يؤسسها اللطف في المجتمع ويدعمها:

أولاً: شيوع الأخلاق الفاضلة.

ثانياً: شيوع التكافل الاجتماعي.

ثالثاً: شيوع الترابط الأسري وصلاة الرحم والتزاور بين الناس.

رابعاً: انتشار الوعي والعلم.

خامساً: النماء والازدهار.

سادساً: شيوع كل مظاهر الصلاح والإصلاح.

خاتمة

1- ورد لفظ اللطف بمشتقاته في القرآن الكريم ثمان مرات.

2- يدور معنى اللطف في اللغة على العلم بدقائق الأمور، والرفق والرقة والصغر والخفاء.

3- المعنى اللغوي للطف متفق ومتوافق مع المراد الاصطلاحي في أبرز معانيه وهي العلم والرفق.

4- اللطيف اسم من أسماء الله تعالى، وصفة من صفاته الذاتية والفعلية.

5- كل آية في القرآن الكريم إن لم تدل بمنطوقها على لطف الله جل وعز دلت بمفهومها.

6- هناك آيات يوهم ظاهرها التعارض مع اللطف لكن بعد التأمل يتبين جانب اللطف فيها.

---

[1] البخاري الصحيح كتاب بدء الوحي (1/20 /52).

[2] محمد إبراهيم الشافعي، المسئولية والجزاء في بيان القرآن الكريم، ط1، 1982، مطبعة السنة المحمدية، مصر (ص:4).

7- لطف الله تعالى لا يعني عدم رؤيته في الآخرة من المؤمنين كما تدعي المعتزلة، ولا يعني جبره الخلق على الأصلح كما يزعمون.

8- اللطف ناشئ مع نشأة الكون، فهو لازم للإنسان بالفطرة والجبلة.

9- اللطف سبب في صلاح الأرض وعمارتها.

10- اللطف سبب نيل أعلى الدرجات عند الله تعالى .

11- اللطف سبب للنجاة من العذاب وتخفيفه.

12- اللطف داخل في كل الأمور التشريعية حتى في العقوبات.

13- اللطف يضمن سعادة الفرد وتحقيق مصالحه، وهو كذلك للمجتمع.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

فهرست المصادر والمراجع:

الهمزة:

- الآلوسي شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية . بيروت سنة الطبع: 1415 هـ تحقيق: على عبد البارى عطية.

- ابن عبد ربه الأندلسي ابو عمر احمد بن محمد العقد الفريد: ، تح: ابراهيم الابياري،واحمد زين، واحمد امين. دار الكتاب العربي، 1983 بيروت.

- ابن العربي القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى : 543هـ) أحكام القرآن: دار المعرفة، 1972، بيروت.

- ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، شرح مقدمة في أصول التفسير، دار ابن الجوزي القاهرة ط2005/1.

- ابن حبان محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان الناشر : مؤسسة الرسالة ، بيروت الطبعة الثانية ، 1993 تحقيق شعيب الأرنؤوط، 1404.

- ابن حزم الأندلسي علي بن أحمد أبو محمد، الإحكام في أصول الأحكام : الناشر : دار الحديث – القاهرة الطبعة الأولى ، 1404.

- ابن خلدون المقدمة، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (ت: 808هـ) المحقق: خليل شحادة دار الفكر، بيروت الطبعة: الثانية، 1408 هـ – 1988م.

– ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت: 1393هـ) التحرير والتنوير المعروف بتفسير مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان،ط1، 142هـ/2000

– ابن قيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي روضة المحبين ونزهة المشتاقين: دار الكتب العلمية – بيروت1992م.

– ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي [700 –774 هـ] تفسير القرآن العظيم: المحقق: سامي بن محمد سلامة: دار طيبة للنشر والتوزيع الطبعة : الثانية 1420هـ – 1999 م عدد الأجزاء :8.

– ابن منضور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري لسان العرب، دار صادر – بيروت الطبعة الأولى عدد الأجزاء: 15

– إبراهيم مصطفى . أحمد الزيات . حامد عبد القادر المعجم الوسيط: . محمد النجار، دار الدعوة تحقيق: مجمع اللغة العربية.

– أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي تفسير مجاهد: تح: عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي المنشورات العلمية، 1900 بيروت

– أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء البلخي تفسير مقاتل بن سليمان، دار الكتب العلمية – لبنان/ بيروت – 1424 هـ – 2003 م ط1، تحقيق : أحمد فريد.

– أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف الشهير القرن : الثامن تفسير البحر المحيط، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر . بيروت سنة الطبع : 1420 هـ

– أبو حيان التوحيدي ، علي بن محمد بن العباس والذخائر، تحقيق: ابراهيم الكيلاني، مكتبة اطلس 1964، دمشق.

– أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني (ت: 275هـ) سنن أبي داود، المحقق : محمد محيي الدين عبد الحميدالناشر : دار الفكر.

– أبو عبد الله بن أبي زمنين المري تفسير ابن أبي زمنين : [وهو مختصر تفسير يحيى بن سلام] تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية 2003، بيروت.

الباء:

– البخاري محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله الصحيح الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه المحقق : محمد زهير بن ناصر الناصر الناشر : دار طوق النجاة الطبعة : الأولى 1422هـ.

– البغوي أبو محمد الحسين بن مسعود (ت: 510هـ) معالم التنزيل: المحقق : حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر – عثمان جمعة ضميرية – سليمان مسلم الحرش الناشر : دار طيبة للنشر والتوزيع الطبعة : الرابعة ، 1417 هـ – 1997 م

– البقاعي برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتب العلمية – بيروت – 1415هـ – 1995 م تحقيق : عبد الرزاق غالب المهدي.

– بهنسي (أحمد فتحي) السياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية الأمثلة متعلقة بتطبيق منهج التدرج في التشريع الإسلامي: ، مطابع دار الشروق (بيروت والقاهرة)، 1983م.

– البيضاوي ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي: تفسير البيضاوى، دار الفكر – بيروت3

– البيهقي، أبي بكر أحمد بن الحسن: الاعتقاد والهداية الى سبيل الرشاد، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتاب، بيروت 1985،الطبعة الثانية.

التاء:

– الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي 279 هـ: سنن الترمذي المحقق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت سنة : 1998 م

الجيم:

– الجيوسي عبد الله محمد: التعبير القرآني والدلالة النفسية، دار النفائس الأردن ط2006/1.

– الجوهري أبو نصر إسماعيل بن حماد الفرابي الصحاح في اللغة ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي،1956، القاهرة.

– الجويني مصطفى الصاوي منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ، دار المعارف ط3، مكتبة الدراسات الأدبية، القاهرة.

الدال:

– الدهلوي أحمد المعروف بشاه ولي الله ابن عبدالرحيم، حجة الله البالغة : راجعه: الشيخ محمد شريف سكر الناشر : دار إحياء العلوم – بيروت لبنان الطبعة : الثانية 1413 هـ – 1992 م

الذال :

– الذهبي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذَهَبي ، سير أعلام النبلاء

المحقق : مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرناؤوط الناشر : مؤسسة الرسالة عدد الأجزاء : 23

الراء:

– الرازي، محمد بن عمر المعروف بفخر الدين الرازى: مفاتيح الغيب : دار النشر : دار إحياء التراث العربي . بيروت عدد الأجزاء8.

– الراغب الأصفهاني الحسين بن محمد بن المفضل المعروف أبو القاسم، المفردات في غريب القرآن، تحقيق : صفوان عدنان داودى. دار العلم الدار الشامية: دمشق . بيروت: 1412 هـ

الزاي:

– الزُّحَيْلِيّ وَهْبَة أستاذ ورئيس قسم الفقه الإسلاميّ وأصوله بجامعة دمشق –كلّيَّة الشَّريعة الناشر الفِقْهُ الإسلاميُّ وأدلَّتُهُ:: دار الفكر – سوريَّة – دمشق الطبعة : الطَّبعة الرَّابعة.

– الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت: 794هـ) البرهان في علوم القرآن المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة : الأولى ، 1376 هـ – 1957 م دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه.

– الزمخشري جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشرى (538 هـ) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي . بيروت سنة: 1407هـ.

– الزمخشري جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشرى، أساس البلاغة، دار الكتاب 1972، القاهرة ط2.

– زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح 725 – 806 هـ دراسة وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان الناشر: محمد عبد المحسن الكتبي صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة الطبعة الأولى، 1389هـ/1969م.

السين:

– السعدي الشيخ عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (ت: 1376هـ).

ـ تفسير أسماء الله الحسنى: دراسة وتحقيق: عبيد بن علي العبيد الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة العدد 112 – السنة 33 –1421هـ.

ـ تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق : مؤسسة الرسالة الطبعة : الأولى 1420هـ –2000 م

– السعيدان وليد بن راشد تلقيح الافهام العلية بشرح القواعد الفقهية : راجعه وعلق عليه : فضيلة الشيخ سلمان بن فهد العودة اعتنى به: سالم بن ناصر القريني

– السرخسى أبي بكر محمد بن احمد بن ابى سهل، أصول السرخسي: المتوفى سنة 490هـ الناشر : دار الكتاب العلمية بيروت لبنان الطبعة الاولى 1414 هـ– 1993 م

– السمعاني أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار سنة الولادة : 426هـ/ سنة الوفاة 489هـ تفسير السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن – الرياض سنة النشر: 1418هـ– 1997م المكان السعودية.

– السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر (ت :911هـ) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق: مركز هجر للبحوث، دار هجر – مصر [1424هـ. 2003م].

الشين:

– الشافعي . محمد إبراهيم ، أستاذ التفسير وعلوم القرآن . جامعة الأزهر، جامعة اليرموك.

ـ المسئولية والجزاء في بيان القرآن الكريم، ط1، 1982، مطبعة السنة المحمدية، مصر.

ـ المنهج القويم في التفسير الموضوعي لآيات القرآن الكريم "دراسة منهجية تطبيقية" دار البيان ط1 القاهرة.

– الشهرستاني محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل : دار المعرفة – بيروت، 1404تحقيق : محمد سيد كيلاني.

– الشوكاني محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت: 1250هـ)، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول المحقق : الشيخ أحمد عزو عناية ، دمشق – كفر بطنا قدم له : الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي الطبعة : الطبعة الأولى 1419هـ – 1999م

الصاد:

– الصغاني الحسن بن محمد بن الحسن، العباب الزاخر واللباب الفاخر، (ت:650 هـ) دار الرشيد، 1980 بغداد.

– الصنعاني أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي – بيروت الطبعة الثانية (1403هـ)

الطاء:

- الطحاوي أحمد بن محمد بن سلامة أبو جعفر الطحاوي (ت: 321هـ)، خريج العقيدة الطحاوية تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني .

- الطبراني، المعجم الكبير، مكتبة العلوم والحكم – الموصل الطبعة الثانية، 1404 – 1983 تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي.

- الطبري أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (224 – 310)، تفسير الطبري جامع البيان في تفسير القرآن للطبري المحقق: مكتب التحقيق بدار هجر. دار هجر. الطبعة: الأولى.

- الطنطاوى محمد سيد التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار نهظة مصر 1997 القاهرة].

العين:

- عبد الباقي محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ط2، دار الحديث، مصر 1987م.

- عبد الجبار بن احمد القاضي الشهير المعتزلي، شرح الاصول الخمسة ، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة1996، القاهرة، ط3.

- عبد العزيز بن عبد السلام الإمام عز الدين عبد السلمي الدمشقي الشافعي 578 هـ / 660 هـ تفسير العز بن عبد السلام تفسير القرآن [اختصار النكت للماوردي] تحقيق: الدكتور عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم . بيروت، الطبعة الأولى: 1416 هـ / 1996م.

- العثيمين محمد بن صالح بن محمد (ت: 1421هـ) الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي الطبعة: الأولى سنة الطبع : 1422 – 1428 هـ.

الغين:

- الغزالي محمد بن محمد أبو حامد المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي. الجفان والجابي – قبرص الطبعة الأولى، 1407 – 1987

الفاء:

- الفيروزآبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت:817هـ) القاموس المحيط، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، محمد نعيم، بيروت لبنان، 2010م.

القاف:

- القاسمي محمد جمال الدين محاسن التأويل: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ن، ط1/1957.

- القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (ت: 671هـ) الجامع لأحكام القرآن، دار الكاتب العربي عن مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1967م

- القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (ت: 671هـ) تفسير القرطبي: تحقيق : أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة الطبعة: الثانية ، 1384هـ – 1964 م.

الميم:

- الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري النكت والعيون" تفسير الماوردي"، دار الكتب العلمية — بيروت، لبنان، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم.

- مجلة مجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة: تصدر عن منظمة المؤتمر الاسلامي بجدة وقد صدرت في 13 عدداً، ومجموع المجلدات للأعداد: أربعون مجلدا.

- محمد بولوز، تربية ملكة الاجتهاد من خلال بداية المجتهد لابن رشد : إشراف : الدكتور أحمد البوشيخي [بحث لنيل دكتوراة في الدراسات الإسلامية] مكتبة اليرومك.

- محمد رشيد بن علي رضا (ت: 1354هـ) تفسير المنار تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار): الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة النشر: 1990 م

- المراغى أحمد مصطفى تفسير المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر.

- المرسي أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، المحكم والمحي الأعظم: (ت 458هـ) تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، 2000م بيروت.

- مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم الجامع الصحيح، دار إحياء التراث العربي تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي + دار الجيل + دار الأفاق الجديدة . بيروت.

النون:

- نجاتي محمد عثمان، القرآن وعلم النفس، ، دار الشرق 1982 ط1 الكويت.

- النسائي أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن المجتبى من السنن : مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب الطبعة الثانية، 1406 - 1986 تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة.

الواو:

- الواحدي أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري 1388 هـ، أسباب النزول توزيع دار الباز للنشر والتوزيع عباس أحمد الباز مكة المكرمة الناشر مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع 14 شارع جواد حسني - القاهرة.



الأقوال الغريبة والتأويلات التفسيرية العجيبة عند العلامة الكرماني من خلال كتابه (غرائب التفسير وعجائب التأويل) الجزء الأول من القرآن الكريم. عرض ودراسة

الدكتور عبد التواب حسن محمد إبراهيم

الأستاذ المساعد بكلية أصول الدين بالقاهرة

والأستاذ المشارك بكلية الشريعة وأصول الدين بجامعة نجران

مقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فهو المهتد، ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشداً، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا ونبينا محمداً عبد الله ورسوله، اللهم صل وسلم وبارك عليه وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد: فإن الحديث عن غرائب التفسير أمر هام في الوقت الذي تصدى فيه للحديث أمام العوام بعضُ السفهاء، فراحوا يروجون لتلك الغرائب في تفسير كلام الله تعالى، مما يحسن عند عوام الناس ولا يتنبهون لضعفه، ولا لخروجه عن المنهج الذي أراده الله لبيان كتابه من تفسير القرآن بالقرآن، أو بالسنة، أو بأقوال الصحابة، أو بأقوال التابعين، أو بتفسير العلماء الصادقين وفق المنهج الصحيح من لغة العرب مع ما يحتاج إليه المفسر من العلوم اللازمة لبيان النص القرآني.

وقد اهتم العلامة محمود بن حمزة الكرماني المتوفى505هـ بهذا اللون من التفسير فألف كتابه" غرائب التفسير وعجائب التأويل" في مجلدين جامعا تلك الغرائب في تفسيره، ولما كانت تلك الغرائب قد اشتملت عليها كتب المفسرين، وقام الكرماني بجمع بعض هذه الغرائب أردت أن أقف مع هذا الكتاب لأبين اختيارات الكرماني من خلال كتابه، ونحن إذ نقف مع غرائب التفسير إنما مقصدنا تحذير الناس من تلك الغرائب، وبيان المنهج الصحيح لتفسير كلام الله تعالى، وقد سميت هذا الموضوع: **الأقوال الغريبة والتأويلات التفسيرية العجيبة عند العلامة الكرماني من خلال كتابه(غرائب التفسير وعجائب التأويل) الجزء الأول من القرآن الكريم عرض ودراسة.**

وقد جعلته في مقدمة، وقسمين، وخاتمة:

أما المقدمة: فتشتمل على اسم الموضوع، وأهميته، والمنهج في دراسته.

وأما القسم الأول: فيشتمل على التعريف بالكرماني اسمه، ومولده، ومؤلفاته، ووفاته، والتعريف بكتابه " غرائب التفسير وعجائب التأويل " والدافع إلى تأليفه، ومنهجه في كتابه، وأهم مصادره في تفسيره، وموقف العلماء من كتابه" غرائب التفسير وعجائب التأويل، وذكر من اهتم بالغرائب في تفسيره من المفسرين.

وأما القسم الثاني: فيشتمل على الدراسة التطبيقية على تفسير سورتي الفاتحة، والبقرة إلى قوله تعالى﴿**سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا**...﴾ [الآية(142)].

والخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

ويهدف هذا الموضوع إلى الآتي:

1. الوقوف على الغريب والعجيب اللذين ذكرهما الكرماني في كتابه من الأقوال التي تختص بالمعنى.
2. بيان الغرائب التي تتعلق بمسائل النحو وبيان آراء النحويين فيها.
3. بيان الغرائب التي تتعلق بتوجيه القراءات، وأثر ذلك في المعنى.
4. تحذير الناس من تلك الغرائب ومن الافتتان بها لمجرد إيرادها في كتب التفسير.
5. بيان المنهج الصحيح في تلك الآراء بذكر منهج المفسرين الصحيح في تفسيرها.

أما عن المنهج الذي اتبعته في البحث فيتمثل في الآتي:

1ـ حصر ما ذكره الكرماني في كتابه "غرائب التفسير وعجائب التأويل" من الغرائب والعجائب من أول سورة الفاتحة إلى آخر الجزء الثاني من سورة البقرة وهو قوله تعالى﴿ **سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا**...﴾ [الآية(142)].

2ـ نسبة تلك الأقوال الغريبة إلى أصحابها وبيان وجه الغرابة فيها إن أمكن.

3ـ بيان من ذكر هذه الأقوال من المفسرين في تفسيره سواء كان سابقا عن الكرماني أو لاحقا له، مع بيان من وصفها بالغرابة منهم على قدر الإمكان.

4ـ مناقشة تلك الأقوال الغريبة والأقوال العجيبة.

5ـ بيان الصحيح في تفسير الآية من خلال أقوال المفسرين فيها.

الدراسات السابقة:

من خلال البحث عن الدراسات التي تعرضت لكتاب" غرائب التفسير وعجائب التأويل" وقفت على الآتي:

ـ المسائل النحوية في كتاب "غرائب التفسير وعجائب التأويل" لتاج القراء محمود بن حمزة الكرماني المتوفى حوالي500هـ. بحث تكميلي مقدم لنيل درجة الماجستير بجامعة أم القرى للطالب/حسن بن إبراهيم بن محمد قابور1424 ـ 1425هـ.

ـ المسائل النحوية والصرفية في كتاب غرائب التفسير وعجائب التأويل لمحمود بن حمزة بن نصر الكرماني الباحث/ عبد الحميد السيد خضر، تحت إشراف الدكتور/ حمزة عبد الله النشرتي بحث لنيل درجة الدكتوراه من قسم اللغويات كلية اللغة العربية ـ جامعة الأزهر ـ فرع المنوفية سنة2000م.

هذا وأسأل الله أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

القسم الأول

التعريف بالكرماني وكتابه ومنهجه فيه

التعريف بالكرماني: هو محمود بن حمزة بن نصر الكرماني، برهان الدين، أبو القاسم، ويعرف بتاج القراء عالم بالقراءات، مفسر، فقيه، نحوي، صرفي من أهل كرمان([1]).

قال ياقوت الحموي: أحد العلماء الفقهاء النبلاء، صاحب التصانيف والفضل، كان عجبا في دقة الفهم وحسن الاستنباط، لم يفارق وطنه ولا رحل.. "، ولم تحدد كتب التراجم تاريخ ولادته.

مؤلفاته: للكرماني مؤلفات منها في علم التفسير: البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، ويسمى أسرار التكرار في القرآن ذكر فيه الآيات المتشابهات التي تكررت فيه وسببها وفوائدها وحكمتها، وهو كتاب مطبوع، وكتاب لباب التفاسير، وهذا الكتاب الذي نحن بصدد الحديث عنه غرائب التفسير وعجائب التأويل.

ومنها في القراءات: خط المصاحف، وكتاب الهداية في شرح غاية ابن مهران.

ومنها في النحو: مختصر الإيضاح للفارسي وسماه الإيجاز، ومختصر اللمع لابن جني وسماه النظامي، والإفادة، والعنوان، ومصنف في موانع الصرف، وله شعر:

فمعرفة وتأنيث ونعت ... ونون قبلها ألف وجمع

وعجمة ثم تركيب وعدل ... ووزن الفعل والأسباب تسع

ولم تحدد كتب التراجم تاريخ وفاته على التعيين إلا أنها تكاد تجمع أنه كان حيا في حدود الخمسمائة الهجرية، وقد ذكر خير الدين الزركلي أنه توفي سنة 505هـ([2]).

التعريف بكتابه" غرائب التفسير وعجائب التأويل:

هذا الكتاب اعتني فيه الكرماني بجمع الغرائب والعجائب من التفاسير، وكان الدافع في تأليفه تلبية رغبة العلماء والمتعلمين في جمع تفسير يعتني بجمع الغرائب، وقد بين الكرماني الدافع له على تأليفه في مقدمة كتابه فقال: " فَإن أكثرَ العلماء والمتعلمين في زماننا يرغبون في غرائب تفسير القرآن وعجائب تأويله، ويميلون إلى المشكلاتِ المعضلات في أقاويله،

([1]) **كِرْمَانُ**: بالفتح ثم السكون، وآخره نون، وربما كسرت والفتح أشهر بالصحة، وكرمان في الإقليم الرابع، طولها تسعون درجة، وعرضها ثلاثون درجة: وهي ولاية مشهورة وناحية كبيرة معمورة ذات بلاد وقرى ومدن واسعة بين فارس ومكران وسجستان وخراسان. معجم البلدان لياقوت الحموي(454/4) نشر: دار صادر، بيروت، ط ثانية1995م.

([2]) معجم الأدباء لياقوت الحموي(2686/6) تحقيق: إحسان عباس، نشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط أولى1414هـ ـ1993م، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة(277/2) لجلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم

نشر: المكتبة العصرية ـ لبنان، صيدا، بدون تاريخ، وغايه النهاية في طبقات القراء لابن الجزري(291/2) نشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة: عني بنشره لأول مرة عام 1351هـ ج. برجستراسر، وطبقات المفسرين للداوودي(312/2)، نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، بدون تاريخ، وهدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين(402/2) لإسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي(المتوفى1399هـ)، نشر: طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول1951م،أعادت طبعه بالأوفست: دار إحياء التراث العربي بيروت ـ لبنان، معجم المؤلفين لعمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي المتوفى 1408هـ (161/12)، نشر: مكتبة المثنى ـ بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت، بدون تاريخ، والأعلام لخير الدين الزركلي (167/7) نشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر 2002م، معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحديث للأستاذ عادل نويهض(662/2) نشر: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت ـ لبنان، ط ثالثة1409هـ ـ1988 م.

فجمعت في كتابي هذا منها ما أقدر أن فيه مقنعاً لرغبتهم ومكتفىً لطلبتهم، لِمَا روي عن النبي ﷺ أنه قال: " أعَرِبوا القرآنَ والتمسُوا غرَائبَه، فإن الله يحب أنْ تعربَ آي القرآن"([1]) ([2])

قال السيوطي في الإتقان: المراد بإعرابه معرفة معاني ألفاظه، وليس المراد به الإعراب المصطلح عليه عند النحاة وهو ما يقابل اللحن؛ لأن القراءة مع فقده ليست قراءة ولا ثواب فيها([3]).

وفي شرح الجامع الصغير قال الشيخ محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني: وفي معناه ما أخرجه ابن الأنباري عن أبي بكر الصديق قال: لأن أعرب آية من القرآن أحب إليّ من أن أحفظ آية.

وأخرج أيضاً عن رجل من الصحابة قال: لو أعلم أني إذ سافرت أربعين ليلة أعربت آية من كتاب الله لفعلت.

وأخرج من طريق الشعبي قال: قال عمر: من قرأ القرآن فأعربه كان له عند الله أجر شهيد.

قال المصنف في الإتقان: معنى هذه الآثار عندي إرادة البيان والتفسير؛ لأن إطلاق الإعراب على الحكم النحوي اصطلاح حادث، ولأنه كان في سليقتهم ما يحتاجون إلى تعلمه، ثم رأيت ابن النقيب جنح إلى ما ذكرته، قال: ويجوز أن يكون المراد الإعراب الصناعي وفيه بُعد، وقد استدل له بما روي عن ابن عمر مرفوعاً: " أعربوا القرآن يدلكم على تأويله"، انتهى.

قلت([4]): تفسير الحديث بالاصطلاح من أشد الخطأ، فالحق هو التفسير الأول، وحديث ابن عمر المراد بإعرابه تبيينه وإظهار معناه وجعله سبباً للدلالة على تأويله؛ لأن القرآن يفسر بعضه بعضاً، فإذا أعرب بعض معانيه دلت على تفسيره وردِ بعضه إلى بعض، وأرشده إلى كيفية ذلك، والمراد: أن الاشتغال بتأويله يدل على إبرازه ويعين عليه فإنه متجاذب الأطراف يوضح بعضه بعضاً، ويقيد مطلقه، ويبين مجمله، ويحل مقدمه من مؤخره، ومن دقق النظر في ذلك انفتحت له من المعاني والنكت والأسرار أمور عجيبة، (والتمسوا غرائبه) هذا مما يدل على ما قلناه، وقد فسر هذه الغرائب حديث أبي هريرة عند البيهقي، وأظن هذا قطعة منه، وقد ذكره المصنف بطوله في ذيل الجامع، ولفظه" وغرائبه فرائضه وحدوده؛ فإن القرآن يدل على خمسة أوجه: حلال، وحرام، ومحكم، ومتشابه، وأمثال، فاعملوا بالحلال، واجتنبوا الحرام، واتبعوا المحكم، وآمنوا بالمتشابه، واعتبروا بالأمثال"([5]) فهذا التفسير النبوي، وقد فسره المصنف في الإتقان بغرائب ألفاظه

([1]) أخرجه أبو يعلى في مسنده من حديث أبي هريرة ح 6560. مسند أبي يعلى(436/11) تحقيق: حسين سليم أسد نشر: دار المأمون للتراث ـ دمشق، ط أولى1404هـ ـ1984م، وأخرجه الحاكم في مستدركه ك: التفسير، تفسير حم السجدة ح3644، وقال الحاكم: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحُ الْإِسْنَادِ عَلَى مَذْهَبِ جَمَاعَةٍ مِنْ أَئِمَّتِنَا وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ " وفي تعليق الذهبي أجمع على ضعفه. المستدرك(477/2) تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط أولى1411هـ ـ1990م، وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان، فصل: في ترك التفسير بالظن ح 2094. شعب الإيمان للبيهقي(548/3) نشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض، ط أولى1423هـ ـ 2003م.

([2])غرائب التفسير وعجائب التأويل للكرماني(87/1، 88) نشر: دار القبلة للثقافة الإسلامية ـ جدة، مؤسسة علوم القرآن ـ بيروت.

([3]) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي(3/2) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 1394هـ ـ 1974م.

([4]) يعني شارح الجامع الصغير محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني.

([5]) شعب الإيمان للبيهقي(548/3) ح 2095.

التي ألفت فيها كتب الغريب حيث قال: النوع السادس والثلاثون في معرفة غريبه، أفرده بالتصنيف خلائق لا يحصون وذكر جماعة قال: فينبغي الاعتناء به فقد أخرج... وذكر هذا الحديث.([1])

ونلاحظ أن استشهاد الكرماني ـ رحمه الله ـ بالحديث على مقصوده بذكر الغرائب من أقوال المفسرين غير دقيق؛ لأن المقصود به في الحديث غرائب الألفاظ كما بينه السيوطي في كتابه الإتقان وعقد له نوعا خاصا وهو معرفة غريبه، أو المراد بالغرائب فرائض القرآن وحدوده، فلا يدخل على هذا القول غرائب الأقوال.

لكن ذكر الشيخ ملا علي القاري عند شرحه للحديث أن الغرائب تشمل مشكلات الألفاظ وقد يترتب على اختلافها اختلاف المعنى، قال: (أَعْرِبُوا) أَيْ: أَيُّهَا الْعُلَمَاءُ (الْقُرْآنَ) أَيْ بَيِّنُوا مَا فِي الْقُرْآنِ مِنْ غَرَائِبِ اللُّغَةِ وَبَدَائِعِ الْإِعْرَابِ، وَلَمْ يُرِدْ بِقَوْلِهِ (وَاتَّبِعُوا غَرَائِبَهُ) أَيْ غَرَائِبُ اللُّغَةِ فِيهِ لِئَلَّا يَلْزَمَ التَّكْرَارُ، وَالَّذِي فَسَّرَهُ بِقَوْلِهِ (وَغَرَائِبُهُ فَرَائِضُهُ وَحُدُودُهُ) وَالْمُرَادُ بِالْفَرَائِضِ الْمَأْمُورَاتُ، وَبِالْحُدُودِ الْمَنْهِيَّاتُ، أَوِ الْفَرَائِضُ الْمِيرَاثِيَّةِ وَالْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةِ، أَوْ مُطْلَقُ الْفَرَائِضِ الْقُرْآنِيَّةِ وَمَا يُطَّلَعُ عَلَيْهِ مِنَ الْحُدُودِ أَعْنِي الدَّقَائِقُ وَالرُّمُوزُ الْعِرْفَانِيَّةُ، وَحَاصِلُ الْمَعْنَى: بَيِّنُوا مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ آيَاتُهُ مِنْ غَرَائِبِ الْأَحْكَامِ وَبَدَائِعِ الْحِكَمِ وَخَوَارِقِ الْمُعْجِزَاتِ وَمَحَاسِنِ الْآدَابِ وَالْأَخْلَاقِ وَأَمَاكِنِ الْمَوَاعِظِ مِنَ الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ وَمَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ مِنَ التَّرْغِيبِ وَالتَّرْهِيبِ، وَأَوْضِحُوا ذَلِكَ كُلَّهُ لِلْمُتَعَلِّمِينَ لِيَعْمَلُوا بِهِ وَيَبْلُغُوا سَوَابِقَ الْخَيِّرَاتِ وَسَوَابِقَ الْكَرَمَاتِ بِسَبَبِهِ، أَوْ بَيِّنُوا إِعْرَابَ مُشْكِلِ أَلْفَاظِهِ وَعِبَارَاتِهِ وَمَحَامِلِ مُجْمَلَاتِهِ وَمَكْنُونِ إِشَارَاتِهِ وَمَا يَرْتَبِطُ بِتِلْكَ الْإِعْرَبَاتِ مِنَ الْمَعَانِي الْمُخْتَلِفَةِ بِاخْتِلَافِهَا؛ لِأَنَّ الْمَعْنَى تَبَعٌ لِلْإِعْرَابِ كَمَا قِيلَ أَيْضًا لَكِنْ بِاعْتِبَارَيْنِ فَلَا تَنَاقُضَ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ([2]). فعلى القول الثاني في بيان معنى الحديث يدخل صنيع الكرماني فيه وهو بيان مشكل ألفاظه ومحامل مجملاته وما يتبع ذلك من المعاني المختلفة.

وأما عن منهجه في كتابه: فقد كان مقصود الكرماني من كتابه جمع الغرائب من التفاسير وهي الأقوال النادرة الغامضة، وعجائب التأويل، وقد بين المراد بالعجائب عند تفسير سورة الفلق فقال: " وكل ما وصفته بالعجيب ففيه أدنى خلل ونظر"([3]).

ولما كان مقصوده العناية بجمع الغرائب من التفاسير والعجائب من التأويل لم يشتغل بذكرِ الآيات الظاهرة والوجوه المعروفة المتظاهرة، ولا بذكر أسباب النزول، والقصص، فقد بين ذلك في كتابه لباب التفاسير، وقد اتبع أسلوب الاختصار والإيجاز، وسهولة العبارة، كما أنه يذكر الآيات المتشابهة ويبين الفرق بينها، وإن كان قد جعل لذلك مؤلفا خاصا وهو البرهان في متشابه القرآن، وكان الكرماني في الغالب يذكر ما يرتضيه في تفسير الآية ثم يعقب بذكر الغريب أو العجيب، وهو في الغالب لا يتعرض لكل الآيات القرآنية وإنما يتعرض للموضع الذي ورد فيه الغريب في الآية، وكان ينص على الغريب والعجيب في تفسير الآية فيقول: والغريب كذا، أو والعجيب كذا، وينسبه في بعض الأحيان إلى قائله، وكذلك يرده ويصفه بالخطأ في بعض الأحيان، وينكر على من يقول بها كما فعل في الأقوال العجيبة الواردة في تفسير" بسم الله" من

([1]) التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِع الصَّغِيرِ(466/2، 467) لمحمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير(المتوفى1182هـ)، تحقيق: د. محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، نشر: مكتبة دار السلام، الرياض، ط أولى1432هـ ـ2011م.

([2]) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح(1486/4) لعلي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (المتوفى 1014هـ)، نشر: دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط أولى1422هـ ـ2002م.

([3]) غرائب التفسير(1413/2).

سورة الفاتحة حيث قال: وهذه وأمثالها يجب الاستغفار منها، لأن هذا ربما يسوغ في المقطعة من الحروف، وأما ما ألفت وجعل أسماء، وأفعالاً وأدوات فلا يسوغ فيها هذا بوجه من الوجوه([1]).

وكان يهتم ببيان أصل الكلمة، وكذلك كان يهتم بتوجيه المعنى على القراءات المختلفة، كما سيظهر ذلك عند الدراسة التطبيقية.

وكذلك كان يهتم بالإعراب وبيان المعنى المترتب على اختلاف أوجه الإعراب في الآية.

أهم مصادره في تفسيره:

نقل الكرماني في كتابه هذا عن مفسري الصحابة كابن عباس، وابن مسعود، وأم المؤمنين عائشة، وأم سلمة، وعبد الله بن عمرو، وأبي بن كعب، وعن مفسري التابعين كالحسن البصري، وسعيد بن جبير، والسدي، والضحاك، وعكرمة، وقتادة، ومجاهد.

وعن كبار المفسرين كالفراء، والزجاج ، والطبري، وابن بحر الأصفهاني، وعلي بن عيسى الرماني، والثعلبي، وأبي الليث السمرقندي، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى450هـ)، والنقاش، والقفال، والنحاس، وغيرهم.

موقف العلماء من كتابه" غرائب التفسير وعجائب التأويل":

قال السيوطي في كتابه الإتقان في علوم القرآن: " فيه أقوال منكرة لا يحل الاعتماد عليها ولا ذكرها إلا للتحذير منها" من ذلك أنه نقل قول أبي مسلم في "حم عسق" : إن الحاء حرب علي ومعاوية، والميم ولاية المروانية، والعين ولاية العباسية، والسن ولاية السفيانية، والقاف قدرة مهدي، وقال: " أردت بذلك أن يعلم أن فيمن يدعي العلم حمقى". ومنه نقله قول من قال في(ألم): معنى ألف، ألف الله محمداً فبعثه نبيا، ومعنى لام لامَه الجاحدون وأنكروه، ومعنى ميم، مِيمَ الجاحدون المنكرون، من الموم، وهو البرسام"([2]).

وكثيرا ما ينقل عنه السيوطي في الإتقان فيقول: وفي الغرائب كذا، وفي العجائب كذا، ومن تتبع السيوطي في الإتقان سيرى ذلك واضحاً مع أنه عقد نوعا خاصا في الإتقان سماه: في غرائب التفسير.

ذكر من اهتم بالغرائب في تفسيره من المفسرين: إذا نظرنا إلى كتب التفسير نجد أن من المفسرين من اهتم بذكر الأقوال الغريبة في التفسير مع التنصيص على غرابتها أحيانا، وعدم التنصيص وهو الغالب كالثعلبي في تفسيره الكشف والبيان، والماوردي في تفسيره النكت والعيون، والسمرقندي في كتابه بحر العلوم، والسمين الحلبي في الدر المصون، وأبي حيان في البحر المحيط، والقرطبي في كتابه الجامع لأحكام القرآن الكريم، والنيسابوري في تفسيره غرائب القرآن ورغائب الفرقان، والرازي في التفسير الكبير، وكذلك الإمام الألوسي، والفراء في كتابه معاني القرآن.

تعريف الغريب:

يختلف تعريف الغريب باختلاف العلم الذي يطلق فيه فهو عند علماء اللغة يطلق على الغامض من الكلام.

قال ابن منظور: والغَرِيبُ: الغامِضُ مِنَ الْكَلَامِ؛ وكَلمة غريبةٌ، وَقَدْ غَرُبَتْ، وَهُوَ مِنْ ذَلِكَ([3]).

([1]) غرائب التفسير(93/1).

([2]) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (231/4) وسيأتي بيان معنى هذا القول.

([3]) لسان العرب (640/1).

وعند علماء المعاني: هو كون الكلمة غير ظاهرة المعنى ولا مأنوسة الاستعمال، سواء كانت بالنظر إلى الأعراب الخلّص أو بالنظر إلينا، وتلك الكلمة تسمّى غريبا، ويقابله المعتاد، ويرادفه الوحشي. وهذا الغريب منه ما يكون حسنا وهو غير مخل بالفصاحة وهو الذي لا يعاب استعماله على الأعراب الخلّص لأنّه لم يكن غير ظاهر المعنى ولا غير مأنوس الاستعمال عندهم، ومنه غريب القرآن والحديث، ومنه ما هو مخل بالفصاحة وهو الذي يكون غير ظاهر المعنى وغير مأنوس الاستعمال بالنسبة إليهم كلّهم لا بالنسبة إلى العرب كلّه، فإنّه لا يتصوّر إذ لا أقلّ من تعارفه عند قوم يتكلمون به.

والغريب عند علماء الحديث: هو حديث يتفرّد بروايته شخص واحد في أي موضع وقع التفرّد من السّند سواء كان التفرّد في أصل السّند أي الموضع الذي يدور الإسناد عليه ويرجع إليه وهو طرفه الذي فيه الصحابي ويسمّى غريبا مطلقا، أو في أثناء السّند ويسمّى غريبا نسبيا، ويرادف الغريب الفرد([1]).

وبالنظر إلى هذه الإصطلاحات يتبين لنا أن مقصود الكرماني بالغرائب هو الغامض من الأقوال.

تعريف العجيب:

وفي اللسان: قَالَ الزَّجَّاجُ: أَصلُ العَجَبِ فِي اللُّغَةِ، أَن الإِنسان إِذا رأَى مَا يُنْكِرُهُ ويَقِلُّ مِثْلُه، قَالَ: قَدْ عَجِبْتُ مِنْ كَذَا.([2])، وفي المعجم الوسيط: العجيب مَا يَدْعُو إِلَى الْعجب وَيُقَال عجب عَجِيب شَدِيد (للْمُبَالَغَة) وَهِي عَجِيبَة، والجمع عجائب([3])

ومقصود الكرماني من العجائب هنا هو نفس المعنى اللغوي يعني ما كان من الأقوال يدعو إلى التعجب منه.

([1]) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي (المتوفى بعد 1158هـ)(1250/2) تحقيق: د. علي دحروج، نشر: مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت، ط أولى1996م.

([2]) لسان العرب (580/1) عجب.

([3])المعجم الوسيط (584/2) إعداد مجمع اللغة العربية بالقاهرة،(إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، نشر: دار الدعوة.

القسم الثاني

الدراسة التطبيقية

سورة الفاتحة

الغريب في تفسير لفظ﴿بِسْمِ﴾([1])

عند تفسير الكرماني لقوله تعالى﴿**بِسْمِ اللهِ**﴾ **قال:** ومن غريب ما ذكر فيه، أن أصله بسِمِ بثلاث كسرات، كسرة الباء وهي مختصة به، لأنه تجرد لعمل الجر، فجعل من عمله عليه علامة، وكسرةُ السين، وهي على لغة من قال: سِم ـ بكسر السين ـ ، وأنشد: **بِسمَ الذي في كلِّ سورَة سِمُه**([2]).

وكسرةُ الميم، وهي إنجرارهُ بالباء، فسكن السين، لتوالي الكسرات، وهو مما رفض من كلامهم، حتى لم يأت في الأصول كسرتان متواليتان، إلا في قولهم: إبِل، وإطِل، وامرأةُ بلز أي عجوز، وأتان إبِد، أي تلد كل عام.

وقال بعضهمْ بِسُمِ ـ بضم بين كسرتين ـ والضم فيه لغة، وأنشد البيت بالوجهين، ثم سكن السين، إذ ليس في كلامهم خروج من كسر إلى ضم بناءً لازما، وهذان القولان أشد موافقة للإمام، لأنه فيه بغير ألف.

هذان القولان اللذان ذكرهما الكرماني في أصل كلمة " اسم" عدهما من الغريب، لأنهما لم يسمعا فيه في كلام العرب، وإنما سمع فيه أربع لغات، ففي مختار الصحاح قال: وَفِيهِ أَرْبَعُ لُغَاتٍ: (اسْمٌ) بِكَسْرِ الْهَمْزَةِ وَضَمِّهَا، وَ (سِمٌ) بِكَسْرِ السِّينِ وَضَمِّهَا وَ(سُمًا) مَضْمُومٌ مَقْصُورٌ لُغَةٌ خَامِسَةٌ. وَأَلِفُهُ أَلِفُ وَصْلٍ وَرُبَّمَا قَطَعَهَا الشَّاعِرُ لِلضَّرُورَةِ([3])، **فسبب الغرابة في هذا القول** أنه لم يسمع في كلام العرب بِسِمِ بثلاث كسرات؛ وذلك للثقل في توالي الكسرات في اللفظ، وكذلك بِسُمِ للثقل أيضا في الانتقال من الكسر إلى الضم؛ ولذلك عدهما الكرماني من الأقوال الغريبة فيه. ويرى البصريون أن أصل مادة الاسم السين والميم والواو من السمو، والكوفيون يرون أن أصل مادته: الواو والسين والميم من الوسم، والأول أرجح؛ لجمعه على أسماء وتصغيره على سمي، والجمع والتصغير يردان الأشياء إلى أصولها.

العجيب في تفسير لفظ ﴿بِسْمِ﴾([4])

ذكر الكرماني عند تفسير البسملة من سورة الفاتحة بعض الأقوال العجيبة في تفسير لفظ﴿**بِسْم الله** ﴾ فقال:

العجيب: " بسم الله " قسم في أول كل سورة، ومن عجيب ما ذكر فيه: قول سليمان بن يسار([5]): الباء: بريء من الأولاد، والسين: سميع الأصوات، والميم: مجيب الدعوات.

---

(1) سورة الفاتحة من الآية (1).

([2]) ينظر لسان العرب لابن منظور(401/14) نشر: دار صادر ـ بيروت، ط ثالثة 1414هـ، ونسبه لرجل من بني كلب.

([3]) مختار الصحاح لزين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى666هـ) (155/1)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، نشر المكتبة العصرية ـ الدار النموذجية، بيروت ـ صيدا، ط خامسة1420هـ ـ 1999م، لسان العرب (401/14، 402).

(4) سورة الفاتحة من الآية (1).

([5]) سليمان بن يسار مولى ميمونة زوج رسول الله ﷺ ، أحد الفقهاء السبعة بالمدينة، وكان عالماً ثقة عابداً ورعاً حجة؛ قال الحسن ابن محمد: سليمان بن يسار عندنا أفهم من سعيد بن المسيب، ولم يقل أعلم ولا أفقه. روى عن ابن عباس، وأبي هريرة، وأم سلمة، رضي الله عنهم، وروى عنه الزهري وجماعة من الأكابر، وتوفي سنة سبع ومائة، وقيل سنة مائة، وقيل سنة أربع وتسعين للهجرة، وهو ابن ثلاث وسبعين سنة. وفيات الأعيان لابن خلكان(399/2) تحقيق: إحسان عباس، نشر: دار صادر ـ بيروت.

وقول سهل بن عبد الله التستري([1]): الباء: بهاء الله، والسين: ثناء الله، والميم: مجده. وقول أبي بكر الوراق([2]): الباء من بسم الله على ستة أوجه: بارئ خلقه من العرش إلى الثرى، بيانه هو الله الخالق البارئ، ثم أخذ يعد الوجوه، قال: والسين على خمسة أوجه: والميم على اثني عشر وجهاً، وعدّ الوجوه. وهذه وأمثالها يجب الاستغفار منها، لأن هذا ربما يسوغ في المقطعة من الحروف، وأما ما ألفت وجعل أسماء، وأفعالاً وأدوات فلا يسوغ فيها هذا بوجه من الوجوه([3]).

فنجد الكرماني نقل لنا أقوالا في تفسير قوله ﴿بِسْمِ﴾ وذكرها تحت العجيب وهو ما عرّفه بأنه ما فيه خلل ونظر عنده:

فالقول الأول: إنها قسم في أول كل سورة، وقد ذكره القرطبي في تفسيره فقال: قَالَ الْعُلَمَاءُ:" بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ" قَسَمٌ مِنْ رَبِّنَا أَنْزَلَهُ عِنْدَ رَأْسِ كُلِّ سُورَةٍ، يُقْسِمُ لِعِبَادِهِ إِنَّ هَذَا الَّذِي وَضَعْتُ لَكُمْ يَا عِبَادِي فِي هَذِهِ السُّورَةِ حَقٌّ، وإني أوفي لَكُمْ بِجَمِيعِ مَا ضَمَّنْتُ فِي هَذِهِ السُّورَةِ مِنْ وَعْدِي وَلُطْفِي وَبِرِّي([4]). وهو قول لا يصح لأنه لم يعرف عن النبي ﷺ ولا عن الصحابة، ولا عن التابعين، ولم يعرف في اللغة أنني حين أقول: بسم الله معناه: أقسم بالله، كما يلزم عليه أن يكون له جواب قسم، وأين جواب القسم فيها، فضلا عن أن ذلك لا يتناسب مع الابتداء، ويلزم تكراره في كل سورة من سور القرآن على القول بأن البسملة آية من كل سورة، كذلك هناك سور من القرآن تبتدأ بالقسم فليزم اجتماع قَسَمين على مقسم واحد.

والقول الثاني: قول سليمان بن يسار إنها عبارة عن كلمات تدل عليها، فالباء معناها بريء من الأولاد، والسين معناها سميع الأصوات، والميم معناها مجيب الدعوات. ذكره الماوردي في تفسيره([5])، وذكر القشيري في تفسيره قولا قريبا منه([6]).

والقول الثالث: وهو أشبه بسابقه وهو أنها تدل على أسماء الله وصفاته، وهذا القول ذكره الثعلبي في تفسيره،

وذكر حديثا عن أبي سعيد الخدري إلا أنه قال في الميم بدل مجده قال مملكته.([7])، وأخرجه ابن جرير الطبري عن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ : " إن عيسى ابن مريم أسلمته أمُّه إلى الكتَّاب ليعلِّمه، فقال له المعلم: اكتب "بسم"

([1]) سهل بن عبد الله التستري أحد أئمة الصوفية توفي سنة 283هـ. وفيات الأعيان(429/2).

([2]) أبو بكر الوراق: محمد بن إسماعيل بن العباس، أبو بكر الوراق محدث فاضل، مكثر، قال الذهبي عنه: لكنه يحدث من غير أصول، ذهبت أصوله، وهذا التساهل قد طم وعم. ميزان الاعتدال للذهبي(484/3) تحقيق: علي محمد البجاوي، نشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ط أولى1382هـ ـ1963م.

([3]) غرائب التفسير(92/1، 93)

([4])الجامع لأحكام القرآن(91/1) لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (المتوفى671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، نشر: دار الكتب المصرية ـ القاهرة، ط ثانية1384هـ ـ 1964م.

([5]) تفسير النكت والعيون(50/1) لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري، الشهير بالماوردي(المتوفى450هـ)، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

([6]) لطائف الإشارات للقشيري(44/1) تحقيق: إبراهيم البسيوني، نشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ مصر، ط ثالثة.

([7])الكشف والبيان عن تفسير القرآن لأحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق(المتوفى427هـ) (94/1)، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط أولى1422هـ ـ2002م.

فقال له عيسى: وما "بسم"؟ فقال له المعلم: ما أدري! فقال عيسى: الباء بهاءُ الله، والسين: سناؤه، والميم: مملكته([1])، وذكر الماوردي هذا القول في تفسيره ونسبه للكلبي، ووصف هذه الأقوال بالتكلف.([2])

والقول الرابع: قول أبي بكر بن الوراق ذكره الثعلبي في تفسيره عنه([3])

ولما كانت هذه الأقوال ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها ردها الكرماني بقوله: وهذه وأمثالها يجب الاستغفار منها...الخ. كما قال الماوردي في التعقيب عليها: ولو أن هذا الاستنباط يحكي عمَّن يُقْتدى به في علم التفسير لرغب عن ذكره، لخروجه عما اختص الله تعالى به من أسمائه، لكن قاله متبوع فذكرْتُهُ مَعَ بُعْدِهِ حاكياً، لا محققاً ليكون الكتاب جامعاً لما قيل([4]). **وسبب الغرابة في تلك الأقوال** أنه فيه حمل للألفاظ على غير ما عرف فيه في اللغة فلفظ(بسم الله) لفظ واضح من الاسم أما القول إنها تدل على كلمات هي بعضها، وتقطيع لفظ الاسم إلى حروف كل حرف يدل على معنى فهذا وإن عرف في اللغة لكنه لا يستقيم هنا كما ذكروا في تفسير الحروف المقطعة في أوائل السور، ففي حملها على هذه الأقوال تكلف واضح.

وعند التحقيق نجد أن للعلماء في بيان معنى قوله تعالى﴿بِسْمِ﴾ أقوالا:

القول الأول: ذهب أبو عبيدة وطائفة إلى أنها صلة وأصل الكلام: الله الرحمن الرحيم مثل قول لبيد:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر([5])

وهو قول الأخفش، وهذا القول ضعيف، لأنه لا يصح في العربية أن نقول: أكلت اسم العسل، نريد أكلت العسل، وقد وجه الطبري بيت لبيد على أنه محمول على أحد وجهين:

أحدُهما: أن "السلام" اسمٌ من أسماء الله، فجائز أن يكون لبيد عنَى بقوله:" ثم اسم السلام عليكما"، ثم الزما اسمَ الله وذكرَه بعد ذلك، وَدَعَا ذكري والبكاءَ عليّ؛ على وجه الإغراء.

والوجه الآخر منهما: ثم تسميتي اللهَ عليكما، كما يقول القائل للشيءِ يراه فيعجبه: "اسم الله عليك" يعوِّذه بذلك من السوء، فكأنه قال: ثم اسمُ الله عليكما من السوء([6]).

والقول الثاني في بيان معنى الاسم: قول الجمهور: إن لفظ بسم مقصود في الكلام وله معنى، فالباء للإلصاق، واختلفوا في الاسم، فقيل مشتق من السمو وهو العلو والارتفاع؛ لأنه يسمو بصاحبه، وقيل مشتق من السمة وهي

([1]) أخرجه ابن جرير في تفسيره(121/1) تحقيق: أحمد محمد شاكر، نشر: مؤسسة الرسالة، ط أولى1420هـ ـ 2000م، وذكره ابن كثير في تفسيره وعزاه لابن مردويه(33/1) تحقيق: محمد حسين شمس الدين، نشر: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون ـ بيروت، ط أولى1419هـ، قال الأستاذ محمود محمد شاكر في تعليقه على هذا الحديث في تفسير الطبري(121/1): هذا حديث موضوع لا أصل له. رواه ابن حبان في كتاب المجروحين، في ترجمة إسماعيل بن يحيى بن عبد الله التميمي، وقال في إسماعيل هذا: "كان ممن يروي الموضوعات عن الثقات وما لا أصل له عن الأثبات، لا تحل الرواية عنه ولا الاحتجاج به بحال"، ثم ضرب مثلا من أكاذيبه هذا الحديث، ويتابع الأستاذ شاكر: وما أدري كيف فات الحافظ ابن كثير أن في إسناده هذا الكذاب، فتسقط روايته بالمرة ولا يحتاج إلى هذا التردّد. وأما السيوطي فقد ذكره في الدر المنثور ولم يغفل عن علته، فذكر أنه بسند ضعيف جدا.الدر المنثور للسيوطي(23/1) نشر: دار الفكر ـ بيروت.

([2]) تفسير الماوردي(49/1).

([3]) الكشف والبيان(94/1).

([4]) تفسير الماوردي(50/1).

([5]) ينظر ديوان لبيد بن ربيعة(51/1) اعتنى به: حمدو طمّاس، نشر: دار المعرفة، ط أولى1425هـ ـ2004م.

([6]) جامع البيان في تأويل آي القرآن لابن جرير الطبري بتصرف(120/1، 121).

العلامة؛ لأن الاسم علامة على صاحبه، والراجح الأول؛ لأنه يجمع على أسماء، ويقال في تصغيره سُمِيّ، ولو كان من السمة لقيل فيه: أوسام، ووسيم، فالجمع والتصغير يردان الأشياء إلى أصولها.

فلفظ الاسم مقصود لذاته كما وضح ذلك الإمام الطبري في تفسيره، كأن القائل بسم الله يقول: بتسمية الله أقرأ، أو آكل مثلا، ولا يتحقق ذلك لو قال: بالله، بدون لفظ الاسم، ووضع الاسم موضع المصدر سائغ في العربية([1]).

ـ وعند تفسيره للفظ الجلالة﴿اللَّهِ﴾ ذكر الأقوال الغريبة والعجيبة في تفسيره فقال:

من غريب ما ذُكِرَ في لفظ الله عز اسمه: أنَّ أصله لاها بالسريانية، حذف الألف من آخره وزيد الألف واللام في أوله، وقريب منه عند النحاة قول من قال: إلى أنه اسم علم غير مشتق.

ومن عجيب ما ذكر فيه ما حكاه أبو القاسم بن حبيب([2]) في تفسيره عن جماعة: أن أصل الله هاء الكناية، وذلك أنَّهم أشاروا إليه بما وضع في نفوسهم من دلائل الفطرة، إذْ لم يعلموا له اسماً موضوعاً، ثم أدخلوا على الكناية لام الملك، فصار(له) يعنون: له الخلق والأمر، ثم مدّوا بها أصواتهم تعظيماً وتفخيماً، فقالوا: لاه، ثم وصلوا بلام المعرفة فصار الله"([3]).

نجد الكرماني ذكر من الأقوال الغريبة في أصل لفظ الجلالة أقوالا:

القول الأول: أن أصله لاها بالسريانية، وهذا القول ذكره الثعلبي في تفسيره وذكر أن في آخر أسمائهم مدّة، كقولهم للروح:(روحا)، وللقدس:(قدسا)، وللمسيح:(مسيحا)، وللابن:(ابنا)، فلما طرحوا المدّة بقي(لاه)، فعرّبه العرب وأقرّوه، ولا اشتقاق له([4])، وكذلك ذكره أبو حيان ووصفه بالغرابة.([5]) **وسبب الغرابة** ادعاء أن لفظ " الله" غير عربي.

والقول الثاني: ما قيل إن أصله هاء الكناية وذكر أن أبا القاسم بن حبيب نقله في تفسيره عن جماعة ولم أقف عليه، وإنما ذكره القرطبي في تفسيره عن البعض، ووصفه بالزعم([6])، وذكره السمين الحلبي في تفسيره وقال: وهذا لا يُشبه كلامَ أهل اللغة ولا النَحْويين، وإنما يشبه كلامَ بعض المتصوفة([7]).

وعند التحقيق نجد أن العلماء اختلفوا في لفظ الجلالة (الله) من حيث الاشتقاق وعدمه على قولين:

الأول: يرى أنه علم مرتجل لا اشتقاق له من فعل، وإنما هو اسم موضوع له تبارك وتعالى، والألف واللام لازمة له لا لتعريف ولا لغيره، بل هكذا وضع الاسم([1]). وهو على هذا القول عربي تعرفه العرب لكنه غير مشتق.

([1]) تفسير الطبري بتصرف(115/1).

([2]) أَبُو القَاسِمِ الحَسَنُ بنُ مُحَمَّدِ بنِ حَبِيْبٍ بن أَيُّوْبَ النَّيْسَابُوْرِيُّ، المفَسِّرُ، الوَاعِظُ، سَمِعَ: أَبَا العَبَّاسِ الأَصَمَّ، وَمُحَمَّدَ بن صَالِحِ بن هَانِئ، وَأَبَا الحَسَنِ لكَارِزِيَّ، وَأَبَا حَاتِم بن حِبَّان، وَعِدَّة، وَعَنْهُ: أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بنُ عَبْدِ الوَاحِدِ الحِيْرِيُّ الوَاعِظُ، وَمُحَمَّدُ بنُ إِسْمَاعِيْلَ الفَرْغَانِي، وَالحُسَيْنُ بنُ مُحَمَّدٍ السَّكَّاكِيُّ، وَجَمَاعَة، وَصَنَّفَ فِي التَّفْسِيْرِ وَالآدَاب، تُوُفِّيَ فِي ذِي الحِجَّةِ سَنَةَ سِتٍّ وَأَرْبَع مائَة. سير أعلام النبلاء للذهبي(237/17، 238) تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، نشر: مؤسسة الرسالة، ط ثالثة1405هـ ـ 1985م.

([3]) غرائب التفسير(94/1)

([4]) تفسير الثعلبي(96/1)

([5]) البحر المحيط لأبي حيان(28/1) تحقيق: صدقي محمد جميل، نشر دار الفكر ـ بيروت، ط1420هـ.

([6]) تفسير القرطبي(159/1).

([7]) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون(29/1)لأبي العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي(المتوفى756هـ)، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، نشر: دار القلم، دمشق.

والثاني: أنه مشتق ولكنهم اختلفوا في اشتقاقه:

فقال بعضهم هو مشتق من لاهَ يليه أي: ارتفع، ومنه قيل للشمس: إلاَهة بكسر الهمزة وفتحها لارتفاعها.

ومنهمَ مَنْ قال:هو مشتقٌ من لاه يَلُوه لِياهاً، أي احتجَبَ، فالألف على هذين القولين أصليةٌ، فحينئذ أصلُ الكلمة لاَهَ، ثم دخل عليه حرفُ التعريف فصار اللاه، ثم أُدْغِمت لام التعريف في اللام بعدها لاجتماعِ شروطِ الإدغام.

ومنهم مَنْ جَعَلَه مشتقاً من أَلَه، وأَلَه لفظٌ مشترك بين معانٍ وهي: العبادةُ والسكون والتحيُّر والفزع، فمعنى" إله" أنَّ خَلْقَه يعبدونه ويسكنون إليه ويتحيَّرون فيه ويفزعون إليه، وعلى هذا فالهمزةُ أصلية والألفُ قبل الهاء زائدةٌ، فأصلُ الجلالة الكريمة: الإله ثم حُذِفت الهمزةُ لكثرةِ الاستعمال فالتقى حرفُ التعريفِ مع اللامِ فأُدْغِم فيها وفُخِّم.

ومنهم مَنْ قال: هو مشتقٌ من وَلِهَ لكونِ كلِّ مخلوقٍ والِهاً نحوَه، فأصله: وِلاه ثم أُبدلت الواو همزةً كما أُبدلت في إشاح وإعاء، والأصلُ: وِشاح ووِعاء.([2]) وهو الراجح أنه مشتق.

وذكر القرطبي في تفسيره أن العلماء على أن الألف واللام من أصل الكلمة قال: الْقَوْلُ الثَّانِي: ذَهَبَ إِلَيْهِ جَمَاعَةٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ أَيْضًا مِنْهُمُ الشَّافِعِيُّ وَأَبُو الْمَعَالِي وَالْخَطَّابِيُّ وَالْغَزَالِيُّ وَالْمُفَضَّلُ وَغَيْرُهُمْ، وَرُوِيَ عَنِ الْخَلِيلِ وَسِيبَوَيْهِ: أَنَّ الألف واللام لازمة له لا يجوز حذفها مِنْهُ. قَالَ الْخَطَّابِيُّ: وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الْأَلِفَ وَاللَّامَ مِنْ بِنْيَةِ هَذَا الِاسْمِ، وَلَمْ يَدْخُلَا لِلتَّعْرِيفِ، أَلَّا تَرَى أَنَّكَ لَا تَقُولُ: يَا الرَّحْمَنُ وَلَا يَا الرَّحِيمُ، كَمَا تَقُولُ: يَا أللهُ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُمَا مِنْ بِنْيَةِ الِاسْمِ([3]). فلفظ الله عربي على الأرجح، وكذلك اللفظ تام وليس أصله هاء الكناية.

ـ **وعند تفسير الكرماني لقوله﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ذكر الأقوال الغريبة في تفسيره فقال**: ومن غريب ما ذكر في الرحمن الرحيم قول ثعلب، قال: الرحمن اسم عجمي، ولهذا أنْكَرَتْه العرب على ما جاء في القرآن من قوله ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ**..﴾([4]) قال: وهو بالسريانية الرخمن ـ بخاءٍ معجمة.([5])

هذا القول ذكره الماوردي في تفسيره([6])، وذكره أبو حيان ووصفه بالغرابة([7])، والقرطبي وقال: وهذا القول مرغوب عنه([8])، وهو قول ضعيف، وإنما كانت العرب تعرف لفظ الرحمن؛ بدليل أن مسيلمة الكذاب سمى نفسه رحمان اليمامة، وإنما سؤالهم كما ورد في الآية أنهم جهلوا الصفة ولم يجهلوا الموصوف، بدليل أنهم لم يقولوا: ومن الرحمن([9])، فهو اسم عربي وليس أعجميا وهو علم بالغلبة على الله تعالى.

ـ **وعند تفسيره لقوله﴿الْحَمْدُ﴾([10]) ذكر الأقوال الغريبة في تفسيره فقال:**

([1]) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز(63/1) لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى542هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط أولى1422هـ .

([2]) الدر المصون بتصرف(24/1).

([3]) تفسير القرطبي(103/1).

([4]) سورة الفرقان من الآية(60).

([5]) غرائب التفسير(95/1، 96).

([6]) تفسير الماوردي(53/1).

([7]) البحر المحيط (29/1).

([8]) تفسير القرطبي(104/1).

([9]) تفسير القرطبي(160/1).

(10) سورة الفاتحة من الآية(2).

ومن غريب ما جاء في الحمد: أنه مقلوب المدح، وحكى ابن حبيب قولاً غريباً، فقال:(الحمد) جواب الباء في قوله بسم الله؛ لأن هذا الباء يقتضي خبراً فكأنه قال: بسم الله الحمد لله([1]).

ذكر الكرماني هنا قولين في بيان معنى الحمد:

القول الأول: أن الحمد مقلوب المدح، وهذا القول نسبه أبو حيان لابن الأنباري ورده([2])، وكذلك رده السمين الحلبي([3])، فليس مقلوب مدحَ؛ فالحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري، فهو لا يُستحق إلا على فعل حسن،أما المدح فيكون على فعل وعلى غير فعل، فهو أعم من الحمد، كما أن الحمد يكون للعاقل ولغير العاقل، أما الحمد فإنه لا يكون إلا للعاقل فأنت تقول: مدحت زيدا على كرمه ومدحت اللؤلؤة على حسنها، ولا تقول حمدت اللؤلؤة على حسنها.

القول الثاني: أن قوله" الحمد لله" جواب للباء في "بسم الله" وهذا قول مبني على أن بسم الله قسم، وهو قول بعيد وإنما قوله﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ**﴾ كلام مستقل عن سابقه.

ـ **عند تفسيره لقوله تعالى﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾([4]) قال**: والرابع: وهو غريب ربت تربيتاً، قال:

سميتُها إذ وُلِدت تَموت. . . والقبر صِهر ضامن زِمِّيت.

ليس لمن ضمَّنه تربيت([5])

وليس هذا من تركيب الرب، إنما هو من تركيب "ربت"، ولعل هذا القائل إنما ذهب إلى هذا لأنه لم يجد على ترتيب ربت غير هذا، وله توجيه وهو أن يقال: قلب الباء ياء ـ كما ذكرت ـ ثم قلب الياء تاء([6]).

عندما وقف الكرماني عند كلمة " رب" وبيان أصل الفعل منه ذكر أقوالا، وذكر هذا القول منها وعدّه غريبا، وهو أن يكون أصل هذا المصدر من الفعل ربت، واستدل له ببيت الشعر، ثم رد هذا القول لأن ما في البيت ليس من تركيب الرب، وإنما هو من تركيب ربت، ولم أقف على من قال به من المفسرين.

والأصل في كلمة " رب " أن تكون من ربب، قال في اللسان: ربب: الرَّبُّ: هُوَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، هُوَ رَبُّ كلِّ شيءٍ أَي مالكُه،([7])، وكلمة الرب يختلف معناها، فقد تكون بمعنى السيد والمالك والمصلح والمعبود وغيرها، وقد فسرها الكرماني بمعنى التربية وهي تبليغ الشيء إلى كماله على التدريج، ولذلك ذكر في أصل الفعل الأقوال الأربعة إما أنه من رب الشيء يربه فهو راب فيكون المصدر اسم فاعل، أو من رباه تربية، أو من رببه تربيبا، والرابع وهو الغريب من ربت.

([1]) غرائب التفسير(97/1) وعبارته هكذا: لأن هذا الباء يقتضي خبرا، ولعله يقصد لفظ الباء أي: لأن هذا اللفظ؛ ولذلك ذكره بلفظ المذكر، وإلا فالصواب: لأن هذه الباء تقتضي خبرا.

([2]) البحر المحيط(32/1).

([3]) الدر المصون (37/1) قال: وقيل: الحمدُ مقلوبٌ من المدحِ، وليس بسديدٍ وإن كان منقولاً عن ثعلب؛ لأن المقلوبَ أقلُّ استعمالاً من المقلوب منه، وهذان مستويان في الاستعمال، فليس ادِّعاءُ قلبِ أحدِهما من الآخر أَوْلَى من العكس، فكانا مادتين مستقلتين، وأيضاً فإنه يَمْتنع إطلاقُ المدحِ حيث يجوزُ إطلاقُ الحمدِ، فإنه يقال: حَمِدْتُ الله، ولا يقال مَدَحْته، ولو كان مقلوباً لَما امتنع ذلك. ولقائلٍ أن يقول: مَنَعَ من ذلك مانعٌ، وهو عَدَمُ الإِذْنِ في ذلك.

([4]) سورة الفاتحة من الآية (2).

([5]) ينظر لسان العرب(33/2) ولم ينسبه لأحد، مادة ربت.

([6]) غرائب التفسير(97/1، 98)

([7]) لسان العرب(399/1).

ـ وعند تفسيره للفظ (آمين) ذكر الأقوال الغريبة في تفسيره فقال:

" والغريب: ما أجازه بعضهم من التشديد بمعنى قاصدين، وتقديره: ندعوك قاصدين بابك، راجين رحمتك، وقيل: نعبدك ونستعينك، قاصدين. وفيه بُعد وخلاف الجمهور"([1]).

كلمة آمين ليست من القرآن بالإجماع، وإنما من السنة قولها بعد الفراغ من الفاتحة، فقدأخرج التِّرْمِذِيّ وَحسنه عَن وَائِل بن حجر الْحَضْرَمِيّ قَالَ سَمِعت رَسُول الله ﷺ قَرَأَ﴿**غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ**﴾ فَقَالَ(آمين) يمد بهَا صَوته "([2])، وفيها لغتان: أمين بالقصر، وآمين بالمد، وهو اسم فعل أمر معناه اللهم استجب.

أما ما ذكره الكرماني فيها إنها آمّين بمعنى قاصدين، من أمّ بمعنى قصد، فقد ذكر السمين الحلبي أنه رُوي عن الحسن وجعفَر الصادق التشديدُ، وهو قولُ الحسين بن الفضل من أمَّ إذا قصد، أي نحن قاصدون نحوك، ومنه ﴿ **وَلَا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ**﴾([3]). وعقب السمين الحلبي بأنه خطأ([4])، وكذلك قال الألوسي في تفسيره: وأما تشديد ميمه فذكر الواحدي أنه لغة فيه، وقيل إنه جمع آمّ بمعنى قاصد منصوب باجعلنا ونحوه مقدرا، وقيل إنه خطأ ولحن([5]). وهو حقا خطأ، فالأول أولى؛ لأن الفاتحة عبارة عن دعاء ويناسبه أن يختم بالتأمين كأنك تقول اللهم استجب، عن جُوَيْبِرٌ عَنِ الضَّحَّاكِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا مَعْنَى آمِينَ؟ قَالَ : رَبِّ افْعَلْ"([6]).

وسبب الغرابة في هذا القول أنه لا يتناسب مع السياق، فالفاتحة عبارة عن دعاء ولا يتناسب أن تختم بهذا المعنى، وإنما المعنى الدعاء لله بالاستجابة كما سبق في الحديث السابق، أن النبي ﷺ قالها هكذا بدون تشديد وبين معناها.

سورة البقرة

عند تفسيره للحروف المفردة في أول سورة البقرة ذكر الكرماني الأقوال في تفسيرها ثم ذكر الغريب فيها فقال:" ومن غريب ما ذكر فيه: قول ابن عباس: أن " الر، حم، ن ": هو الرحمن، وهذا قريب من القول الثاني([7]).

([1]) غرائب التفسير(105/1)

([2]) أخرجه الترمذي ك: أبواب الصلاة، باب: ما جاء في التأمين ح248. سنن الترمذي(331/1) تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر وآخرون، نشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط ثانية 1395هـ ـ 1975م، وقال: حديث حسن، وَبِهِ يَقُولُ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ العِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ، وَالتَّابِعِينَ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ: يَرَوْنَ أَنْ يَرْفَعَ الرَّجُلَ صَوْتَهُ بِالتَّأْمِينِ، وَلاَ يُخْفِيهَا.وَبِهِ يَقُولُ الشَّافِعِيُّ، وَأَحْمَدُ، وَإِسْحَاقُ. وَرَوَى شُعْبَةُ هَذَا الحَدِيثَ، عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كُهَيْلٍ، عَنْ حُجْرٍ أَبِي العَنْبَسِ، عَنْ عَلْقَمَةَ ابْنِ وَائِلٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَرَأَ ﴿**غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ**﴾، فَقَالَ: آمِينَ وَخَفَضَ بِهَا صَوْتَهُ.

سَمِعْت مُحَمَّدًا يَقُولُ: حَدِيثُ سُفْيَانَ أَصَحُّ مِنْ حَدِيثِ شُعْبَةَ فِي هَذَا، وَأَخْطَأَ شُعْبَةُ فِي مَوَاضِعَ مِنْ هَذَا الحَدِيثِ، فَقَالَ: عَنْ حُجْرٍ أَبِي العَنْبَسِ، وَإِنَّمَا هُوَ حُجْرُ بْنُ عَنْبَسٍ وَيُكْنَى أَبَا السَّكَنِ، وَزَادَ فِيهِ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَائِلٍ، وَلَيْسَ فِيهِ عَنْ عَلْقَمَةَ، وَإِنَّمَا هُوَ حُجْرُ ابْنُ عَنْبَسٍ، عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ وَقَالَ: وَخَفَضَ بِهَا صَوْتَهُ، وَإِنَّمَا هُوَ: وَمَدَّ بِهَا صَوْتَهُ.

([3]) سورة المائدة من الآية (2).

([4]) الدر المصون(78/1).

([5]) روح المعاني للألوسي(100/1) تحقيق: علي عبد الباري عطية، نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط أولى1415هـ .

([6]) ذكره السيوطي في الدر المنثور(45/1).

([7]) غرائب التفسير(109/1) ويقصد بالقول الثاني: أنها حروف ينبئ كل واحد منها عن اسم أو فعل. وقد ساق في المراد منها ستة أقوال ، ثم ذكر الغريب فيها.

ومن الغريب: قول أبي العالية، ما منها حرف إلا في مدة قوم وآجال آخرين، فبنى على هذا القول، وقيل: إن هذه الحروف من حساب الجمل، وهي تدل على مدة بقاء الإسلام، والمدة ستمائة وثلاث وتسعون سنة، ثم تقوم القيامة([1]).

ومن العجيب فيها: ما ذكر في﴿**حم.عسق**﴾([2]) أنَّ المراد بها رجل يقال له: أبو عبد الله ينزل على نهر من أنهار المشرق يبني عليه مدينتين. حكاه في تفسيره الثعلبي، ورواه مرفوعاً أيضاً.

ومن العجيب في حم عسق: قول من قال: الحاء: حرب علي ومعاوية، والميم: ولاية المروانية، والعين: ولاية العباسية، والسين: ولاية السفيانية، والقاف: قدرة مهدي، ثم قال: أردت بذكر ذلك أن تعلم أن فيمن يدعى العلم أيضاً حمقى.

ومن الغريب: ما حكاه النقاش([3]) في تفسيره: أن الله تعالى لما بشر أهل الكتاب بمحمد ﷺ أخبرهم بعلامته، وعلامات كتابه، وكان" ألم" من تلك العلامات التي أخبرهم بها، فقال "ألم ذلك" أي ألم علامات ذلك الكتاب الذي بشرتم به.

ومن العجيب جدا: ما حكاه ابن حبيب في تفسيره: أنه قال بعضهم: معنى ألف، ألفَ الله محمداً فبعثه نبياً، ومعنى لام، لامه الجاحدون، ومعنى ميم، مِيمَ الجاحدون المنكرون، من الموم وهو البرسام([4]).

وعند التأمل فيما ذكره الكرماني من الأقوال الغريبة في المراد بالحروف المفردة في أوائل السور نجد أنه قد ذكر عدة أقوال:

القول الأول: أن مجموعها يدل على أسماء الله تعالى، وذكر عن ابن عباس أن: ألر، حم، ن تدل على الرحمن، وهذا القول ذكره الثعلبي ونقله عن سعيد بن جبير([5])، وأخرجه الطبري في تفسيره عن سعيد بن جبير عن ابن عباس([6])، وهذا القول ضعيف لأنه وإن أمكن جمع بعض أسماء الله من هذه الحروف فإن ذلك لا يطرد في كل الحروف وإلا فماذا نقول في: كهيعص، أو حم عسق، وغيرها.

القول الثاني: أنها تدل على مدد أقوام وآجالهم، وأنها بحساب الجمل تدل على بقاء مدة الإسلام وهذا القول عده كثير من المفسرين في الأقوال المرادة بهذه الحروف منهم الثعلبي([7])، والماوردي([8]) ودليل أصحاب هذا القول حديث ابن عباس قال: مَرَّ أَبُو يَاسِرِ بْنُ أَخْطَبَ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَهُوَ يَتْلُو سُورَةَ البقرة ﴿**الم. ذلِكَ الْكِتابُ**﴾([9])، ثُمَّ أَتَى أَخُوهُ حُيَيُّ

([1]) غرائب التفسير(110/1).

([2]) سورة الشورى الآيتان (1، 2).

([3]) النقاش: محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون، أبو بكر النقاش: عالم بالقرآن وتفسيره. أصله من الموصل، ومنشأه ببغداد، رحل رحلة طويلة، وكان في مبدإ أمره يتعاطى نقش السقوف والحيطان فعرف بالنقاش. من تصانيفه: شفاء الصدور في التفسير، والإشارة في غريب القرآن، والموضح في القرآن ومعانيه، والمعجم الكبير في أسماء القراء وقراءاتهم، وأخبار القصّاص، وقال أبو القاسم اللالكائى: تفسير النقاش إشقاء الصدور، وليس بشفاء الصدور، مات النقاش سنة إحدى وخمسين وثلاثمائة. ميزان الاعتدال للذهبي(520/3)، طبقات المفسرين للسيوطي(94/1)، تحقيق: علي محمد عمر، نشر: مكتبة وهبة ـ القاهرة ، ط أولى 1396هـ،الأعلام للزركلي(81/6).

([4]) غرائب التفسير(112/1).

([5]) الكشف والبيان(136/1).

([6]) تفسير الطبري(208/1).

([7]) الكشف والبيان(136/1).

([8]) تفسير الماوردي(64/1).

([9]) سورة البقرة من الآيتين(1، 2).

بْنُ أَخْطَبَ وَكَعْبُ بْنُ الْأَشْرَفِ فَسَأَلُوهُ عَنْ الم وَقَالُوا: نَنْشُدُكَ اللَّهَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ أَحَقٌّ أَنَّهَا أَتَتْكَ مِنَ السَّمَاءِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: نَعَمْ كَذَلِكَ نَزَلَتْ، فَقَالَ حيي إنكُنْتَ صَادِقًا إِنِّي لَأَعْلَمُ أَجَلَ هَذِهِ الْأُمَّةِ مِنَ السِّنِينَ، ثُمَّ قَالَ كَيْفَ نَدْخُلُ فِي دِينِ رَجُلٍ دَلَّتْ هَذِهِ الْحُرُوفُ بِحِسَابِ الْجُمَلِ عَلَى أَنَّ مُنْتَهَى أَجَلِ أُمَّتِهِ إِحْدَى وَسَبْعُونَ سَنَةً، فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ حُيَيٌّ: فَهَلْ غَيْرُ هَذَا؟

فَقَالَ: نَعَمْ المص، فَقَالَ حُيَيٌّ: هَذَا أَكْثَرُ مِنَ الْأَوَّلِ هَذَا مِائَةٌ وَإِحْدَى وَسِتُّونَ سَنَةً، فَهَلْ غَيْرُ هَذَا؟، قَالَ: نَعَمْ الر، فَقَالَ حُيَيٌّ هَذَا أَكْثَرُ مِنَ الْأُولَى وَالثَّانِيَةِ، فَنَحْنُ نَشْهَدُ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا مَا مَلَكَتْ أُمَّتُكَ إِلَّا مِائَتَيْنِ وَإِحْدَى وَثَلَاثِينَ سَنَةً، فَهَلْ غَيْرُ هَذَا؟ فَقَالَ: نَعَمْ المر، قَالَ حُيَيٌّ: فَنَحْنُ نَشْهَدُ أَنَّا مِنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ وَلَا نَدْرِي بِأَيِّ أَقْوَالِكَ نَأْخُذُ. فَقَالَ أَبُو يَاسِرٍ:أَمَّا أَنَا فَأَشْهَدُ عَلَى أَنَّ أَنْبِيَاءَنَا قَدْ أَخْبَرُونَا عَنْ مُلْكِ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَلَمْ يُبَيِّنُوا أَنَّهَا كَمْ تَكُونُ، فَإِنْ كَانَ مُحَمَّدٌ صَادِقًا فِيمَا يَقُولُ إِنِّي لَأُرَاهُ يُسْتَجْمَعُ لَهُ هَذَا كُلُّهُ فَقَامَ الْيَهُودُ، وَقَالُوا اشْتَبَهَ عَلَيْنَا أَمْرُكَ كُلُّهُ، فَلَا نَدْرِي أَبِالْقَلِيلِ نَأْخُذُ أَمْ بِالْكَثِيرِ؟ فَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ**..﴾([1])

وقد ذكر الكرماني بطلان هذا القول من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنَّ هذا دعوى معرفة القيامة، وذلك مما استأثر الله بعلمه، فقال﴿ **إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ**..﴾([2])، وأمثالها من الآيات.

والثاني: أن العرب لم تكن تعرف حساب الجمل، والقرآن نزل بلسان عربي مبين، وإنما كان هذا علماً يتعاطاه اليهود في ذلك الزمان.

والثالث: أنه أخذ حساب الجمل غير مكرر، ولو أخذه مكرراً لكان أضعافاً.

والقول الثالث: ما حكاه الثعلبي في تفسيره في المراد بقوله﴿**حم.عسق**﴾([3]) عن أرطأة بن المنذر، قال: جاء رجل إلى ابن عباس، فقال له وعنده حذيفة بن اليمان: أخبرني عن تفسير قول الله تعالى: حم عسق قال: فأطرق ثمّ أعرض عنه، ثمّ كرّر مقالته، فلم يجبه بشيء، وكرّر مقالته، ثمّ كرّر الثالثة، فلم يجبه شيئا، فقال له حذيفة: أنا أنبئك بها، قد عرفت لم كرهها، نزلت في رجل من أهل بيته، يقال له: عبد الإله أو عبد الله، ينزل على نهر من أنهار المشرق، يبني عليه مدينتان يشق النهر بينهما شقا، فإذا أذن الله تعالى في زوال ملكهم وانقطاع دولتهم ومدّتهم، بعث الله تعالى على إحداهما نارا ليلا، فتصبح سوداء مظلمة قد احترقت كلّها لم تكن مكانها، وتصبح صاحبتها متعجبة كيف أفلتت، فما هو إلّا بياض يومها ذلك حتّى يجمع فيها كلّ جبّار عنيد منهم، ثمّ يخسف الله تعالى بها وبهم جميعا، فذلك قوله تعالى: حم عسق. يعني عزيمة من الله وفتنة وقضاء حم عسق عدلا منه، سين سيكون فتنة، قاف واقع بهما- بهاتين المدينتين([4]). وأخرج الحديث ابن جرير في تفسيره أيضا([5])

والقول الرابع: قول من قال: الحاء: حرب علي ومعاوية، والميم: ولاية المروانية، والعين: ولاية العباسية، والسين: ولاية السفيانية، والقاف: قدرة مهدي. وقد عقب الإمام أبو حيان عند تفسيره لهذه الحروف في بداية سورة الشورى قائلا:

([1]) سورة آل عمران من الآية (7).

([2]) سورة الأعراف من الآية (187).

([3]) سورة الشورى الآيتان(1، 2).

([4]) الكشف والبيان(302/8).

([5]) تفسير الطبري(497/21).

ذكر المفسرون في حم عسق أقوالا مضطربة لا يصلح منها شَيْءٌ كَعَادَتِهِمْ فِي هَذِهِ الْفَوَاتِحِ ضربنا عن ذكرها صفحا([1])، كما عقب الكرماني على هذه الأقوال بقوله: أردت بذكر ذلك أن تعلم أن فيمن يدعى العلم أيضاً حمقى. فمثل هذه الأقوال لم تستند على التفسير المأثور، أو التفسير بالرأي المفهوم من لغة العرب فهي بعيدة عن المعنى المراد.

والقول الخامس: أنها علامة على النبي ﷺ وعلامة على كتابه ونسبه الكرماني إلى النقاش في تفسيره، وهو قول بعيد.

والقول السادس: وهو أن كل حرف منها يدل على فعل من الأفعال، وهذا القول ذكره الرازي لكنه قال في ميم: أَيْ مِيمَ الْكَافِرُونَ غِيظُوا وَكُبِتُوا بِظُهُورِ الْحَقِّ([2]). والذي عند الكرماني: من الموم وهو البِرسَام: وهو دَاءٌ مَعْرُوفٌ، وَفِي بَعْضِ كُتُبِ الطِّبِّ أَنَّهُ وَرَمٌ حَارٌّ يَعْرِضُ لِلْحِجَابِ الَّذِي بَيْنَ الْكَبِدِ وَالْمِعَى ثُمَّ يَتَّصِلُ بِالدِّمَاغِ، قَالَ ابْنُ دُرَيْدٍ الْبِرْسَامُ مُعَرَّبٌ وَبُرْسِمَ الرَّجُلُ بِالْبِنَاءِ لِلْمَفْعُولِ([3])، فكأن المراد بالميم في بداية السورة من الموم مبنيا للمجهول أي أصابهم هذا الداء وهو تفسير غريب وبُعدٌ باللفظ عن المعنى الأقرب إليه المعروف من لغة العرب.

وقد انقسم العلماء في تفسير هذه الحروف المقطعة في أوائل السور إلى فريقين:

الفريق الأول: يرى أنها مما استأثر الله بعلمه فلم يطلع عليها أحدا من خلقه، وأنها سر الله في القرآن وهذا مذهب السلف.

الفريق الثاني: يرى أنها معلومة المعنى، وقد اختلفوا في بيان معناها إلى أقوال أشهرها أنها جيء بها للتحدي، ووجه التحدي بها أن هذا القرآن مؤلف من تلك الحروف التي تتكلمون بها ومع ذلك لا تقدرون على الإتيان بمثله، ودليل ذلك أن ذكر القرآن غالبا يأتي بعد هذه الحروف المفردة في أوائل السور([4]).

وعند تفسيره لقوله تعالى﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾([5]) قال: والغريب منها هو: حفظ ما في قلوبهم حتى يجازى عليه، من ختم ما يراد حفظه.([6])

وهذا القول غريب إذ يراد به حفظ ما في قلوبهم من الكفر وعدم إخراجه منها، **ووجه الغرابة** أن السياق لا يدل على هذا المعنى، وأصل الوضع لكلمة " ختم" لا يدل على هذا المعنى، وهذا القول ذكره أبو السعود ورده، قال: والختم على الشئ الاستيثاقُ منه بضرب الخاتم عليه صيانةً له أو لما فيه من التعرض له كما في البيت الفارغ والكيس المملوء، والأولُ هو الأنسب بالمقام؛ إذْ ليسَ المرادُ بهِ صيانةَ ما في قلوبهم بل إحداث حالة تجعلهما بسبب تماديهم في الغي وانهماكِهم في التقليد وإعراضِهم عن منهاج النظر الصحيح بحيث لا يؤثر فيها الإنذار ولا ينفُذُ فيها الحقُّ أصلاً.([7])

([1]) البحر المحيط(322/9).

([2]) مفاتيح الغيب للإمام الرازي(253/2) نشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ثالثة1420هـ.

([3])المصباح المنير في غريب الشرح الكبير(41/1) لأحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى نحو 770هـ)، نشر: المكتبة العلمية ـ بيروت.

([4]) ينظر تفسير الألوسي (103/1 فما بعدها).

(5) سورة البقرة من الآية(7).

([6]) غرائب التفسير(118/1).

([7])إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود(37/1) نشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

وقال الإمام الرازي: والختم والكتم أخوان؛ لِأَنَّ فِي الِاسْتِيثَاقِ مِنَ الشَّيْءِ بِضَرْبِ الْخَاتَمِ عَلَيْهِ كَتْمًا لَهُ وَتَغْطِيَةً، لِئَلَّا يُتَوَصَّلُ إِلَيْهِ أَوْ يُطَّلَعُ عَلَيْهِ([1])، وهذه الآية بيان لعدم إيمانهم، فالختم هنا من دخول الإيمان إلى قلوبهم بسوء فعلهم، وسبق علم الله أنهم لا يؤمنون، فقد قيل إنها نزلت في بعض أشراف قريش ممن مات على الكفر، والأولى القول بالعموم فيمن سبق في علم الله أنهم لا يؤمنون، أخرج ابن جرير بسنده قال حدثنا به محمد بن بشار قال: حدثنا صفوان ابن عيسى، قال: حدثنا ابن عَجْلان عن القَعْقَاع عن أبي صالح عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ :" إنّ المؤمنَ إذا أذنب ذنبًا كانت نُكْتةٌ سوداءُ في قلبه، فإن تاب وَنزع واستغفر، صَقَلت قلبه، فإن زاد زادت حتى تُغْلق قلبه، فذلك" الرَّانُ" الذي قال الله جل ثناؤه:﴿ **كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾([2]) ([3])، فأخبر ﷺ أنّ الذنوب إذا تتابعت على القلوب أغلقتها، وإذا أغلقتها أتاها حينئذ الخَتْم من قبل الله عز وجلّ والطبع، فلا يكون للإيمان إليها مَسْلك، ولا للكفر منها مَخْلَص، فذلك هو الطَّبع، والختم الذي ذكره الله تبارك وتعالى في قوله﴿**خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ**﴾، نظيرُ الطبع والختم على ما تدركه الأبصار من الأوعية والظروف التي لا يوصَل إلى ما فيها إلا بفضِّ ذلك عنها ثم حلّها، فكذلك لا يصل الإيمان إلى قلوب من وَصَف الله أنه ختم على قلوبهم، إلا بعد فضِّه خَاتمَه وحلِّه رباطَه عنها([4]).

عند تفسيره لقوله تعالى﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾([5]) قال:

والغريب فيه: ما قيل: إنه عبارة عن أنه لم يخلق بعد خلق ما في الأرض إلاَّ السماء ـ فيمن جعل الأرض قبل السماء، وهو الأظهرـ، وهذا في الكلام كثير، وفي كلام العجم أكثر([6]).

الاستواء في الآية ذكر السمرقندي في تفسيره من التأويلات في قوله" **ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ**" بمعنى: أقبل إلى خلق السماء([7])، وكذلك ذكره الثعلبي([8])، والماوردي([9])، وأبو حيان ونسبه للفراء([10])، وقد رجح الطبري أن معنى الاستواء العلو والارتفاع.([11]) وقال القرطبي: وَهَذِهِ الْآيَةُ مِنَ الْمُشْكِلَاتِ، وَالنَّاسُ فِيهَا وَفِيمَا شَاكَلَهَا عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ قَالَ بَعْضُهُمْ: نَقْرَؤُهَا وَنُؤْمِنُ بِهَا وَلَا نُفَسِّرُهَا، وَذَهَبَ إِلَيْهِ كَثِيرٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ، وَهَذَا كَمَا رُوِيَ عَنْ مَالِكٍ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَهُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾([12]) قَالَ مَالِكٌ: الِاسْتِوَاءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ، وَالْكَيْفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالْإِيمَانُ بِهِ وَاجِبٌ،

([1])التفسير الكبير(291/2).

([2]) سورة المطففين الآية (14).

([3]) أخرجه ابن جرير في تفسيره (260/1)، وأخرجه الحاكم في المستدرك تفسير سورة المطففين ح 3908 وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. المستدرك(562/2).

([4]) تفسير الطبري(261/1).

([5]) سورة البقرة الآية(29).

([6])غرائب التفسير(129/1).

([7]) تفسير السمرقندي(39/1).

([8]) تفسير الثعلبي(173/1) حيث قال: قصد وعمد إلى خلق السماء.

([9]) تفسير الماوردي(92/1).

([10]) البحر المحيط (217/1).

([11]) تفسير الطبري(430/1).

([12]) سورة طه الآية (5).

وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ، وَأَرَاكَ رَجُلَ سَوْءٍ! أَخْرِجُوهُ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: نَقْرَؤُهَا وَنُفَسِّرُهَا عَلَى مَا يَحْتَمِلُهُ ظَاهِرُ اللُّغَةِ، وَهَذَا قَوْلُ الْمُشَبِّهَةِ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: نَقْرَؤُهَا وَنَتَأَوَّلُهَا وَنُحِيلُ حَمْلَهَا عَلَى ظَاهِرِهَا([1]).

أما إنه تعالى لم يخلق بعد خلق ما في الأرض إلا السماء فلم تدل الآية عليه دلالة واضحة، بل دلت آية أخرى أن الله بعد خلق السماء دحى الأرض قال تعالى﴿**وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا**﴾([2])، أو أن مقصود المؤلف أن هذا من الأساليب العربية إذا قيل مثل هذا فمعناه: أنه ما خلق بعد خلق ما في الأرض إلا السماء، ولو أراد الحق سبحانه ذلك لذكره بأسلوب القصر فقال: ما خلق الله بعد خلق ما في الأرض جميعا إلا السماء، وإنما سيقت الآية للامتنان على العباد والاستدلال على القدرة على بعثهم فكأنه قال: القادر على خلق الأرض والسماء أليس قادرا على بعثكم في الآخرة.

عند تفسيره لقوله تعالى﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾([3]) قال:

(**سُبْحَانَكَ**) مصدر أميت فعله، والغريب فيه: ما ذكره المفضل: أنه مصدر شبحَ صوتَه إذا رفعه بالدعاء وذكر الله، وأنشد: **قَبَحَ الإله وجوهَ تَغْلِبَ كلّما. . . شبَح الحجيج وكَبّرُوا إهلالاَ**([4])

هذا القول وهو أنه مصدر من الفعل شبَح مخففا- بالشين المعجمة- بمعنى رفع صوته بالدعاء([5]) ذكره الكرماني ونسبه للمفضل، ولم أقف على من نسبه له من المفسرين، وهو قول غريب؛ لأن كل منهما مادة مختلفة، فما في الآية الكريمة من الفعل سبح بالسين المهملة، بخلاف ما ذكر في البيت، والأصل في قوله(**سُبْحَانَكَ**) قيل: هو علمٌ للتسبيح ولا يكاد يستعملُ إلا مضافاً، وقد جاءَ غيرَ مضافٍ على الشذوذِ غيرَ منصرفٍ للتعريف والألفِ والنون المزيدتين، وقيل: إنه مصدر منكرٌ كغفران لا اسمُ مصدر، ومعناه على الأول: نسبحك عما لا يليق بشأنك الأقدسِ من الأمور التي من جملتها خلوُّ أفعالِك من الحِكَم والمصالحِ، وعنَوا بذلك تسبيحاً ناشئاً عن كمال طمأنينة النفس والإيقان باشتمال استخلاف آدمَ عليه السلام على الحِكَم البالغة، وعلى الثاني: تنزهّتَ عن ذلك تنزها ناشئا عن ذاتك وأراد به أنهم قالوه عن إذعان لما عملوا إجمالاً بأنه عليه السلام يُكلَّف ما كُلِّفوه وأنه يقدِر على ما قد عجزوا عنه مما يتوقف عليه الخلافة.([6])

قال الزبيدي: وَسَبَحَ كمَنَع سُبْحاناً كشَكَر شُكْرَاناً، وَهُوَ لُغةٌ ذَكَرها ابنُ سَيّده وغيرُه، قَالَ شيخُنا فَلَا اعتدادَ بقول ابنِ يَعِيشَ وغيرِه من شُرَّاحِ المفصَّل وَقَول الكَرْمانيّ فِي العَجائب: إنه أُمِيتَ الفِعْلُ مِنْهُ([7]).

عند تفسيره لقوله﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ..﴾([8]) قال: وقال ابن حبيب: إن بعض الأغبياء قال: إن الشجرة محمد، وأَكْلَ آدم منها إعلان سِر كان استكتم آدم فعصى، فهذا تَلَعُّب بالدِين وتمويهٌ، وقائل هذه المقالة غير مصدق بدين ولا نبوة، وإنما مراده تشكيك الناس والتلبيس عليهم.([9])

([1]) تفسير القرطبي(254/1).

([2]) سورة النازعات الآية(30).

([3]) سورة البقرة الآية (32).

([4]) غرائب التفسير(132/1)، تاج العروس للزبيدي(446/6) تحقيق: مجموعة من المحققين، نشر: دار الهداية.

([5]) لسان العرب(495/2) شبح.

([6]) تفسير أبي السعود(85/1).

([7]) تاج العروس للزبيدي(447/6).

([8]) سورة البقرة من الآية(35)

(9)غرائب التفسير(135/1).

هذا القول في تعيين الشجرة قول في غاية البعد؛ ولذلك وصفه الكرماني بأنه تلعب بالدين وتمويه، فالشجر في كلام العرب كل ما قام على ساق، والأصل في بيان القرآن الرجوع إلى المأثور أو الرأي الذي يعتمد على اللغة، وقد ذكر المفسرون في المراد بالشجرة التي نهى الله آدم عليه السلام عن الأكل منها أقوالا منها أنها الحنطةُ، أو العِنبَةُ، أو التينة، وقيل هي شجرةٍ مَنْ أكلَ منها أحْدَث، قال أبو السعود: والأَوْلى عدمُ تعيينها من غير قاطع([1]).

عند تفسيره لقوله تعالى﴿ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾([2]) قال:

حكى ابن حبيب في تفسيره" سمعت بعض الجهال يقول: إن الحجر كان رجلاً كنى عنه، وضرب موسى إياه سؤاله، وخروج الماء علم، ونسأل الله سلامة الدين([3]).

سبب الغرابة أن هذا خروج باللفظ عن المعنى الظاهر منه، فالحجر معروف، وقد ذكر المفسرون أنه إما أن يكون حجرا معهودا، قِيلَ: هُوَ الْحَجَرُ الَّذِي وَضَعَ عَلَيْهِ ثَوْبَهُ حِينَ اغْتَسَلَ إِذْ رَمَوْهُ بِالْأُدْرَةِ فَفَرَّ بِهِ، فَقَالَ لَهُ جِبْرِيلُ: يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: ارْفَعْ هَذَا الْحَجَرَ فَإِنَّ لِي فِيهِ قُدْرَةً وَلَكَ فِيهِ مُعْجِزَةٌ، فَحَمَلَهُ فِي مِخْلَاتِهِ، فتكون أل فيه للعهد، وَإِمَّا لِلْجِنْسِ أَيِ: اضْرِبِ الشَّيْءَ الَّذِي يُقَالُ لَهُ الْحَجَرُ، وَعَنِ الْحَسَنِ: لَمْ يَأْمُرُوهُ أَنْ يَضْرِبَ حَجَرًا بِعَيْنِهِ. قَالَ: وَهَذَا أَظْهَرُ فِي الْحُجَّةِ وَأَبْيَنُ فِي الْقُدْرَةِ، قال الرازي: الْمُخْتَارُ عِنْدَنَا تَفْوِيضُ عِلْمِهِ إِلَى اللَّهِ تعالى([4]).

عند تفسيره لقوله تعالى﴿ لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ﴾([5]) قال:

الغريب: ما قيل: إنهم استنكفوا من تساويهم فيه، وأرادوا الامتياز في الأطعمة([6]).

ما ذكره الكرماني في سبب عدم صبرهم على طعام واحد من أنهم استنكفوا من تساويهم فيه وأرادوا الامتياز في الأطعمة لم أقف على من قال به من المفسرين، وإنما سبب عدم صبرهم أنهم ذَكَرُوا عَيْشَهُمُ الَّذِي كَانُوا فِيهِ، وَكَانُوا قَوْمًا أَهْلَ أَعْدَاسٍ وبصل وبقول وَفُومٍ([7])، وقال الخازن: وذلك أنهم سئموا من المن والسلوى ومله، فاشتهوا عليه غيره لأن المواظبة على الطعام الواحد تكون سببا لنقصان الشهوة.([8])

كما ذكر الإمام الرازي أَنَّ سُؤَالَ النَّوْعِ الْآخَرِ مِنَ الطَّعَامِ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ لِأَغْرَاضٍ:

الْأَوَّلُ: أَنَّهُمْ لَمَّا تَنَاوَلُوا ذَلِكَ النَّوْعَ الْوَاحِدَ أَرْبَعِينَ سَنَةً مَلُّوهُ فَاشْتَهَوْا غَيْرَهُ.

الثَّانِي: لَعَلَّهُمْ فِي أَصْلِ الْخِلْقَةِ مَا تَعَوَّدُوا ذَلِكَ النَّوْعَ وَإِنَّمَا تَعَوَّدُوا سَائِرَ الْأَنْوَاعِ، وَرَغْبَةُ الْإِنْسَانِ فِيمَا اعْتَادَهُ فِي أَصْلِ التَّرْبِيَةِ وَإِنْ كَانَ خَسِيسًا فَوْقَ رَغْبَتِهِ فِيمَا لَمْ يَعْتَدْهُ وَإِنْ كَانَ شَرِيفًا.

الثَّالِثُ: لَعَلَّهُمْ مَلُّوا مِنَ الْبَقَاءِ فِي التِّيهِ فَسَأَلُوا هَذِهِ الْأَطْعِمَةَ الَّتِي لَا تُوجَدُ إِلَّا فِي الْبِلَادِ وَغَرَضُهُمُ الْوُصُولُ إِلَى الْبِلَادِ لَا نَفْسُ تِلْكَ الْأَطْعِمَةِ.

([1]) إرشاد العقل السليم(91/1).

(2) سورة البقرة من الآية (60)

([3]) غرائب التفسير(144/1)

([4]) التفسير الكبير(528/3).

([5]) سورة البقرة من الآية (61).

([6])غرائب التفسير(144/1)

([7]) تفسير القرآن العظيم لابن كثير(179/1).

([8]) لباب التأويل في معاني التنزيل(49/1) لعلاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن، المعروف بالخازن (المتوفى741هـ)، تصحيح: محمد علي شاهين، نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط أولى1415هـ .

الرَّابِعُ: أَنَّ الْمُوَاظَبَةَ عَلَى الطَّعَامِ الْوَاحِدِ سَبَبٌ لِنُقْصَانِ الشَّهْوَةِ وَضَعْفِ الْهَضْمِ وَقِلَّةِ الرَّغْبَةِ، وَالِاسْتِكْثَارَ مِنَ الْأَنْوَاعِ يُعِينُ عَلَى تَقْوِيَةِ الشَّهْوَةِ وَكَثْرَةِ الِالْتِذَاذِ.([1]) فطلبهم هذا يدل على سوء صنيعهم واختيارهم، ولذلك رد عليهم نبي الله موسى عليه السلام بقوله كما سجله القرآن﴿**أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ**﴾.

عند تفسيره ﴿فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا﴾([2])

والغريب: ما قيل: الفوم كل لقمة كبيرة، وقطعة من اللحم عظيمة([3]).

هذا القول نقله أبو حيان عن قطرب([4]) وهو قول غريب، **وسبب الغرابة** أنه بعيد عن اللغة فلا يعرف لغة أن الفوم بمعنى اللقمة الكبيرة أو قطعة اللحم العظيمة. وقد ذكر المفسرون في المراد بقوله﴿**وَفُومِهَا**﴾عدة أقوال، قال ابن عباس وأكثر المفسرين: الفوم الحنطة، وقال مجاهد: الفوم الخبز.

وقال عطاء وقتادة: الفوم جميع الحبوب التي يمكن أن تختبز كالحنطة والفول والعدس ونحوه.

وقال الضحاك: الفوم الثوم، وهي قراءة عبد الله بن مسعود بالثاء، وروي ذلك عن ابن عباس([5])، والثاء تبدل من الفاء، كما قالوا، مغاثير ومغافير، وجدث وجدف، ووقعوا في عاثور شر، وعافور شر، على أن البدل لا يقاس عليه، والأول أصح: أنها الحنطة.([6])

وقال الراغب في المفردات: الفُومُ: الحنطة، وقيل: هي الثّوم، يقال: ثوم وفُومٌ، كقولهم: جدث وجدف([7])

عند تفسيره لقوله تعالى﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾([8]) قال:

الغريب: قول مجاهد: مسخت قلوبهم، وإن هذا مَثلٌ كقوله﴿ **كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا** ﴾([9]) ([10]).

هذا القول أخرجه مجاهد في تفسيره([11])، وأخرجه ابن أبي حاتم عن مجاهد([12])،

وذكره الماوردي عن مجاهد([1])، وذكره القرطبي عن مجاهد وقال: لم يقل به غيره من المفسرين([2])، وذكره أبو السعود، وأبو حيان([3])، وهو قول غريب مخالف للسياق، ومخالف للمأثور، قال ابن كثير: وَقَوْلٌ غَرِيبٌ خِلَافَ الظَّاهِرِ مِنَ السِّيَاقِ

([1]) التفسير الكبير(531/3).

([2]) سورة البقرة من الآية (61).

([3])غرائب التفسير(145/1).

([4]) البحر المحيط (355/1).

([5]) وهي قراءة شاذة. ينظر المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها(88/1) لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي، نشر: وزارة الأوقاف ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط1420هـ ـ 1999م.

([6]) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية(153/1).

([7]) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني(650/1) تحقيق: صفوان عدنان الداودي، نشر: دار القلم، الدار الشامية ـ دمشق بيروت، ط أولى1412هـ .

([8]) سورة البقرة من الآية (65).

([9]) سورة الجمعة من الآية (5).

([10])غرائب التفسير(146/1).

([11]) تفسير مجاهد (205/1) تحقيق: الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل، نشر: دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط أولى 1410هـ ـ 1989م.

([12]) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم(133/1) تحقيق: أسعد محمد الطيب، نشر: مكتبة نزار مصطفى الباز ـ المملكة العربية السعودية، ط ثالثة1419هـ.

فِي هَذَا الْمَقَامِ وَفِي غَيْرِهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى **﴿ قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾**([4])، وَقَالَ الْعَوْفِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فَقُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ فَجَعَلَ اللَّهُ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ فَزَعَمَ أَنَّ شَبَابَ القوم صاروا قردة، وأن المشيخة صَارُوا خَنَازِيرَ، وَقَالَ شَيْبَانُ النَّحْوِيُّ عَنْ قَتَادَةَ فَقُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ فَصَارَ الْقَوْمُ قردة تَعَاوَى، لَهَا أَذْنَابٌ بَعْدَ مَا كَانُوا رِجَالًا وَنِسَاءً، وَقَالَ عَطَاءٌ الْخُرَاسَانِيُّ: نُودُوا يَا أَهْلَ الْقَرْيَةِ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ فَجَعَلَ الَّذِينَ نَهَوْهُمْ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ فَيَقُولُونَ يَا فُلَانُ أَلَمْ نَنْهَكُمْ؟ فيقولون برءوسهم: أَيْ بَلَى.([5])، فالأصل أن المسخ هنا يحمل على معناه الحقيقي وهو مسخ هيئاتهم على هيئة القردة، وقد دلت آية المائدة على أنهم صاروا قردة وخنازير.

عند تفسيره لقوله تعالى﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾([6]) قال:

وقرئ في غريب الشواذ "تشابهت" ـ بالتشديد ـ وتاء التأنيث، وأجمعوا على خطئه، وقال ابن مهران([7]) في الشواذ: إن العرب قد تزيد على تفعل في الماضي تاء فتقول: تتفعل، وأنشد: **تتقطعت بي دونك الأساب**.

وهذا القول منه ليس بمرضٍ، ولا البيت بمقبول، وله عندي غريب، وهو: أن نجعل التاء من البقرة والفعل اشابهت، وكتب في المصحف على اللفظ، كقراءة الكسائي﴿**أَلَّا يَسْجُدُوا**﴾([8]) ([9]).

وأعجب من هذه قراءة من قرأ يشَّابهَ ـ بالياء والتشديد وفتح الهاء ـ وهذا لا وجه له، لأن نواصب الفعل لا تتجمع ها هنا، ولا وجه لبنائه على الفتح أيضاً.([10])

قوله**﴿ تَشَابَهَ﴾** ورد فيه عدة قراءات منها ما هو متواتر، ومنها ما هو شاذ، وقراءة الجمهور تشابهَ بالتاء في أوله وفتح آخره بتذكير الفعل، فذّكره لتذكير لفظ البقر، والبناء على الفتح لأنه فعل ماضي مبني على الفتح، وقريء شاذا تشابهت بتاء التأنيث في آخره وتشديد الشين، ونسبها أبو حيان في البحر المحيط لابن أبي إسحاق، ورد الكرماني توجيه ما قاله ابن مهران في هذه القراءة.

قال أبو حيان في توجيه قراءة ابن أبي إسحاق: وَتَبْيِينُ مَا قَالَهُ: إِنَّ تَشْدِيدَ الشِّينِ إِنَّمَا يكون بإدغام التاء فيها، وَالْمَاضِي لَا يَكُونُ فِيهِ تَاءَانِ، فَتَبْقَى إِحْدَاهُمَا وَتُدْغَمُ الْأُخْرَى، وَيُمْكِنُ أَنْ تُوَجَّهَ هَذِهِ الْقِرَاءَةُ عَلَى أَنَّ أَصْلَهُ: اشَّابَهَتْ،

([1]) تفسير الماوردي(135/1).

([2]) تفسير القرطبي(443/1).

([3]) تفسير أبي السعود(110/1)، البحر المحيط (397/1).

([4]) سورة المائدة من الآية (60).

([5]) تفسير القرآن العظيم لابن كثير(186/1)

([6]) سورة البقرة من الآية (70).

([7]) ابن مهران: أحمد بن الحسين بن مهران النيسابوري الإِمَامُ، القُدْوَةُ، المُقْرِئُ، شَيْخُ الإِسْلاَمِ، أَبُو بَكْرٍ الأَصْبَهَانِيُّ الأَصْلِ، النَّيْسَابُوْرِيُّ، مُصَنِّفُ الغَايَةِ فِي القِرَاءاتِ، وُلِدَ سَنَةَ خَمْسٍ وَتِسْعِيْنَ وَمائَتَيْنِ، تُوُفِّيَ فِي شَوَّالٍ سَنَةَ إِحْدَى وَثَمَانِيْنَ وَثَلاَثِ مائَةٍ. سير أعلام النبلاء للذهبي(407/16)، غاية النهاية في طبقات القراء(49/1).

([8]) سورة النمل من الآية (25).

([9]) قرأه الكسائي بتخفيف" ألا" وإن وقف عليه وقف على" ألا يا" ويبتدئ " اسجدوا" وليس هو موضع وقف.الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها لمكي بن أبي طالب(156/2) ط مطبوعات مع اللغة العربية بدمشق 1394هـ ـ 1974م.

([10])غرائب التفسير(148/1).

وَالتَّاءُ هِيَ تَاءُ الْبَقَرَةِ، وَأَصْلُهُ إِنَّ الْبَقَرَةَ اشَّابَهَتْ عَلَيْنَا، وَيُقَوِّي ذَلِكَ لِحَاقُ تَاءِ التَّأْنِيثِ فِي آخِرِ الْفِعْلِ، أَوِ اشَّابَهَتْ أَصْلُهُ: تَشَابَهَتْ، فَأُدْغِمَتِ التَّاءُ فِي الشِّينِ وَاجْتُلِبَتْ هَمْزَةُ الْوَصْلِ. فَحِينَ أَدْرَجَ ابْنُ أَبِي إِسْحَاقَ الْقِرَاءَةَ، صَارَ اللَّفْظُ: إِنَّ الْبَقَرَةَ اشَّابَهَتْ، فَظَنَّ السَّامِعُ أَنَّ تَاءَ الْبَقَرَةِ هِيَ تَاءٌ فِي الْفِعْلِ، إِذِ النُّطْقُ وَاحِدٌ، فَتَوَهَّمَ أَنَّهُ قَرَأَ: تَشَّابَهَتْ، وَهَذَا لَا يُظَنُّ بِابْنِ أَبِي إِسْحَاقَ، فَإِنَّهُ رَأْسٌ فِي عِلْمِ النَّحْوِ، وَمِمَّنْ أَخَذَ النَّحْوَ عَنْ أَصْحَابِ أَبِي الْأَسْوَدِ الدُّؤَلِيِّ مُسْتَنْبِطِ عِلْمِ النَّحْوِ، وَقَدْ كَانَ ابْنُ أَبِي إِسْحَاقَ يُزْرِي عَلَى الْعَرَبِ وَعَلَى مَنْ يَسْتَشْهِدُ بِكَلَامِهِمْ، كَالْفَرَزْدَقِ، إِذَا جَاءَ فِي شِعْرِهِمْ مَا لَيْسَ بِالْمَشْهُورِ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ، فَكَيْفَ يَقْرَأُ قِرَاءَةً لَا وَجْهَ لَهَا.([1])

وذكر الكرماني قراءة أعجب منها وهي يشَّابَهَ بالياء والتشديد وفتح الهاء ونسبها أبو حيان لابن مسعود([2]) وليس لها وجه لغةً؛ لأن توجيهها " يشّابهَ" على النصب لا يصح حيث لم يتقدم للفعل ناصب، ولا وجه لبنائه على الفتح لأنه مضارع وهو لا يبنى إلا إذا اتصل به نون التوكيد أو نون النسوة، ولا اتصال لهما به هنا.

عند تفسيره لقوله تعالى﴿وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾([3]) قال:

والغريب: ما قال عكرمة: إنهم امتنعوا خشية العار، ولم يكن ثمن البقرة إلا ثلاثة دنانير.([4])

نجد الكرماني يعد من الغريب في تفسير الآية أن السبب الذي من أجله كادوا أن يضيعوا فرض الله عليهم، في ذبح ما أمرهم بذبحه من ذلك هو خشية العار؛ لأن ثمن البقرة لم يكن إلا ثلاثة دنانير، وهذا القول ذكره الماوردي ونسبه لعكرمة([5])

وقد ذكر الإمام الطبري في تفسيره أقوال العلماء في السبب الذي من أجله كادوا أن يضيعوا فرض الله عليهم، في ذبح ما أمرهم بذبحه من ذلك.

فقال بعضهم: ذلك السبب كان غلاء ثمن البقرة التي أمروا بذبحها، وبينت لهم صفتها.

وقال آخرون: لم يكادوا أن يفعلوا ذلك خوف الفضيحة، إنْ أطلَعَ الله على قاتل القتيل الذي اختصموا فيه إلى موسى.

قال أبو جعفر: والصواب من التأويل عندنا، أن القوم لم يكادوا يفعلون ما أمرهم الله به من ذبح البقرة، للخلتين كلتيهما: إحداهما غلاء ثمنها، مع ما ذكر لنا من صغر خطرها وقلة قيمتها؛ والأخرى خوف عظيم الفضيحة على أنفسهم، بإظهار الله نبيه موسى صلوات الله عليه وأتباعه على قاتله([6]). فالطبري قد ذكر القولين ورجح أن يكون المانع لهم الخلتين معا، فلا يعد ما ذكره الكرماني من الغريب عند ابن جرير، ولم يرتض الإمام ابن كثير هذا التوجيه ووجهه توجيها آخر، ولعله الأرجح قال: قال الضحاك، عن ابن عباس: كادوا أن لا يَفْعَلُوا وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الذِي أَرَادُوا، لِأَنَّهُمْ

([1]) البحر المحيط(410/1، 411).

([2]) المرجع السابق (410/1) وهي قراءة شاذة.

([3]) سورة البقرة من الآية(71).

([4])غرائب التفسير(149/1)، والأثر عن عكرمة أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره(144/1)، وأخرجه ابن جرير في تفسيره (221/2).

([5]) تفسير الماوردي(142/1)

([6]) تفسير الطبري (218/2، 220).

أرادوا أن لا يَذْبَحُوهَا، يَعْنِي أَنَّهُمْ مَعَ هَذَا الْبَيَانِ وَهَذِهِ الْأَسْئِلَةِ وَالْأَجْوِبَةِ وَالْإِيضَاحِ مَا ذَبَحُوهَا إِلَّا بَعْدَ الْجُهْدِ، وَفِي هَذَا ذَمٌّ لَهُمْ، وَذَلِكَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ غَرَضُهُمْ إِلَّا التَّعَنُّتَ، فَلِهَذَا مَا كَادُوا يَذْبَحُونَهَا.([1])

عند تفسيره لقوله تعالى﴿ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾([2]) قال:

الغريب: قول الحسين بن الفضل([3]) قال: أولى الأقاويل: اللسان؛ لأن المراد من القتيل كلامه، وقال يمان: أولى الأقاويل: العَجْب، لأنه أول مايخلق وآخر ما يبلى([4]).

ذكر الكرماني أقوال المفسرين في البعض الذي أمروا أن يضربوا القتيل به، وذكر من الأقوال الغريبة أنه اللسان، أو العَجْب وهو العظم الذي يكون في أسفل الصلب عند العجز([5])، **ووجه استغراب هذه الأقوال** هو الربط بين ما ضرب به وبين الغاية من إحيائه، أو بين إحيائه، وقد ذكر الثعلبي هذه الأقوال في تفسيره([6])، وذكر السمرقندي القول الثاني مع بيان العلة فيه وهو العجب وأنه آخر ما يفنى ونسبه للفراء([7])، والقرطبي([8])، وهذه الأقوال لا دليل عليها، فقد جاء لفظ البعض في الآية مبهما ولا حاجة إلى تعيينه؛ لأن العلم به لا ينفع والجهل به لا يضر، وهذا أسلوب القرآن في القصص أنه يقتصر على ما تكمن فيه الفائدة، ويطوي ذكر ما سواه، وإلا فأي فائدة تعود علينا إذا عرفنا أنه اللسان أو الذَنَب أو الفخذ أو الغضروف أو غيرها، وكذلك الربط بين المضروب به وبين العلة من إحياء القتيل أو بين إحيائه لا فائدة منه، بمعنى أنه لو لم يضرب بما ذكر لم يحي أو لم يتكلم مثلا ؟ ! فهذه أقوال بعيدة وإنما ستتم له الحياة لو ضرب بأي عضو منها.

يقول ابن جرير الطبري: والصواب من القول في تأويل قوله عندنا**﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾** أن يقال: أمرهم الله جل ثناؤه أن يضربوا القتيل ببعض البقرة ليحيا المضروب، ولا دلالة في الآية، ولا في خبر تقوم به حجة، على أي أبعاضها التي أمر القوم أن يضربوا القتيل به، وجائز أن يكون الذي أمروا أن يضربوه به هو الفخذ، وجائز أن يكون ذلك الذنب وغضروف الكتف، وغير ذلك من أبعاضها، ولا يضر الجهل بأي ذلك ضربوا القتيل، ولا ينفع العلم به، مع الإقرار بأن القوم قد ضربوا القتيل ببعض البقرة بعد ذبحها فأحياه الله.([9])

([1]) تفسير القرآن العظيم لابن كثير(195/1).

([2]) سورة البقرة من الآية(73).

([3])الحُسَيْنُ بنُ الفَضْلِ بنِ عُمَيْرٍ أَبُو عَلِيٍّ البَجَلِيُّ العَلاَّمَة، المفسِّر، الإِمَام، اللُّغَوِيّ، المحدِّث، أَبُو عَلِيٍّ البَجَلِيّ الكُوْفِيّ، ثُمَّ النَّيْسَابُوْرِيّ، عَالِم عصره، وُلِدَ قَبْلَ الثَّمَانِيْنَ وَمِئَة، وَسَمِعَ: يَزِيْدَ بن هَارُوْن، وَعَبْدَ اللهِ بن بَكْر السَّهْمِيّ، وَطَائِفَة، حَدَّثَ عَنْهُ: أَبُو الطَّيِّبِ مُحَمَّدُ بنُ عَبْدِ اللهِ بن المُبَارَكِ، وَمُحَمَّد بن صَالِح بن هَانِئ، وَآخَرُوْنَ. قَالَ الحَاكِمُ: الحُسَيْن بن الفَضْلِ بنِ عُمَيْرِ بنِ قَاسم بن كَيْسَان البَجَلِيّ، المفسّر، إِمَام عصره فِي مَعَانِي القُرْآن، أَقدمه ابْن طَاهِر مَعَهُ نَيْسَابُوْر، وَابتَاعَ لَهُ دَار عَزْرَة، فسكنهَا، وَهَذَا فِي سَنَةِ سَبْعَ عَشْرَةَ وَمائَتَيْنِ، فَبقي يُعلِّم النَّاس، وَيُفْتِي فِي تِلْك الدَّار إِلَى أَنْ تُوُفِّيَ، وَدُفِن فِي مَقْبَرَة الحُسَيْن بن مُعَاذٍ، فِي سَنَةِ اثْنَتَيْنِ وَثَمَانِيْنَ وَمائَتَيْنِ، وَهُوَ ابْن مئَة وَأَربع. سير أعلام النبلاء(414/13).

([4])غرائب التفسير(150/1).

([5]) لسان العرب(582/1) عجب.

([6]) تفسير الثعلبي(220/1).

([7]) تفسير السمرقندي(64/1).

([8]) تفسير القرطبي(457/1).

([9]) تفسير الطبري(231/2).

عند تفسيره لقوله تعالى﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ﴾([1]) قال:

والغريب: أن الحجر المنفجر منه الماء والمتشقق عن الماء حجر موسى، من قوله﴿**اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ**﴾([2]) وإن الحجر الذي هبط من خشية الله من جبل موسى من قوله﴿**فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ**..﴾([3]).

والعجيب: ما قيل: إن الحجارة في الآية البرَد، وهو الذي يتفجر منه الأنهار ويشقق فيخرج منه الماء ويهبط، أي: ينزل من خشية الله، قال ومعنى خشية الله، أي من إخشاء الله الناس بذلك، كقوله﴿ **يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا**﴾([4]) أي للإخافة والإطماع.

ومن العجيب أيضاً: قول من قال﴿**وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ**﴾([5]) يعود إلى القلوب، والمعنى: تطمئن وتسكن([6]).

ذكر الكرماني في تفسير الآية قولا غريبا وهو أن المراد بالحجارة الحجر الذي أمر موسى عليه السلام بضربه فتفجر منه الماء وهذا قول بعيد وغريب لا دليل عليه، **ووجه استغراب هذه الأقوال** التخصيص بدون مخصص، وهذا القول ذكره السمرقندي، والماوردي([7]) والأصل حمل اللفظ على ظاهره، واللفظ هنا يدل على العموم فالجمع المحلى بأل من صيغ العموم، فتعيينه بحجر بعينه لا دليل عليه، فالأولى حمله على جميع الحجارة، قَالَ ابْنُ أَبِي نَجِيحٍ عَنْ مُجَاهِدٍ: أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: كُلُّ حَجَرٍ يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْمَاءُ: أَوْ يَتَشَقَّقُ عَنْ مَاءٍ أَوْ يَتَرَدَّى مِنْ رَأْسِ جَبَلٍ لَمِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ نَزَلَ بِذَلِكَ الْقُرْآنُ([8]).

ثم ذكر من العجيب أن الحجارة في الآية البَرَد، وهذا القول قال به أبو علي الجبائي فِي تَفْسِيرِهِ وَإِنَّ مِنْها لَما يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ هُوَ سُقُوطُ الْبَرَدِ مِنَ السَّحَابِ([9])أي: ينزله الله تخويفا للعباد أي ليزجرهم به، قَالَ الْقَاضِي الباقلاني: هَذَا التَّأْوِيلُ تَرْكٌ لِلظَّاهِرِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ لِأَنَّ الْبَرْدَ لَا يُوصَفُ بِالْحِجَارَةِ، لِأَنَّهُ وَإِنِ اشْتَدَّ عِنْدَ النُّزُولِ فَهُوَ مَاءٌ فِي الْحَقِيقَةِ وَلِأَنَّهُ لَا يَلِيقُ ذَلِكَ بِالتَّسْمِيَةِ([10])، وكذلك ذكره أبو حيان ونسبه لجماعة وقال وهو قول متكلف وهو مخالف للظاهر([11]).

كذلك ذكر من العجيب في تفسير الآية أن الهبوط المسند للحجارة المراد به هبوط القلب من خشية الله، وهذا القول أخرجه ابن أبي حاتم قال حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنِي هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ ثنا الْحَكَمُ بْنُ هِشَامٍ، حَدَّثَنِي أَبُو طَالِبٍ فِي قَوْلِ اللَّهِ: وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ قَالَ: بُكَاءُ الْقَلْبِ مِنْ غَيْرِ دُمُوعِ الْعَيْنِ.([12])

فهو على هذا القول على المجاز، بأن الهبوط لما لم يكن إلا لمن يعقل، فيحمل على القلب، ولكن حمل اللفظ على الحقيقة أولى، وما المانع في أن الحجارة تهبط من خشية الله حقيقة، وقد ورد في القرآن والسنة ما يدل على ذلك قال

([1]) سورة البقرة من الآية (74).
([2]) سورة البقرة من الآية (60).
([3]) سورة الأعراف من الآية (143).
([4]) سورة الرعد من الآية (12).
([5]) سورة البقرة من الآية (74).
([6]) غرائب التفسير(151/1)
([7]) تفسير السمرقندي(65/1)، تفسير الماوردي(146/1).
([8]) تفسير مجاهد(207/1)، تفسير القرآن العظيم(198/1).
([9]) تفسير القرآن العظيم لابن كثير(199/1).
([10]) التفسير الكبير(558/3).
([11]) البحر المحيط(429/1).
([12]) تفسير ابن أبي حاتم(147/1).

تعالى﴿ **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا..**﴾([1])، وغيرها من الآيات التي تدل على أن هذه المخلوقات لها إرادة وتسبيح يعلمه الله، وكذلك في السنة حنين الجذع المتواتر، وَفِي الصَّحِيحِ: " هَذَا جَبَلٌ يُحِبُّنَا وَنُحِبُّهُ"([2]) ([3]).

عند تفسيره لقوله تعالى﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ﴾([4]) **قال**: والغريب: ما حكاه ابن حبيب: أن عطاء قال: يسمعون كلام الله يعني القرآن([5]).

ذكر الألوسي هذا القول بأسلوب التمريض فقال: وقيل: المراد به الوحي المنزل على نبينا ﷺ كان جماعة من اليهود يسمعونه فيحرفونه قصدا أن يدخلوا في الدين ما ليس منه، ويحصل التضاد في أحكامه.([6])، **وسبب الغرابة** في هذا القول أن السياق يدل على أن الحديث عن أسلاف اليهود الذين كانوا في عهد النبي ﷺ وأن تحريفهم إنما كان للتوراة كما دلت عليه آيات القرآن الكريم، أما القرآن فلم يقع فيه تحريف.

وغالب المفسرين على أن المراد بكلام الله في الآية التوراة، ومنهم من ذهب إلى أن المراد كلام الله لموسى فقد طلبوا منه أن يسمعوا كلام الله ذكره ابن كثير عن محمد بن إسحاق([7])، وضعفه ابن عطية قال: وفي هذا القول ضعف، ومن قال إن السبعين سمعوا ما سمع موسى فقد أخطأ وأذهب فضيلة موسى عليه السلام واختصاصه بالتكليم. ([8]) فالراجح أن المراد بكلام الله في الآية التوراة؛ لأن الله أراد تيأيس المؤمنين من إيمان هؤلاء اليهود فبين أنهم كانوا يسمعون كلام الله التوراة ثم يحرفونها ويبدلونها، وذكر الكرماني احتمالين لكلام عطاء أن المراد بكلام الله القرآن: أحدهما: احتمال أنه أراد بالقرآن التوراة من قبيل التسمية به، ويحتمل أن عطاء: أراد القرآن بعينه، وتحريف اليهود نسبتهم القرآن إلى التقول، وأنه يعلمه بشر، وإلى الكهانة، وغيرها مما قالوا فيه ـ لعنهم الله([9]).

عند تفسيره لقوله تعالى﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا..﴾([10]) **قال**: والغريب: ما رواه الأعمش عن إبراهيم أنه كره أن تكتب المصاحف بالأجرة لهذه الآية([11]). قال عبد

([1]) سورة الأحزاب من الآية (72).

([2]) أخرجه البخاري في صحيحه ك: المغازي، باب: أُحدٌ يحبنا ونحبه ح4083 . صحيح البخاري(103/5) تحقيق: محمد زهير ابن ناصر الناصر، نشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط أولى1422هـ.

([3]) ينظر تفسير ابن كثير(199/1)، وتفسير القرطبي(465/1).

([4]) سورة البقرة من الآية (75).

([5]) غرائب التفسير(151/1).

([6]) روح المعاني(299/1).

([7]) تفسير ابن كثير(201/1)

([8]) تفسير ابن عطية (168/1).

([9]) غرائب التفسير (152/1).

([10]) سورة البقرة من الآية (79).

([11]) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره(154/1).

الله بن شقيق([1]): كان أصحاب رسول الله ﷺ يكرهون بيع المصاحف، قال سعيد بن المسيب: ابتعها ولا تبعها، يعني المصاحف([2]).

والعجيب: ما قاله أبو مالك قال: كان عبد الله بن سعد بن أبي سرح، يكتب للنبي ﷺ فيملي عليه النبي، غفوراً رحيماً، فيكتب عليماً حكيماً، ثم يقول: أوحي إلي، فنزل فيه ﴿**فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا..**﴾الآية، والمفسرون على خلافه([3]).

ذكر الكرماني عند تفسيره لهذه الآية قولا غريبا مفاده أنه يكره كتابة المصاحف بالأجر، وهذا القول ذكره السمرقندي في تفسيره([4])عن إبراهيم النخعي، وهو قول غريب، **وسبب الغرابة** هو حمل لفظ " الكتاب" على القرآن مع أن السياق واضح في أنه في أهل الكتاب، فالآية نزلت في أحبار اليهود، وَذَلِكَ أَنَّ أحبار اليهود خَافُوا ذَهَابَ مَأْكَلِهِمْ وَزَوَالَ رِيَاسَتِهِمْ حِينَ قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ الْمَدِينَةَ، فَاحْتَالُوا فِي تَعْوِيقِ الْيَهُودِ عَنِ الْإِيمَانِ بِهِ فَعَمَدُوا إِلَى صِفَتِهِ فِي التَّوْرَاةِ، وَكَانَتْ صِفَتُهُ فِيهَا: حَسَنُ الْوَجْهِ حَسَنُ الشعر أكحل العينين ربعة القامة، فَغَيَّرُوهَا وَكَتَبُوا مَكَانَهَا طِوَالٌ أَزْرَقُ سَبْطُ الشَّعْرِ، فَإِذَا سَأَلَهُمْ سَفِلَتُهُمْ عن صفته قرأوا مَا كَتَبُوا فَيَجِدُونَهُ مُخَالِفًا لِصِفَتِهِ فَيُكَذِّبُونَهُ وَيُنْكِرُونَهُ.([5]) فالآية لم تنزل لهذا الأمر وهو كراهة كتابة المصاحف، وإن كان من الممكن أخذ هذا الحكم منها، وهي مسألة خلافية فقد روي عن بعض التابعين جواز أخذ الأجرة على الكتابة، أخرج ابْن أبي دَاوُد عَن ابْن الْحَنَفِيَّة أنه سُئِلَ عَن بيع الْمَصَاحِف قَالَ: لَا بَأْس إِنَّمَا يَبِيع الْوَرق، وَأخرج عبد الرَّزَّاق وَأَبُو عبيد وَابْن أبي دَاوُد عَن الشّعبِيّ قَالَ: لَا بَأْس بِبيع الْمَصَاحِف إِنَّهُم لَا يبيعون كتاب الله إِنَّمَا يبيعون الْوَرق وَعمل أَيْديهم، وَأخرج ابْن أبي دَاوُد عَن جَعْفَر عَن أَبِيه قَالَ: لَا بَأْس بشرَاء الْمَصَاحِف وَأَن يعْطى الْأجر على كتَابَتهَا.([6])

وما ذكره من العجيب أن الآية نزلت في عبد الله بن سعد بن أبي السرح ذكره الثعلبي في تفسيره، وأبو حيان([7])، وهو خلاف ما ورد في كتب التفسير، فالآية كما سبق نزلت في أهل الكتاب ولا علاقة لها بأحد الصحابة، كما أن لفظه يظهر أن القرآن دخله التحريف وهذا يخالف صريح القرآن في حفظ الله له من التبديل والتحريف، وقد ورد في الصحيح ما يدل على أن أهل الكتاب هم الذين بدلوا وغيروا، وأن الآية فيهم والسياق يدل على ذلك، أخرج البخاري في صحيحه قال: حَدَّثَنَا أَبُو اليَمَانِ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، أَخْبَرَنِي عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ قَالَ: " يَا مَعْشَرَ المسْلِمِينَ، كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الكِتَابِ عَنْ شَيْءٍ، وَكِتَابُكُمُ الَّذِي أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى نَبِيِّكُمْ ﷺ أَحْدَثُ الأَخْبَارِ بِاللَّهِ، مَحْضًا لَمْ يُشَبْ، وَقَدْ حَدَّثَكُمُ اللَّهُ: أَنَّ أَهْلَ الكِتَابِ قَدْ بَدَّلُوا مِنْ كُتُبِ اللَّهِ وَغَيَّرُوا، فَكَتَبُوا بِأَيْدِيهِمُ الكُتُبَ، قَالُوا: هُوَ مِنْ

([1]) هو عَبد اللهِ بْن شَقِيق، العُقَيليّ، البَصريّ، سَمِعَ عائشة، رضي الله عنها، قال عَبّاس بن الوَليد: حدَّثنا عَبد الأَعلى، حدَّثنا الجُرَيرِيّ، عَنْ عَبد اللهِ بْنِ شَقِيق، قَالَ: جاورتُ أبا هُرَيرة سَنَةً، قَالَ ابنُ مَنصُور: كُنيته أَبو عَبد الرَّحمَن. التاريخ الكبير للبخاري (116/5) ط دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ـ الدكن.

([2]) ذكره السيوطي في الدر المنثور وعزاه لابن أبي داوود عن جماعة من الصحابة منهم عمر، وابن عمر، وجابر بن عبد الله، وابن مسعود. الدر المنثور(204/1)

([3]) غرائب التفسير(153/1).

([4]) بحر العلوم للسمرقندي(67/1).

([5]) معالم التنزيل في تفسير القرآن للبغوي(137/1) تحقيق:عبد الرزاق المهدي، نشر: دار إحياء التراث العربي ــ بيروت، ط أولى1420هـ.

([6]) الدر المنثور(206/1).

([7]) تفسير الثعلبي(225/1)، البحر المحيط (446/1).

عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِذَلِكَ ثَمَنًا قَلِيلًا، أَوَلاَ يَنْهَاكُمْ مَا جَاءَكُمْ مِنَ العِلْمِ عَنْ مَسْأَلَتِهِمْ؟ فَلاَ وَاللَّهِ، مَا رَأَيْنَا رَجُلًا مِنْهُمْ يَسْأَلُكُمْ عَنِ الَّذِي أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ "([1])

عند تفسيره لقوله تعالى﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ﴾([2]) قال:

الغريب: (تَوَلَّيْتُمْ) قُتلتم، خطاب ليهود المدينة.([3])

هذا القول ذكره الرازي أحد الأقوال في الخطاب في قوله**﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ﴾** قال: وَاخْتَلَفُوا فِي مَنِ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ:" ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ" عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا:أَنَّهُ مَنْ تَقَدَّمَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ.

وَثَانِيهَا:أَنَّهُ خِطَابٌ لِمَنْ كَانَ فِي عَصْرِ النَّبِيِّ ﷺ مِنَ الْيَهُودِ، يَعْنِي أَعْرَضْتُمْ بَعْدَ ظُهُورِ الْمُعْجِزَاتِ كَإِعْرَاضِ أَسْلَافِكُمْ.

وَثَالِثُهَا:الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ: ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مَنْ تَقَدَّمَ وبِقَوْلِهِ: وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ مَنْ تَأَخَّرَ([4]). فهذه أقوال ثلاثة في المخاطب بقوله**﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ﴾** لكن تفسير التولي بالقتل بعيد، فالتولي هو الإعراض، وقال الراغب الأصفهاني في المفردات: وإذا عدّي ب (عن) لفظا أو تقديرا اقتضى معنى الإعراض وترك قربه.([5])، **فسبب الغرابة في هذا القول** هو تفسير اللفظ بما لم يعرف فيه لغة، فلا يعرف في اللغة أن التولي بمعنى القتل.

عند تفسيره لقوله تعالى﴿وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾([6]) قال: وله عندي وجه غريب: وهو أن نجعل "هو" كناية عن الفريق، لأن الفريق واحد في اللفظ جمع في المعنى، كالقوم، و"مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ" خبره، و"إِخْرَاجُهُمْ" اسم لما لم يسم فاعله.([7]) لم أقف على من قال بهذا القول من المفسرين، **وسبب الغرابة فيه** أنه خالف جمهور المفسرين في مرجع الضمير"هو" مع مخالفته للسياق.

وقد ذكر أبو حيان في تفسيره أن الضمير" هو" يعود إلى الإخراج مع بيان لماذا اختص هذا القسم وهو الإخراج بتأكيد التحريم حيث قال: تَقَدَّمَتْ أَرْبَعَةُ أَشْيَاءَ: قَتْلُ النَّفْسِ، وَالْإِخْرَاجُ مِنَ الدِّيَارِ، وَالتَّظَاهُرُ، وَالْمُفَادَاةُ، وَهِيَ مُحَرَّمَةٌ، وَاخْتُصَّ هَذَا الْقِسْمُ بِتَأْكِيدِ التَّحْرِيمِ، وَإِنْ كَانَتْ كُلُّهَا مُحَرَّمَةً، لِمَا فِي الْإِخْرَاجِ مِنَ الدِّيَارِ مِنْ مَعَرَّةِ الْجَلَاءِ وَالنَّفْيِ الَّذِي لَا يَنْقَطِعُ شَرُّهُ إِلَّا بِالْمَوْتِ، وَذَلِكَ بِخِلَافِ الْقَتْلِ؛ لِأَنَّ الْقَتْلَ وَإِنْ كَانَ مِنْ حَيْثُ هُوَ هَدْمُ الْبِنْيَةِ، أَعْظَمَ لَكِنْ فِيهِ انْقِطَاعُ الشَّرِّ، وَبِخِلَافِ الْمُفَادَاةِ بِهَا، فَإِنَّهَا مِنْ جَرِيرَةِ الْإِخْرَاجِ مِنَ الدِّيَارِ وَالتَّظَاهُرِ، لِأَنَّهُ لَوْلَا الْإِخْرَاجُ مِنَ الدِّيَارِ وَالتَّظَاهُرُ عَلَيْهِمْ، مَا وَقَعُوا فِي قَيْدِ الْأَسْرِ، وَقَدْ يَكُونُ أَيْضًا مِمَّا حُذِفَ فِيهِ مِنْ كُلِّ جُمْلَةٍ ذِكْرُ التَّحْرِيمِ، وَيَكُونُ التَّقْدِيرُ: تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ، وَهُوَ

([1]) أخرجه البخاري في صحيحه ك: التوحيد، باب قول الله تعالى **﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾** [الرحمن(29)] ح7523. صحيح البخاري(153/9).

([2]) سورة البقرة من الآية (83).

([3]) غرائب التفسير(155/1).

([4]) التفسير الكبير(590/3).

([5]) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني(886/1).

([6]) سورة البقرة من الآية (85).

([7]) غرائب التفسير(155/1).

مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ، وَكَذَا بَاقِيهَا.([1])، فالضمير يعود إما إلى الإخراج، أو يعود إلى القصة أو الشأن، وليس إلى الفريق كما نقل الكرماني هذا الوجه الغريب.

عند تفسيره لقوله تعالى﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾([2]) قال:

والغريب: (روح القدس) روح عيسى، وصف بالقدس؛ لأنه لم تتضمنه أصلاب الفحولة ولا أرحام الطوامث.

وجاء في الغريب أيضاً: أن الله لما أخرج الذرية من ظهر آدم وأشهدهم على أنفسهم، ردها إليه إلا روح عيسىﷺ فإنه أمسكه إلى وقت خلقه([3]).

القول الأول ذكره الثعلبي في تفسيره([4])، والبغوي في تفسيره([5])، وهو قول غريب.

أما القول الثاني فلم أقف على قائله من المفسرين.

وقد ذكر المفسرون في المراد بروح القدس ثلاثة أقوال:

أحدها: هو الاسم الذي به كان يحيي الموتى، **والثاني:** هو الإنجيل كما سمى الله تعالى القرآن روحا،

والثالث: روح القدس جبريل ﷺ وهو أصح الأقوال([6]). وذكر الإمام ابن كثير من الروايات ما يدلل على أن المراد بروح القدس جبريلﷺ منها ما أخرجه البخاري بسنده عَنْ سَعِيدِ ابْنِ المسَيِّبِ، قَالَ: مَرَّ عُمَرُ فِي المسْجِدِ وَحَسَّانُ يُنْشِدُ فَقَالَ: كُنْتُ أُنْشِدُ فِيهِ، وَفِيهِ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنْكَ، ثُمَّ التَفَتَ إِلَى أَبِي هُرَيْرَةَ، فَقَالَ: أَنْشُدُكَ بِاللَّهِ، أَسَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِﷺ يَقُولُ: أَجِبْ عَنِّي، اللَّهُمَّ أَيِّدْهُ بِرُوحِ القُدُسِ؟ قَالَ: نَعَمْ. ، وأخرج بسنده عَنْ عَدِيِّ بْنِ ثَابِتٍ، عَنِ البَرَاءِ ﷺ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِحَسَّانَ: اهْجُهُمْ ، أَوْ هَاجِهِمْ وَجِبْرِيلُ مَعَكَ.([7]) ([8])

عند تفسيره لقوله﴿ فَقَلِيلًا مَا يُؤْمِنُونَ﴾([9]) قال: والغريب: أن "مَا" بمعنى "مَن"، أي فقليلا مَن يؤمنون، والثاني: "مَا" مع الفعل في تأويل المصدر، أي فقليلا إيمانهم، وإنما قلت: غريب لأنه لا ناصب لقوله: " قليلاً" في الآية، ومن أضمر كان وصار استغرب.

والعجيب: أن "مَا" للنفي، وتقديره: ما يؤمنون قليلاً ولا كثيراً، لأن ما بعد "مَا" النفي لا يتقدم عليه.([10])

ذكر الكرماني أقوال العلماء في " ما" في الآية، وأن لها قولين مقبولين، وقولين غريبين، وقولا عجيبا:

فالقول الأول الغريب أن تكون بمعنى(مَن) ذكره الماوردي في تفسيره([1])، وذكره السمين الحلبي عن قتادة، ووجهه بكون التقدير: أي فَجَمْعاً قليلاً يؤمنون أي المؤمِنُ فيهم قليلٌ، قال معناه ابنُ عباس وقتادة، إلا أن المهدوي قال: ذهب قتادة إلى أنَّ المعنى: فقليلٌ منهم مَنْ يؤمن، وأنكره النحويون، وقالوا: لو كانَ كذلك لَلَزِمَ رفعُ (قليل).

([1]) البحر المحيط(469/1).

([2]) سورة البقرة من الآية(87).

([3]) غرائب التفسير(156/1).

([4]) تفسير الثعلبي(232/1، 233)

([5]) تفسير البغوي(141/1).

([6]) تفسير ابن عطية (176/1).

([7]) أخرجه البخاري في صحيحه ك: بدء الخلق، باب: ذكر الملائكة ح3212، 3213. صحيح البخاري (112/4).

([8]) ينظر تفسير ابن كثير(213/1، 214).

([9]) سورة البقرة من الآية (88).

([10]) غرائب التفسير(157).

قلت: لا يلزمَ الرفعُ مع القول بالمعنى الذي ذهب إليه قتادة لِما تقدَّم من أنَّ نصبَه على الحالِ وافٍ بهذا المعنى.

والقول الثاني:أن تكون ما مصدرية، ورده أبو البقاء لأن قوله" قليلا" لا يبقى له ناصب.([2])

والقول العجيب ذكره الثعلبي في تفسيره ونسبه للواقدي([3])، وذكره السمرقندي ونسبه للبعض([4])، وذكره القرطبي في تفسيره ونسبه للواقدي([5])، وبه قال الزمخشري على أن يكون مرادا بالقلة العدم.([6])

قال أبو حَيَّان: وما ذهب إليه من أن " قليلاً " يراد به النَّفي فصحيح، لكن في غير هذا التركيب، أعني قوله تعالى﴿**فَقَلِيلًا مَا يُؤْمِنُونَ**﴾؛ لأن " قليلاً " انتصب بالفعل المثبت، فصار نظير: قمت قليلاً أي: قمت قياماً قليلاً، ولا يَذْهب ذاهب إلى أنك إذا أتيت بفعل مثبت، وجعلت " قليلاً " منصوباً نعتاً لمصدر ذلك الفِعْل يكون المعنى في المثبت الواقع على صفة، أو هيئة انتفاء ذلك المثبت رأساً وعدم وقوعه بالكلية، وإنما الذي نقل النحويون: أنه قد يراد بالقلّة النفي المحض في قولهم: أقل رجل يقول ذلك، وقلّما يقوم زيد، وإذا تقرر هذا فحمل القلّة على النفي المحض هنا ليس بصحيح([7])، فالرأي الأقوى في إعراب الآية أن تكون"ما" مزيدة للتأكيد.

عند تفسيره لقوله تعالى﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا﴾([8]) **قال**: والغريب: يستعجلون الناس هل ولد فيهم من هو بصفة محمد ﷺ.([9])

هذا المعنى الذي ذكره الكرماني لم أقف على قائله من المفسرين وهو قول غريب، **وسبب الغرابة فيه** أنه مخالف لما عرف لغةً، فالاستفتاح معناه الاستنصار أو القضاء، كما أنه مخالف لما ورد في كتب التفسير بالمأثور، فقد أخرج ابن جرير بسنده قال حدثني ابن إسحاق عن عاصم بن عمر بن قتادة الأنصاري، عن أشياخ منهم قالوا: فينا والله وفيهم ـ يعني في الأنصار، وفي اليهود الذين كانوا جيرانهم ـ نزلت هذه القصة، يعني﴿**وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا**﴾ قالوا: كنا قد علوناهم دهرا في الجاهلية، ونحن أهل الشرك، وهم أهل الكتاب، فكانوا يقولون: إن نبيا الآن مبعثه قد أظل زمانه، يقتلكم قتل عاد وإرم، فلما بعث الله تعالى ذكره رسوله من قريش واتبعناه، كفروا به، يقول الله﴿ **فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ**﴾([10])، وهو مخالف لما في كتب اللغة من أن الاستفتاح هو الاستنصار، قال الراغب الأصفهاني: والِاسْتِفْتَاحُ: طلب الفتح، أو الفتاح.([11])

([1]) تفسير الماوردي(157/1).

([2]) التبيان في إعراب القرآن لأبي البقاء العكبري(90/1) تحقيق: علي محمد البجاوي، نشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه.

([3]) تفسير الثعلبي(234/1).

([4]) تفسير السمرقندي(72/1).

([5]) تفسير القرطبي(26/2).

([6]) الكشاف للزمخشري(164/1) نشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط ثالثة 1407هـ .

([7]) البحر المحيط (485/1).

([8]) سورة البقرة من الآية (89).

([9]) غرائب التفسير(157/1).

([10]) تفسير الطبري(232/2، 233) وعزاه السيوطي في الدر المنثور لابْن إِسْحَق، وَابْن الْمُنْذر، وَأَبُو نعيم، وَالْبَيْهَقِيّ كِلَاهُمَا فِي الدَّلَائِل. الدر المنثور(215/1).

([11]) المفردات في غريب القرآن(622/1).

عند تفسيره لقوله تعالى﴿ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾([1]) قال:

الغريب: ما قال ابن السراج: إن هذه أمثلة جاز وقوع بعضها موقع بعض إذا لم يورث التباساً، والذي في الآية بمعنى الماضي، و(مِنْ قَبْلُ) دل عليه، وقيل إنما جاز ذلك؛ لأن المعنى لم تعتقدون صحة ما فعل آباؤكم من القتل من قبل؟.

والغريب: معناه لِمَ يقصدون قتل محمد ﷺ ؟ والأنبياء هنا محمد عليه السلام وحده، وقد قصد اليهود قتله.

والعجيب: إنه متعلق بالاستخبار الذي تضمنه معنى" لِمَ"، أي أخبرني من قبل، كما يقول المناظر الذاب: لمْ تجوزون الوضوء بغير النية من قبل؟ أي أخبرني عن هذا قبل الشروع في المسائل، ويحتمل أن التقدير: قل من قبل فلم تقتلون.([2])

ذكر الكرماني في بيان معنى الفعل " تقتلون" قولا غريبا ونسبه لابن السراج، وهو أن المضارع يأتي بمعنى الماضي إذا لم يقع لبسٌ، وما في الآية كذلك لدلالة قوله" من قبل" عليه، وأن هؤلاء اليهود الذين كانوا في زمن النبي محمد ﷺ لم يقع منهم قتل للأنبياء، فكأنه قال: فلم قتلتم أنبياء الله من قبل، والمعنى رضيتم به، أو اعتقدتم صحته، وفي هذه الآية رد من الله تعالى على اليهود في قولهم: نؤمن بما أنزل إلينا، فوبخهم الله بقوله: فلِمَ قتلتم أنبياء الله من قبل؟ فَالْخِطَابُ لِمَنْ حَضَرَ مُحَمَّدًا ﷺ وَالْمُرَادُ أَسْلَافُهُمْ، وَإِنَّمَا تَوَجَّهَ الْخِطَابُ لِأَبْنَائِهِمْ، لِأَنَّهُمْ كَانُوا يَتَوَلَّوْنَ أُولَئِكَ الَّذِينَ قَتَلُوا، فَإِذَا تَوَلَّوْهُمْ فَهُمْ بِمَنْزِلَتِهِمْ. وَقِيلَ: لِأَنَّهُمْ رَضُوا فِعْلَهُمْ فَنُسِبَ ذَلِكَ إِلَيْهِمْ، وَجَاءَ" تَقْتُلُونَ" بِلَفْظِ الِاسْتِقْبَالِ وَهُوَ بِمَعْنَى الْمُضِيِّ لَمَّا ارْتَفَعَ الْإِشْكَالُ بِقَوْلِهِ:" مِنْ قَبْلُ"، وَإِذَا لَمْ يُشْكِلْ فَجَائِزٌ أَنْ يَأْتِيَ الْمَاضِي بِمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ، وَالْمُسْتَقْبَلُ بِمَعْنَى الْمَاضِي([3])، وجاء بالمضارع لاستحضار الصورة، والآية المقصود منها توبيخ هؤلاء اليهود على عدم إيمانهم بمحمد ﷺ لما طلب منهم الإيمان به ردوا بأنهم يؤمنون بما أنزل إليهم، وقال العلامة الألوسي: وإيراد صيغة المضارع مع الظرف الدال على المضي للدلالة على استمرارهم على القتل في الأزمنة الماضية، وقيل: لحكاية تلك الحال.([4])

وأما القول الثاني الغريب الذي ذكره الكرماني وهو أن المراد بالأنبياء في الآية محمد ﷺ ، وحمل القتل على المجاز أي قصد القتل فهذا خروج باللفظ عن المعنى الظاهر فيه، فليس هذا من العام الذي أريد به الخصوص، والقتل هنا على معناه الحقيقي وقد وقع من أسلاف اليهود المخاطبين بهذا، فأي دافع يحملنا على القول بالمجاز ما دامت الحقيقة ممكنة، فالأنبياء في الآية المقصود بهم الأنبياء السابقون، لأنه الظاهر من السياق، وليس المقصود به النبي محمد ﷺ ، فحمله على المعنى المتبادر منه أولى من كونه مرادا به النبي محمد ﷺ .

وأما القول العجيب الذي ذكره الكرماني وهو أن يكون قوله" من قبل" متعلقا بالاستخبار كأنه قال: أخبرني من قبل فلم تقتلون أنبياء الله أن كنتم مؤمنين، لم أقف على من قال به من المفسرين، وهو قول في غاية البعد وخروج عن السياق؛ لأن قوله" من قبل" هو الرد عليهم في ادعائهم الإيمان، كأنه يقول لهم: إذا كنتم تزعمون الإيمان بما أنزل إليكم فلم قتلتم أنبياء الله من قبل مجيء النبي محمد ﷺ إليكم، أما على القول بأنه متعلق بالاستخبار فلا يلزم منه هذا الإلزام والإفحام لهم.

([1]) سورة البقرة من الآية(91).
([2]) غرائب التفسير(158/1، 159).
([3]) تفسير القرطبي (30/2).
([4]) روح المعاني(324/1).

عند تفسيره لقوله تعالى﴿قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾([1]) قال:

والغريب: ما قال الحسن: أولئك آمنوا طوعاً أو كرها، وإنما هو من كلام من أدرك محمدا ﷺ.([2])

هذا القول غريب ولم أقف على من قال به من المفسرين، وهو يعني أن أسلاف اليهود قد آمنوا بنبي الله موسى عليه السلام ، والأصل أنهم لم يؤمنوا كما دلت عليه هذ الآية، فقد طلب منهم موسى عليه السلام أن يأخذوا التوراة بجد وحزم، وأن يسمعوا ما أمروا به سماع تدبر وطاعة، لكن جوابهم لموسى عليه السلام سمعنا قولك وعصينا أمرك سواء كان بلسان المقال أو بلسان الحال، وخالط حب العجل قلوبهم كما يخالط الماء أعماق البدن، فالآية جاءت في حق أسلافهم وأنهم لم يؤمنوا، بدليل قوله بعدها﴿ **وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ**﴾، ولم يكن حال خلفهم أحسن منهم. فالقول بأن الأسلاف أمنوا وأن هذا القول في حق الخلف منهم قول غريب؛ لأنه مخالف لسياق الكلام، فقد صدّر الله الآية بقوله" وإذ أخذنا ميثاقكم" وإذ هذا مفعول به لفعل محذوف تقديره: اذكروا وقت أخذنا الميثاق عليكم فهو حديث عن أسلاف اليهود. قال ابن جرير: وأما قوله: (قالوا سمعنا) فإن الكلام خرج مخرج الخبر عن الغائب بعد أن كان الابتداء بالخطاب، فإن ذلك كما وصفنا، من أن ابتداء الكلام إذا كان حكاية، فالعرب تخاطب فيه ثم تعود فيه إلى الخبر عن الغائب، وتخبر عن الغائب ثم تخاطب([3]).

عند تفسيره لقوله تعالى﴿وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ﴾([4]) قال:

والعجيب: قول من قال:(هو) كناية عن الأمر؛ فإن "الباء" لا تدخل الجملة، وكذلك من جعله عماداً؛ لأن خبر "مَا" لا يتقدم على اسمه([5]).

هذا القول ذكره مكي بن أبي طالب وذكر أنه مذهب الكوفيين، والتقدير: وما الأمر أو ما الحديث بمزحزحه من العذاب([6]).

وذكر أبو حيان خمسة أقوال في الضمير(هو) منها هذان القولان، فقال: وَما هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذابِ أَنْ يُعَمَّرَ:

الأول: أن يكون عائدا عَلَى أَحَد، أَيْ وَمَا أَحَدُهُمْ مُزَحْزِحُهُ مِنَ الْعَذَابِ تَعْمِيرُهُ.

الثاني:أَنْ يَكُونَ(هُوَ) ضَمِيرًا عَائِدًا عَلَى الْمَصْدَرِ الْمَفْهُومِ مِنْ قَوْلِهِ: لَوْ يُعَمَّرُ، والتقدير: وما تعميره، وَأَنْ يُعَمَّرَ بَدَلٌ مِنْهُ، وَارْتِفَاعُ هُوَ عَلَى وَجْهَيْهِ مِنْ كَوْنِهِ اسْمَ مَا أَوْ مُبْتَدَأً.

الثالث: وَقِيلَ: هُوَ كِنَايَةٌ عَنِ التَّعْمِيرِ، وَأَنْ يُعَمَّرَ بَدَلٌ مِنْهُ، وَلَا يَعُودُ هُوَ عَلَى شَيْءٍ قَبْلَهُ، وَالْفَرْقُ بَيْنَ هَذَا الْقَوْلِ وَالَّذِي قَبْلَهُ، أَنَّ مُفَسِّرِ الضَّمِيرِ هُنَا هُوَ الْبَدَلُ، وَمُفَسِّرُهُ فِي الْقَوْلِ الْأَوَّلِ هُوَ الْمَصْدَرُ الدَّالُّ عَلَيْهِ الْفِعْلُ فِي" لَوْ يُعَمَّرُ"، وَكَوْنُ

([1]) سورة البقرة من الآية (93).

([2]) غرائب التفسير(159/1).

([3]) تفسير الطبري(357/2).

([4]) سورة البقرة من الآية (96).

([5]) غرائب التفسير(160/1).

([6]) الهداية إلى بلوغ النهاية لمكي بن أبي طالب(357/1) تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي ـ جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، نشر: مجموعة بحوث الكتاب والسنة ـ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة الشارقة، ط أولى1429هـ ـ 2008م.

الْبَدَلِ يُفَسِّرُ الضَّمِيرَ فِيهِ خِلَافٌ، وَلَا خِلَافَ فِي تَفْسِيرِ الضَّمِيرِ بِالْمَصْدَرِ الْمَفْهُومِ مِنَ الْفِعْلِ السَّابِقِ. فَهَذَا يُفَسِّرُهُ مَا قَبْلَهُ، وَذَاكَ يُفَسِّرُهُ مَا بَعْدَهُ.

الرابع:أَجَازَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ فِي الْحَلَبِيَّاتِ أَنْ يَكُونَ هُوَ ضَمِيرَ الشَّأْنِ، وَهَذَا مَيْلٌ مِنْهُ إِلَى مَذْهَبِ الْكُوفِيِّينَ، وَهُوَ أَنَّ مُفَسِّرَ ضَمِيرِ الشَّأْنِ، وَهُوَ الْمُسَمَّى عِنْدَهُمْ بِالْمَجْهُولِ، يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ جُمْلَةٍ إِذَا انْتَظَمَ إِسْنَادًا مَعْنَوِيًّا.

الخامس:حَكَى الطَّبَرِيُّ عَنْ فِرْقَةٍ أَنَّهَا قَالَتْ: هُوَ عِمَادٌ، وَيَحْتَاجُ إِلَى تَفْسِيرٍ، وَذَلِكَ أَنَّ الْعِمَادَ فِي مَذْهَبِ بَعْضِ الْكُوفِيِّينَ يَجُوزُ أَنْ يَتَقَدَّمَ مَعَ الْخَبَرِ عَلَى الْمُبْتَدَأِ، فَإِذَا قُلْتَ: مَا زَيْدٌ هُوَ الْقَائِمُ، جَوَّزُوا أَنْ تَقُولَ: مَا هُوَ الْقَائِمُ زَيْدٌ.

فَتَقْدِيرُ الْكَلَامِ عِنْدَهُمْ، وَمَا تَعْمِيرُهُ هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ، ثُمَّ قُدِّمَ الْخَبَرُ مَعَ الْعِمَادِ، فَجَاءَ: وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ، أَيْ تَعْمِيرُهُ، وَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ، لِأَنَّ شَرْطَ الْفَصْلِ عِنْدَهُمْ أَنْ يَكُونَ مُتَوَسِّطًا. وَتَلَخَّصَ فِي هَذَا الضَّمِيرِ: أَهُوَ عَائِدٌ عَلَى أَحَدِهِمْ؟ أَوْ عَلَى الْمَصْدَرِ الْمَفْهُومِ مِنْ يُعَمَّرُ؟ أَوْ عَلَى مَا بَعْدَهُ مِنْ قَوْلِهِ " أَنْ يُعَمَّرَ" ؟ أَوْ هُوَ ضَمِيرُ الشَّأْنِ؟ أَوْ عِمَادٌ ؟ أَقْوَالٌ خَمْسَةٌ، أَظْهَرُهَا الْأَوَّلُ([1]) فالقولان الرابع والخامس عدّهما الكرماني من الأقوال العجيبة في الضمير" هو " .

عند تفسيره لقوله تعالى﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾([2]) قال:

والغريب: قول من قال إنهما ليسا من الملائكة، والمعطوف غير المعطوف عليه، وجبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل أمراء الملائكة، والملائكة كالأتباع والجنود لهم، ولفظ الجند لا يشتمل على الأمير، ولهذا جاز إضافة الجند إليه، تقول جند الأمير، وجواب الشرط مضمر تقديره: فإنه كافر والله عدو للكافرين([3]).

هذا القول لم أقف على من قال به من المفسرين، وهو قول في غاية الغرابة فجبريل وميكائيل من الملائكة، وإنما أفردهما بالذكر اهتماما بهما وتشريفا لهما، وهو ما يعرف في البلاغة من المحسنات البديعية ذكر الخاص بعد العام، وذكر الإمام ابن جرير الطبري سببا آخر وهو أن اليهود لما قالت:"جبريل عدونا، وميكائيل ولينا" ـ وزعمت أنها كفرت بمحمد ﷺ ، من أجل أن جبريل صاحب محمد ﷺ ـ أعلمهم الله أن من كان لجبريل عدوا، فإن الله له عدو، وأنه من الكافرين، فنص عليه باسمه وعلى ميكائيل باسمه، لئلا يقول منهم قائل: إنما قال الله: من كان عدوا لله وملائكته ورسله، ولسنا لله ولا لملائكته ورسله أعداء، لأن الملائكة اسم عام محتمل خاصا، وجبريل وميكائيل غير داخلين فيه، فنص الله تعالى على أسماء من زعموا أنهم أعداؤه بأعيانهم، ليقطع بذلك تلبيسهم على أهل الضعف منهم، ويحسم تمويههم أمورهم على المنافقين([4]).

عند تفسيره لقوله تعالى﴿ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾([5]) قال:

والعجيب: إنهما ملكان كلفا تكليف بني آدم، وركب فيهما الشهوة، حين قالوا﴿ **أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا**﴾([6])، وأنزلا من السماء ليحكما بين الناس، فجاءتهما زهرة، واسمها بالنبطية ناهيد، وبالفارسية بيدخت، تخاصم

([1]) البحر المحيط بتصرف (505/1، 506)، وينظر الدر المصون(14/2، 15).

([2]) سورة البقرة من الآية (98).

([3]) غرائب التفسير (160/1).

([4]) تفسير الطبري بتصرف (395/2، 396)، وينظر تفسير الماوردي(163/1).

([5]) سورة البقرة من الآية (102).

([6]) سورة البقرة من الآية (30).

زوجها، فافتتنا بها وشربا الخمر وزنيا بها وقَتَلا رجلاً اطلع على فعلهما، وعلَّما زهرة اسم الله الأعظم، فصعدت إلى السماء ومسخت كوكباً، وزاد الربيع بن أنس: وأخرجت لهما صنماً فسجدا له، ثم انطلقا إلى رجل صالح فقالا له: اشفع لنا، وذكر بعضهم أنه كان إدريس عليه السلام فدعا لهما، فَخُيِّرَا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة، فاختارا عذاب الدنيا، فهما معلقان في بئر منكوسين يعذبان بسياط من نار، ومن ثم استغفرت الملائكة لبني آدم من قوله

﴿**وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا**﴾([1]): وهما يعلمان الناس السحر، وإذا أتاهما إنسان يريد السحر وعظاه وقالا له لا تكفر، فإنْ أبي قالا له ائت هذا الرماد وَبُلْ فيه، فإذا بال خرج منه نور يصعد إلى السماء، وهو إيمانه، ويأتيه دخان يدخل مسامعه، وإذا أخبرهما بذلك علَّماه، وروي عن عائشة: من دنا منهما سمع كلامهما ولم يرهما.

وعن الكلبي: أنهم كانوا ثلاثة عزار وعزايا وعزابيل، فاستقال عزابيل ربه فأقاله، وروى عن النبي ﷺ أنه قال: "

لعن الله سهيلا فإنه كان عشاراً باليمن، ولعن الله زهرة فإنها فتنت الملكين"([2])، وروى عن ابن عمر أنه كان إذا رأى زهرة قال: لا مرحبا بها ولا أهلا، إنها كانت بغياً من بني إسرائيل، لقي الملكان منها ما لقيا، وهذا من العجيب، لأنه غير مرضي عند كثير من المفسرين، ولم يذكره كثير منهم([3]).

ذكر الكرماني عند تفسير هذه الآية قولا عجيبا في قصة ملخصها نسبة الكبائر إلى الملائكة، وهذه الروايات من الإسرائيليات التي تنال من عصمة الملائكة وتُجَوِّز نسبة الكبيرة إليهم، وقد ذكرها الثعلبي، والماوردي ([4])، وردها المحققون من المفسرين كالرازي، وأبي حيان، وأبي السعود، والألوسي، والقرطبي([5])، وذكر ابن كثير هذه الروايات وبين أنها من الإسرائيليات التي ألصقها زنادقة أهل الكتاب بالإسلام، وما كان منها مرفوعا فهو موضوع.

والأولى أن نقول في تفسير الآية: إنهما ملكان أنزلهما الله تعالى لوجوه ذكرها الرازي نذكر منها:

أَحَدُهَا: أَنَّ السَّحَرَةَ كَثُرَتْ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ وَاسْتَنْبَطَتْ أَبْوَابًا غَرِيبَةً فِي السِّحْرِ، وَكَانُوا يَدَّعُونَ النُّبُوَّةَ وَيَتَحَدَّوْنَ النَّاسَ بِهَا، فَبَعَثَ اللَّهُ تَعَالَى هَذَيْنِ الْمَلَكَيْنِ لِأَجْلِ أَنْ يُعَلِّمَا النَّاسَ أَبْوَابَ السِّحْرِ حَتَّى يَتَمَكَّنُوا مِنْ مُعَارَضَةِ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَانُوا يَدَّعُونَ النُّبُوَّةَ كَذِبًا، وَلَا شَكَّ أَنَّ هَذَا مِنْ أَحْسَنِ الْأَغْرَاضِ وَالْمَقَاصِدِ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ الْعِلْمَ بِكَوْنِ الْمُعْجِزَةِ مُخَالِفَةً لِلسِّحْرِ مُتَوَقِّفٌ عَلَى الْعِلْمِ بِمَاهِيَّةِ الْمُعْجِزَةِ وَبِمَاهِيَّةِ السِّحْرِ، وَالنَّاسُ كَانُوا جَاهِلِينَ بِمَاهِيَّةِ السِّحْرِ، فَلَا جَرَمَ هَذَا تَعَذَّرَتْ عَلَيْهِمْ مَعْرِفَةُ حَقِيقَةِ الْمُعْجِزَةِ، فَبَعَثَ اللَّهُ هَذَيْنِ الْمَلَكَيْنِ لِتَعْرِيفِ مَاهِيَّةِ السِّحْرِ لِأَجْلِ هَذَا الْغَرَضِ.([6])

([1]) سورة غافر من الآية (7).

([2]) قال الهيثمي في مجمع الزوائد ما نصه: عن ابن عمر أنه كَانَ إذا رأى سهيلاً قال: لعن الله سهيلاً سمعت رسول الله ﷺ يقول كَانَ عشَّاراً من عشَّاري اليمن يظلمهم فمسخه الله فجعله حَيْثُ ترون، وَفِي رواية أن رسول الله ﷺ ذكر سهيلاً فقال كَانَ عشاراً ظلوماً فمسخه الله شهاباً. رواهما البزار والطبراني فِي الكبير والأوسط ولفظه إني سمعت رسول الله ﷺ يقول كَانَ عشاراً يظلمهم وينصبهم أموالهم فمسخه الله شهاباً فجعله حَيْثُ ترون. وضعفه البزار لأن فِي رواته إبراهيم بن يزيد الجوزي وهو متروك وَفِي الأخرى ميسر بن عبيد وهو متروك أيضاً. اهـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي(88/3) تحقيق: حسام الدين القدسي، نشر: مكتبة القدسي، القاهرة ،1414هـ ـ1994م.

([3]) غرائب التفسير (163/1، 164).

([4]) تفسير الثعلبي(246/1)، تفسير الماوردي(166/1).

([5])التفسير الكبير(631/3)، البحر المحيط (528/1)، تفسير أبي السعود(138/1)، تفسير القرطبي(52/2)، روح المعاني للألوسي(340/1).

([6]) التفسير الكبير للرازي(631/3).

عند تفسيره لقوله﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا﴾([1]) **قال**:والغريب: قول ابن جرير: إن من جعل "مَا" جحداً، والملكين جبريل وميكائيل، جعل "مِن" في قوله: "منهما" بمعنى البدل كالمكان لقول الشاعر: فَلَيْتَ لنا من ماءِ زَمْزَم شَرْبَةً. . . مبَرّدَةً باتت على طَهيان([2])، فيكون التقدير: فيتعلمون مِن مكان علمائهم.([3])

لم أقف على قول ابن جرير بأن " مِن " بمعنى البدل، وإن كان قد ذكر أن" ما" في قوله ﴿**وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ**﴾ من العلماء من يرى أنها للجحد والنفي؛ لتنزيه الله عن إنزال السحر وهو شر محض، وأن الملكين المراد بهما جبريل وميكائيل، ورد هذا القول، ورجح القول بأن " ما" معطوف على السحر في قوله﴿ **يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ**﴾ أي: يعلمون السحر ويعلمون ما أنزل على الملكين.

والرأي الراجح أن " من " هنا لابتداء الغاية، والضمير يعود على الملَكين ـ بفتح اللام ـ على الأرجح، وقيل يعود على السحر وما أنزل على الملكين، وقيل يعود على الفتنة وعلى الكفر المفهوم من قوله﴿ **فَلَا تَكْفُرْ**﴾.([4])

عند تفسيره لقوله تعالى﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا﴾([5]) **قال**:

الثاني: وهو غريب: أنه من الرعونة، وهي الاضطراب، والأصل فيه راعناً بالتنوين، كقراءة من نوَّن([6])، لكنهم قلبوا التنوين ألفاً في الوصل قياساً على الوقف، وما أجري فيه الوصل على حكم الوقف كثير.

والثالث: وهو عجيب: أن أصله راعينا، فحذف الياء، أي يا راعيَ إبلنا.([7])

والعجيب: ما قيل: إن في الآية ناسخاً ومنسوخاً، أي نسخ قوله:(راعنا) بقوله: (انظرنا) ، وفيه بُعد، لأن النسخ إنما يرد على شيء أمَر الله به ثم ينسخه([8]).

ذكر الكرماني عند تفسيره لهذه الآية ثلاثة أقوال في أصل كلمة " راعنا" **الأول**: وهو قول مقبول عنده، ونسبه للجمهور أنه فعل أمر من راعي يراعي، تقول العرب: راعني سمعك، وأرعني سمعك أي استمع مني.

ثم ذكر قولين وصف أحدهما بالغريب وهو أنه من الرعونة على تقدير مضاف محذوف في الكلام أي: قولا راعناً رعونة، والرعونة الحمق والجهل، وقد قال به من المفسرين في معنى اللفظة البغوي في تفسيره([9])، والسمرقندي([10])، وهذا القول إنما يصح على قراءة من قرأ راعناً بالتنوين، أي: لا تقولوا حمقا أو لا تنسبوا النبي ﷺ إلى الحمق.

والقول الثاني وهو العجيب أن أصله راعينا أي: يا راعي إبلنا، وقد ذكره الرازي عند بيان السبب الذي من أجله نُهي المؤمنون عن قولهم"راعنا".([1])

([1]) سورة البقرة من الآية (102).

([2]) هذا البيت نسبه ابن منظور في اللسان للأحول الكندي (17/15) طها.

([3]) غرائب التفسير(165/1).

([4]) اللباب في علوم الكتاب(348/2)لأبي حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني(المتوفى775هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط أولى1419هـ ـ 1998م.

([5]) سورة البقرة من الآية (104).

([6]) قرأ بها الحسن وأبو حيوة وهي قراءة شاذة. البحر المحيط (542/1).

([7]) غرائب التفسير(166/1).

([8]) غرائب التفسير(167/1).

([9]) تفسير البغوي(152/1).

([10]) بحر العوم للسمرقندي(81/1).

وقد ذكر المفسرون أن المراد بقوله﴿**رَاعِنَا**﴾ أمرٌ من المراعاة، وهي النظرُ في مصالحِ الإنسانِ وتَدَبُّرِ أمورِه، و"راعِنا" يقتضي المشاركةَ لأنَّ معناه: ليكن منك رعايةٌ لنا وليكن منا رعايةٌ لك، فَنُهوا عن ذلك لأنَّ فيه مساواتِهم به ﷺ ([2]).

قال الإمام الرازي: وَلَكِنَّ جُمْهُورَ الْمُفَسِّرِينَ عَلَى أَنَّهُ تَعَالَى إِنَّمَا مَنَعَ مِنْ قَوْلِهِ: راعِنا لِاشْتِمَالِهَا عَلَى نَوْعِ مَفْسَدَةٍ ثُمَّ ذَكَرُوا فِيهِ وُجُوهًا:

أَحَدُهَا: كَانَ الْمُسْلِمُونَ يَقُولُونَ لِرَسُولِ اللَّهِﷺ إِذَا تَلَا عَلَيْهِمْ شَيْئًا مِنَ الْعِلْمِ: رَاعِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَالْيَهُودُ كَانَتْ لَهُمْ كَلِمَةٌ عِبْرَانِيَّةٌ يَتَسَابُّونَ بِهَا تُشْبِهُ هَذِهِ الْكَلِمَةَ وَهِيَ رَاعِينَا وَمَعْنَاهَا: اسْمَعْ لَا سَمِعْتَ، فَلَمَّا سَمِعُوا الْمُؤْمِنِينَ يَقُولُونَ: رَاعِنَا افْتَرَصُوهُ وَخَاطَبُوا بِهِ النَّبِيَّ وَهُمْ يَعْنُونَ تِلْكَ الْمَسَبَّةَ، فَنُهِيَ الْمُؤْمِنُونَ عَنْهَا وَأُمِرُوا بِلَفْظَةٍ أُخْرَى وَهِيَ قَوْلُهُ: انْظُرْنا.

وَثَانِيهَا: قَالَ قُطْرُبٌ: هَذِهِ الْكَلِمَةُ وَإِنْ كَانَتْ صَحِيحَةَ الْمَعْنَى إِلَّا أَنَّ أهل الحجاز ما كانوا يقولونها إلا عند الهزء وَالسُّخْرِيَةِ، فَلَا جَرَمَ نَهَى اللَّهُ عَنْهَا.

وَثَالِثُهَا: أَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا يَقُولُونَ:رَاعِينَا أَيْ أَنْتَ رَاعِي غَنَمِنَا فَنَهَاهُمُ اللَّهُ عَنْهَا.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ قَوْلَهُ:﴿**رَاعِنَا**﴾ مُفَاعَلَةٌ مِنَ الرَّعْيِ بَيْنَ اثْنَيْنِ، فَكَانَ هَذَا اللَّفْظُ مُوهِمًا لِلْمُسَاوَاةِ بَيْنَ الْمُخَاطَبِينَ كَأَنَّهُمْ قَالُوا: أَرْعِنَا سَمْعَكَ لِنُرْعِيَكَ أَسْمَاعَنَا، فَنَهَاهُمُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ وَبَيَّنَ أَنْ لَا بُدَّ مِنْ تَعْظِيمِ الرَّسُولِﷺ فِي الْمُخَاطَبَةِ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ قَوْلَهُ:﴿**رَاعِنَا**﴾ خِطَابٌ مَعَ الِاسْتِعْلَاءِ كَأَنَّهُ يَقُولُ: رَاعِ كَلَامِي وَلَا تَغْفُلْ عَنْهُ وَلَا تَشْتَغِلْ بِغَيْرِهِ، وَلَيْسَ فِي "انْظُرْنَا" إِلَّا سُؤَالُ الِانْتِظَارِ كَأَنَّهُمْ قَالُوا لَهُ تَوَقَّفْ فِي كَلَامِكَ وَبَيَانِكَ مِقْدَارَ مَا نَصِلُ إِلَى فَهْمِهِ.

وَسَادِسُهَا: أَنَّ قَوْلَهُ:﴿**رَاعِنَا**﴾ عَلَى وَزْنِ عَاطِنَا مِنَ الْمُعَاطَاةِ، وَرَامِنَا مِنَ الْمُرَامَاةِ، ثُمَّ إِنَّهُمْ قَلَبُوا هَذِهِ النُّونَ إِلَى النُّونِ الْأَصْلِيَّةِ وَجَعَلُوهَا كَلِمَةً مُشْتَقَّةً من الرعونة وهي الحق، فَالرَّاعِنُ اسْمُ فَاعِلٍ مِنَ الرُّعُونَةِ، فَيُحْتَمَلُ أَنَّهُمْ أَرَادُوا بِهِ الْمَصْدَرَ. كَقَوْلِهِمْ: عِيَاذًا بِكَ، أَيْ أَعُوذُ عِيَاذًا بِكَ، فَقَوْلُهُمْ: رَاعِنًا: أَيْ فَعَلْتَ رُعُونَةً. وَيُحْتَمَلُ أَنَّهُمْ أَرَادُوا بِهِ: صِرْتَ رَاعِنًا، أَيْ صِرْتَ ذَا رُعُونَةٍ، فَلَمَّا قَصَدُوا هَذِهِ الْوُجُوهَ الْفَاسِدَةَ لَا جَرَمَ نَهَى اللَّهُ تَعَالَى عَنْ هَذِهِ الْكَلِمَةِ.

وَسَابِعُهَا: أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ لَا تَقُولُوا قَوْلًا رَاعِنًا أَيْ: قَوْلًا مَنْسُوبًا إِلَى الرُّعُونَةِ بِمَعْنَى رَاعِنٍ: كَتَامِرٍ وَلَابِنٍ.([3])

فهذه أقوال في معنى الآية ذكر فيها الرازي الأقوال التي عدها الكرماني من الغريب والعجيب إلا أن اللفظ يحتملها من ناحية اللغة، وما ذكره من العجيب أن في الآية ما يدل على نسخ اللفظة الأولى حكاه ابن عطية عن المهدوي ورده؛ لأنه ليس في هذه الآية شروط النسخ؛ لأن الأول لم يكن شرعا متقررا([4]).

عند تفسيره لقوله تعالى﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا﴾([5]) قال:

والغريب: ما نسخ لفظه ولم يكن له حكم، وذلك، كما روي عن أنس أنه قال: كانت تُقْرَأُ مرة: " أخبروا قومنا أنا لقينا ربنا فأرضانا ورضي عنا"([1])، وروى أيضاً: كنا نقرأ في القرآن: لو أن لابن آدم واديين من ذهب لابتغى إليهما ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب([2])([3]).

([1]) التفسير الكبير(635/3).

([2]) الدر المصون(51/2).

([3]) التفسير الكبير(634/3، 635).

([4]) تفسير ابن عطية (189/1).

([5]) سورة البقرة من الآية (106).

ومن الغريب جداً ـ وهو السادس ـ: قول من قال: كل استثناء في القرآن فهو الناسخ لما قبله.

والعجيب: قول من قال: ليس في القرآن ناسخ ولا منسوخ، ثم أوّل لكل منسوخ وجهاً محتملاً، وهذا قريب من قول اليهود، حيث قالوا: النسخ بداء، والبَدَاءُ على الله ليس بجائز.

ومن العجيب أيضاً: قول من أجاز أن يدخل النسخ الخبر، وهذا يؤدي إلى نسبة الكذب إلى الله تعالى ـ تعالى الله عن ذلك ـ ، بل النسخ يدخل الأمر والنهي، وما بمعناهما.

وأعجب من هذين قول من قال: إن ذلك إلى الإمام ينسخ ما يرى المصلحة في نسخه، ويثبت ما يرى المصلحة في إثباته، وهذه الأقوال الثلاثة مرغوب عنها مردودة على قائليها([4]).

هذه الآية تتحدث عن النسخ وهو في اللغة: بمعنى الإزالة، ومنه: نسخت الشمس الظل أي أزالته، وفي اصطلاح الأصوليين: النَّسْخُ عِبَارَةٌ عَنْ خِطَابِ الشَّارِعِ الْمَانِعِ مِنِ اسْتِمْرَارِ مَا ثَبَتَ مِنْ حُكْمِ خِطَابٍ شَرْعِيٍّ سَابِقٍ.([5])

وقد ذكر الكرماني أقسام النسخ في القرآن وهي ما نسخ حكمه وبقي لفظه، وما نسخ لفظه وبقي حكمه، وما نسخ لفظه وحكمه، وذكر أمثلة على ذلك، ثم ذكر من الغريب ما نسخ لفظه ولم يكن له حكم، وعدّه من الغريب، وما ذكره من أمثلة ليس له حكم، ولكنه يندرج تحت ما نسخت تلاوته.

وذكر من الغريب قول من يقول: كل استثناء ناسخ لما قبله، وهذا القول لا يصح على إطلاقه؛ لأن النسخ معناه الإزالة، والاستثناء قد يكون لبعض أفراد اللفظ فليس رفعا للحكم على الإطلاق، مثال ذلك في حد القذف قال تعالى**﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾**([6]) ورد الاستثناء بعد جمل فهل يعود هذا

([1]) أخرجه البخاري في صحيحه ك: الجهاد، باب: فضل قول الله تعالى**﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾** ح 2814 . صحيح البخاري(21/4)، وأخرجه مسلم في صحيحه ك: الصلاة ، باب: اسْتِحْبَابِ الْقُنُوتِ فِي جَمِيعِ الصَّلَاةِ إِذَا نَزَلَتْ بِالْمُسْلِمِينَ نَازِلَةٌ ح677. صحيح مسلم(468/1) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، وأخرجه أحمد في مسنده عن أنس بلفظ :" أَنَّ: " جِبْرِيلَ عليه السلام أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُمْ قَدْ لَقُوا رَبَّهُمْ، فَرَضِيَ عَنْهُمْ وَأَرْضَاهُمْ "، قَالَ أَنَسٌ: كَانُوا يَقْرَءُونَ: " أَنْ بَلِّغُوا قَوْمَنَا أَنَّا قَدْ لَقِينَا رَبَّنَا فَرَضِيَ عَنَّا وَأَرْضَانَا "، قَالَ: " ثُمَّ نُسِخَ بَعْدَ ذَلِكَ، ح 14074. مسند أحمد(458/21) تحقيق: شعيب الأرناؤوط ـ عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر: مؤسسة الرسالة، ط أولى1421هـ ـ2001م. وهذه في الذين قتلوا ببئر معونة.

([2]) أخرجه مسلم في صحيحه ك: الزكاة، باب: لو أن لابن آدم واديين لابتغى ثالثا ح1048 صحيح مسلم(725/2) من حديث أنس رضي الله عنه ، وأخرج مسلم في صحيحه بسنده عَنْ أَبِي حَرْبِ بْنِ أَبِي الْأَسْوَدِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: بَعَثَ أَبُو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ إِلَى قُرَّاءِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ، فَدَخَلَ عَلَيْهِ ثَلَاثُمِائَةِ رَجُلٍ قَدْ قرأوا الْقُرْآنَ، فَقَالَ: أَنْتُمْ خِيَارُ أَهْلِ الْبَصْرَةِ وَقُرَّاؤُهُمْ، فَاتْلُوهُ، وَلَا يَطُولَنَّ عَلَيْكُمُ الْأَمَدُ فَتَقْسُوَ قُلُوبُكُمْ، كَمَا قَسَتْ قُلُوبُ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، وَإِنَّا كُنَّا نَقْرَأُ سُورَةً كُنَّا نُشَبِّهُهَا فِي الطُّولِ وَالشِّدَّةِ بِبَرَاءَةَ، فَأُنْسِيتُهَا، غَيْرَ أَنِّي قَدْ حَفِظْتُ مِنْهَا: لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ، لَابْتَغَى وَادِيًا ثَالِثًا، وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ، وَكُنَّا نَقْرَأُ سُورَةً، كُنَّا نُشَبِّهُهَا بِإِحْدَى الْمُسَبِّحَاتِ، فَأُنْسِيتُهَا، غَيْرَ أَنِّي حَفِظْتُ مِنْهَا: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ، فَتُكْتَبُ شَهَادَةً فِي أَعْنَاقِكُمْ، فَتُسْأَلُونَ عَنْهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ " ح1050. صحيح مسلم (726/2).

([3]) غرائب التفسير(168/1).

([4]) غرائب التفسير(169/1).

([5])الإحكام في أصول الأحكام(107/3)لأبي الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي(المتوفى 631هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق ـ لبنان.

([6]) سورة النور الآيتان (4، 5).

الاستثناء على الجمل الثلاث، والجمهور على الاتفاق أنه لا يعود إلى الجملة الأولى وأنه لا يسقط عنه الجلد حتى ولو تاب، فلم يكن الاستثناء رفعا لجميع ما قبله.

ثم ذكر الكرماني ثلاثة أقوال وعدَّها من العجيب وعقب عليها بأنها مردودة على قائليها.

القول الأول: أن لا نسخ في القرآن وهو قول أبي مسلم الأصفهاني وهو قول مردود.

والقول الثاني: أن النسخ يكون في الأخبار، ومذهب الجمهور أن النسخ لا يكون في الأخبار لما يلزم عليه من نسبة الكذب إلى الله تعالى وهو محال، فقول من يرى أن النسخ يكون في الأخبار مردود.

القول الثالث: وهو أن النسخ مرده إلى الإمام لما يراه من المصلحة وهذا القول قالت به طائفة شاذة من الروافض قالوا: إن نسخ القرآن إلى الأئمة وأن الله جعل لهم نسخ القرآن وتبديله، وأوجب على الناس القبول

منهم، وهؤلاء طبقتان: منهم من يزعم أن ذلك ليس على معنى أن الله يبدو له البدوات.

وقالت الفرقة الأخرى منهم إن الله لا يعلم ما يكون حتى يكون، فينسخ عند علمه بما يحدث من خلقه وفيهم مما لم يكن يعلمه ما يشاء من حكمه قبل ذلك، فتحول حكمه في الناسخ والمنسوخ على قدر علمه بما يحدث في عباده، فكلما علم شيئاً كان لا يعلمه قبل ذلك بدا له فيه حكم لم يكن له ولا علمه قبل ذلك تعالى الله عما قالوه علواً كبيراً.([1])

والصحيح أن أصحاب الشرائع اتفقوا على أن النسخ جائز عقلا، وواقع شرعا، ولم يخالف في ذلك إلا أبو مسلم الأصفهاني من المسلمين، ومن أهل الشرائع إلا اليهود.

والدليل على جوازه عقلا: هو أن أفعال لا تعلل بالأغراض، وله أن يأمر بما يشاء في وقت، وينهى عنه في وقت آخر وهو أعلم بمصالح العباد، ولله المثل الأعلى الدواء قد يصلح لإنسان دون آخر، بل قد يصلح للإنسان الواحد في وقت دون آخر، ولا يلزم على ذلك البداء وهو الظهور بعد الخفاء.

والدليل على جواز النسخ شرعا ووقوعه الآية التي بين أيدينا، وقوله تعالى﴿**وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ**﴾([2]).

عند تفسيره لقوله تعالى﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ..﴾([3]) قال:

والغريب: أن "مَسَاجِدَ اللَّهِ" الأرض، من قوله: "جُعِلَت لي الأرض مسجداً وَطهوراً"([4]) ([5]).

ذكر الكرماني قولين عند تفسير الآية في المراد بمساجد الله أنها بيت المقدس، أو المسجد الحرام، وهذا قصر للفظ على بعض أفراده، والأولى حمل الآية على العموم وإن كانت الآية قد نزلت على سبب خاص؛ لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فالجمع المضاف إلى ما فيه أل من صيغ العموم، ثم ذكر الغريب فيها وهو أن المراد بها الأرض كما ورد

([1]) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين(611/1) لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله ابن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفى324هـ)،عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، نشر: دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، ط ثالثة1400هـ ـ1980م.

([2]) سورة النحل الآية (101).

([3]) سورة البقرة من الآية (114).

([4]) أخرجه البخاري في صحيحه ك: الصلاة، باب: قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ : " جُعِلَتْ لِي الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا ح438 من حديث جابر ابن عبد الله. صحيح البخاري(95/1).

([5]) غرائب التفسير(171/1).

في الحديث، وكأن المعنى: ومن أظلم ممن منع المسلمين من الصلاة في جميع المساجد وهذا القول ذكره السمرقندي([1]) نقول: إن ما ذكر في الحديث يدل على التيسير على هذه الأمة بأن جعل الله لها الأرض موضعا للصلاة، ولا يلزم أن تكون في دور العبادة كما كان في الأمم السابقة لا تصح العبادة إلا في دورها، ولكن لا يعني ذلك أن نسمي الأرض كلها مسجدا بالمعنى الأغلبي، وإنما صار لفظ المسجد بالمعنى الأغلبي على المكان الذي حدد وعين للعبادة وعرف بهذا الاسم، ومما يدل على أن المراد المساجد ما جعل وقصر على الصلاة السياق الذي وردت فيه فقوله**﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾**، فكأن المعنى أن بلاد الله أيها المؤمنون تسعكم فلا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله أن تولوا وجوهكم نحو قبلة الله أينما كنتم من أرضه([2]).

عند تفسيره لقوله﴿ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾([3]) قال:

والغريب: أن نجعل مفعولًا ثانيا لـ (مَنَعَ)، كقول أبي بكر الصديق ﷺ" لو مَنعوني عِقالاً "([4]).([5])

في إعراب قوله**﴿أَنْ يُذْكَرَ﴾** ذكر الكرماني وجهين لها أن تكون فِي مَوْضِعِ نَصْبٍ إما عَلَى الْبَدَلِ مِنْ مَسَاجِدَ، بَدَلُ الِاشْتِمَالِ تَقْدِيرُهُ: ذِكْرَ اسْمِهِ فِيهَا، وإما عَلَى الْمَفْعُولِ لَهُ، تَقْدِيرُهُ: كَرَاهِيَةَ أَنْ يُذْكَرَ.

وَالثَّانِي: أَنْ يَكُونَ فِي مَوْضِعِ جَرٍّ، تَقْدِيرُهُ مِنْ أَنْ يُذْكَرَ. ثم ذكر أن من الغريب أن يجعل مفعولا ثانيا لـ(منع) ونظَّر بالحديث الذي ذكره، وهذا الوجه ذكره الثعلبي في تفسيره([6])، ويكون التقدير: ومَن أظلم ممن منع مساجد الله الذكر، فيكون: مساجد الله مفعولا أولا، وقوله" أن يذكر" مفعولا ثانيا، وهذا الإعراب قال به كثير من المعربين والمفسرين([7]) فعَدُّ الكرماني له غريبا غير صحيح.

عند تفسيره لقوله تعالى﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾([8]) قال:

والغريب: قول القفال: زعمت اليهود أن الله لما خلق الأرض صعد إلى السماء من الصخرة، فاتخذوها قبلة، والنصارى استقبلوا المشرق لولادة مريم من جهته.

والعجيب: قول من قال: إنها ناسخة للقبلة الأولى، والمعنى: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ الذي أمركم بالتوجه إليه، وهو الكعبة، فتوجهوا إليها، فإنه ممكن، والتقديم والتأخير لا يمنع صحة هذا التأويل([9]).

ذكر الكرماني قولا غريبا ونسبه للقفال وهو قول في غاية البعد، وقد ذكره الإمام الرازي أحد الوجوه في تفسير الآية ونسبه لأبي مسلم الأصفهاني، وقد رده الرازي بقوله: فكل واحد من هذين الفريقين وصف معبوده بالحلول في الأماكن ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق، فكيف تخلص لهم الجنة وهم لا يفرقون بين المخلوق والخالق.([1])

([1]) تفسير السمرقندي(86/1).

([2]) روح البيان لإسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي(المتوفى1127هـ) (211/1) نشر: دار الفكر ـ بيروت.

([3]) سورة البقرة من الآية (114).

([4]) أخرجه البخاري في صحيحه ك: الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ ح 7284. صحيح البخاري (93/9).

([5]) غرائب التفسير(171/1).

([6]) تفسير الثعلبي(261/1).

([7]) تفسير أبي السعود(1/ 149)، البحر المحيط (572/1).

([8]) سورة البقرة من الآية (115).

([9]) غرائب التفسير(171/1).

وأما القول الثاني وهو العجيب وهي أنها ناسخة للقبلة الأولى، فقد ذكر الرازي من الأقوال في تفسيرها أن الله أراد بها تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، فبين تعالى أن المشرق والمغرب وجميع الجهات والأطراف كلها مملوكة له سبحانه ومخلوقة له، فأينما أمركم الله باستقباله فهو القبلة([2])

أما فيما يتعلق بكونها ناسخة أو لا فقد اختلف المفسرون في ذلك على أربعة أقوال:

الأول: أن الآية محكمة ولكنها تكون في حالة الضرورة، أخرج الترمذي وابن أبي حاتم بسنده عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ رَبِيعَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي سَفَرٍ فِي لَيْلَةٍ مُظْلِمَةٍ، فَنَزَلْنَا مَنْزِلا فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَأْخُذُ الْحِجَارَةَ فَيَجْعَلُهَا مَسْجِدًا يُصَلِّي فِيهِ، فَلَمَّا أَصْبَحْنَا إِذَا نَحْنُ قَدْ صَلَّيْنَا لِغَيْرِ الْقِبْلَةِ، فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ. لَيْلَتُنَا لَيْلَةٌ بَارِدَةٌ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ**﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾**.([3])

الثاني: أَنَّ الآيَةَ مُحْكَمَةٌ وَتَفْسِيرُهَا أنها فِي صَلاةِ السَّفَرِ تَطَوُّعًا. أخرج ابن أبي حاتم بسنده عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ أَنْ تُصَلِّيَ أَيْنَمَا تَوَجَّهَتْ رَاحِلَتُكَ فِي السَّفَرِ تَطَوُّعًا، كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا رجع مَكَّةَ يُصَلِّي عَلَى رَاحِلَتِهِ تَطَوُّعًا، يَوْمِئُ بِرَأْسِهِ نَحْوَ الْمَدِينَةِ.([4])

الثالث: أَنَّهَا مُحْكَمَةٌ وَتَفْسِيرُهَا اسْتِقْبَالُ الْكَعْبَةِ.أخرج ابن أبي حاتم بسنده عَنْ مُجَاهِدٍ فِي قَوْلِهِ: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ حَيْثُمَا كُنْتُمْ فَلَكُمْ قِبْلَةٌ تَسْتَقْبِلُونَهَا الْكَعْبَةُ. وَرُوِيَ عَنِ الْحَسَنِ نَحْوُ ذَلِكَ([5]).

الرابع: أَنَّهَا مَنْسُوخَةٌ.أخرج ابن أبي حاتم بسنده عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: أَوَّلُ مَا نُسِخَ مِنَ الْقُرْآنِ فِيمَا ذُكِرَ لَنَا وَاللَّهُ أَعْلَمُ شَأْنُ الْقِبْلَةِ قلَ: لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ فَاسْتَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَصَلَّى نَحْوَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ، وَتَرَكَ الْبَيْتَ الْعَتِيقَ، ثُمَّ صَرَفَهُ اللَّهُ إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ، فَنَسَخَهَا وقَالَ: وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ: وَرُوِيَ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ، وَالْحَسَنِ وَعَطَاءٍ الْخُرَاسَانِيِّ، وَعِكْرِمَةَ وَقَتَادَةَ، وَالسُّدِّيِّ، وَزَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ نَحْوُ ذَلِكَ([6]). ([7])

ومن المفسرين من يرى أن الآية لا علاقة لها بالقبلة وإنما هي متصلة بالآية التي قبلها في تخريب المساجد، فيكون المعنى: أي لا يمنعكم تخريب مسجد من أداء العبادات، فإن المسجد المخصوص للصلاة إن خرب فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ موجود حيث توليتم([8]).

عند تفسيره لقوله تعالى﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾([1]) قال:

([1]) التفسير الكبير(19/4).

([2]) التفسير الكبير(18/4).

([3]) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (211/1)، وأخرجه الترمذي ك: أبواب تفسير القرآن، باب: من سورة البقرة ح 2957. سنن الترمذي(205/5) وقال: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ أَشْعَثَ السَّمَّانِ أَبِي الرَّبِيعِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ وَأَشْعَثُ يُضَعَّفُ فِي الحَدِيثِ.

([4])أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (212/1)، وأخرجه الترمذي ك: أبواب تفسير القرآن، باب: من سورة البقرة ح 2958. سنن الترمذي(205/5) وقال: هَذَا حَدِيثٌ حسن صحيح.

([5])أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (212/1).

([6])أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (212/1)

([7]) تفسير ابن أبي حاتم(211/1، 212).

([8]) البحر المحيط (200/1).

والغريب: هي مسألة في القرآن سألها إبراهيم ربه، وقيل: هي قوله﴿**الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ**﴾([2])([3])

هذا القول الذي ذكره الكرماني وعده من الغريب وهو أن الكلمات التي ابتلي بها إبراهيمعليه السلام هي ما ذكر في سورة الشعراء في قوله تعالى﴿**الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ...**﴾ ذكره الثعلبي ونسبه لأبي روق وكذلك ذكره أبو حيان([4])، وذكره أبو السعود([5]) وغيرهما، وقد قيل في بيان المراد بهذه الكلمات: إنها المناسك، وقيل: ابتلاه بخمس في الرأس وهي قَصُّ الشَّارِبِ وَالْمَضْمَضَةُ وَالِاسْتِنْشَاقُ وَالسِّوَاكُ وَفَرْقُ الرَّأْسِ، وخمس فِي الْجَسَدِ تَقْلِيمُ الْأَظْفَارِ وَحَلْقُ الْعَانَةِ وَالْخِتَانُ وَنَتْفُ الْإِبِطِ وَغَسْلُ أَثَرِ الْغَائِطِ وَالْبَوْلِ بِالْمَاءِ، وغير ذلك من الأقوال.([6])

وهذه الكلمات لم يرد بيانها في القرآن ولا في السنة الصحيحة، ولذلك كثرت أقوال المفسرين فيها، والأولى إمساك القول عن تعيينها.

عند تفسيره لقوله تعالى﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾([7]) قال:

الغريب: سأل إبراهيم ربَّه أن يجعل الخاص عاماً والعام خاصاً، فلم يستجبه، أما الخاص الذي سأله أن يجعله عاماً، فالنبوة أو الإمامة والرحمة بقوله﴿**وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾، وأما العام الذي سأله أن يجعله خاصا فهو الرزق، حيث قال﴿ **وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ**﴾، قال الله﴿**وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا**﴾، أي أرزقه في الدنيا، وقال بعضهم لولا هذا الواو لمات الكفار جوعا.([8])

ما ذكره الكرماني أن إبراهيمعليه السلام سأل ربه أن يجعل الخاص عاما والعام خاصا فلم يستجبه هذا القول غريب؛ لأن قوله﴿**وَمِنْ ذُرِّيَّتِي**﴾ المعنى يقتضي أن تكون متعلقة بمحذوف: أي واجعل من ذريتي إماما، لأنه فهم من قوله" إني جاعلك للناس إماما" الاختصاص به فسأل الله أن يجعل من ذريته إماما، وأما أنه لم يستجب له ذلك فهو غير صحيح لأن مقصود قوله" لا ينال عهدي الظالمين" على القول بأن المراد بالعهد النبوة أو الإمامة أن من كان ظالما لا يكون نبيا، وأما من لم يكن ظالما فيختاره الله للنبوة، فضلا عن أن إبراهيمعليه السلام لم يطلب النبوة لكل ذريته، وإنما طلب أن تكون في بعض ذريته بدليل " من" التبعيضية، وقد أجابه الله في ذلك بدليل قوله تعالى﴿**وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ**﴾([9])، وأما أنه سأل الله أن يجعل العام خاصا وهو أن يكون الرزق خاصا بالمؤمنين، فالصواب أن إبراهيمعليه السلام أراد بذلك التأدب في المسألة، فلما ميز الله تعالى المؤمنين عن الكافرين في باب الإمامة، لا جرم خصص المؤمنين بهذا الدعاء دون الكافرين، ثم إن الله تعالى أعلمه بقوله: فأمتعه قليلا الفرق بين النبوة ورزق الدنيا، لأن منصب النبوة والإمامة لا يليق بالفاسقين، لأنه لا بد في الإمامة والنبوة من قوة العزم والصبر على ضروب المحنة حتى يؤدي عن الله أمره ونهيه ولا تأخذه في الدين لومة لائم

([1]) سورة البقرة من الآية (124).

([2]) سورة الشعراء الآية (78)

([3]) غرائب التفسير(173/1)

([4]) تفسير الثعلبي(268/1)، البحر المحيط(601/1).

([5]) تفسير أبي السعود(155/1).

([6]) ينظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير(284/1).

([7]) سورة البقرة من الآية (124).

([8]) غرائب التفسير(174/1).

([9]) سورة العنكبوت من الآية (27).

وسطوة جبار، أما الرزق فلا يقبح إيصاله إلى المطيع والكافر والصادق والمنافق([1]). هذا على أن فاعل" قال" يعود إلى الله، وعلى قراءة" فأُمتعه" بضم الهمزة، وبهمزة القطع في قوله " أضطره" ، أما على قراءة الأمر في الفعلين يعود الضمير في" قال" إلى إبراهيمعليه السلام ، والقراءة الأولى هي المتواترة وقراءة الجمهور والمتناسبة مع السياق، وإنما اقتصر إبراهيمعليه السلام على المؤمنين لما فهمه من سؤاله السابق، وليس معناه أنه سأل أن يجعل العام خاصا كما قال صاحب هذا القول.

عند تفسيره لقوله تعالى﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾([2]) قال:

والغريب: قول القفال: إنه خطاب لأمة محمد ﷺ، ثم رجع إلى الأول فقال:(وَعَهِدْنَا)([3]).

في قوله " واتخذوا " قرأ بها نافع وابن عامر بفتح الخاء على الخبر، وقرأ الباقون بكسر الخاء على الأمر([4])، قد ذكر أبو حيان عدة أقوال في المخاطب بهذا الأمر، وذكر منها هذا القول أنه خطاب لأمة محمد ﷺ، قال: أَيْ: وَقُلْنَا اتَّخِذُوا، وَيُؤَيِّدُهُ مَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ: وَافَقْتُ رَبِّي فِي ثَلَاثٍ، فَذَكَرَ مِنْهَا وَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوِ اتَّخَذْتَ مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى! وَرُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ أَخَذَ بِيَدِ عُمَرَ فَقَالَ:" هَذَا مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ"، فَقَالَ عُمَرُ: أَفَلَا نَتَّخِذُهُ مُصَلًّى؟ فَقَالَ: " لَمْ أُومَرْ بِذَلِكَ"، فَلَمْ تَغِبِ الشَّمْسُ حَتَّى نَزَلَتْ([5])، وقيل إن الخطاب لإبراهيم عليه السلام وذريته، وعلى هذين القولين يكون قوله تعالى " واتخذوا " متعلق بفعل محذوف تقديره : وقلنا اتخذوا، وقيل الخطاب لبني إسرائيل([6])، ولعل ما عدّه الكرماني غريبا هو الراجح؛ لأن الحديث صريح في أن أمة محمد ﷺ مخاطبة بهذا الأمر، فعَدُّه من الغريب غير صحيح.

عند تفسيره لقوله تعالى﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ﴾([7]) قال: والغريب: بمثل ما آمنتُم بِهِ، أي بالقرآن، وما آمنتم به التوراة.([8]) **ووجه الغرابة** هو اعتبار أن المقصود المماثلة في الإيمان لا في المؤمن به.

ذكر الإمام الألوسي هذا القول في عود الضمير في قوله" به " فقال: وضمير" بِهِ" لله ، أو لقوله سبحانه:" آمَنَّا بِاللَّهِ.." إلخ بتأويل المذكور، أو للقرآن، أو لمحمد ﷺ ، والمعنى: فَإِنْ آمَنُوا بما ذكر مثل إيمانكم به.([9])

وقد ذكر الإمام الرازي عدة أقوال في معنى الآية:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْهُ التَّثْبِيتُ وَالْمَعْنَى: إِنْ حَصَّلُوا دِينًا آخَرَ مِثْلَ دِينِكُمْ وَمُسَاوِيًا لَهُ فِي الصِّحَّةِ وَالسَّدَادِ فَقَدِ اهْتَدَوْا، لَمَّا اسْتَحَالَ أَنْ يُوجَدَ دِينٌ آخَرُ يُسَاوِي هَذَا الدِّينَ فِي السَّدَادِ اسْتَحَالَ الِاهْتِدَاءُ بِغَيْرِهِ.

وَثَانِيهَا: أَنَّ الْمِثْلَ صِلَةٌ فِي الْكَلَامِ أي: فإن آمنوا بما آمنتم به فقد اهتدوا.

وَثَالِثُهَا: أَنَّكُمْ آمَنْتُمْ بِالْفُرْقَانِ مِنْ غَيْرِ تَصْحِيفٍ وَتَحْرِيفٍ، فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ ذَلِكَ وَهُوَ التَّوْرَاةُ مِنْ غَيْرِ تَصْحِيفٍ وَتَحْرِيفٍ فَقَدِ اهْتَدَوْا لِأَنَّهُمْ يَتَّصِلُونَ بِهِ إِلَى مَعْرِفَةِ نُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ.

([1]) التفسير الكبير(49/4).

([2]) سورة البقرة من الآية (125).

([3]) غرائب التفسير(175/1).

([4]) إتحاف فضلاء البشر للدمياطي(193/1) تحقيق: أنس مهرة، نشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان، ط ثالثة2006م ـ 1427هـ.

([5]) أخرجه البخاري في صحيحه ك: الصلاة ، باب: ما جاء في القبلة ومن لم ير الإعادة على من سها، فصلى إلى غير القبلة ح402. صحيح البخاري(89/1).

([6]) البحر المحيط(609/1).

([7]) سورة البقرة من الآية (137).

([8]) غرائب التفسير(181/1).

([9]) روح المعاني(394/1).

وَرَابِعُهَا: أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ: فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ أَيْ فَإِنْ صَارُوا مُؤْمِنِينَ بِمِثْلِ مَا بِهِ صِرْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَقَدِ اهْتَدَوْا، فَالتَّمْثِيلُ فِي الْآيَةِ بَيْنَ الْإِيمَانَيْنِ وَالتَّصْدِيقَيْنِ.([1])

ثم رجح القول الأول، وأي شيء يمنع أن يكون المراد القرآن وأنهم مكلفون بالإيمان به فقد نسخت شريعةُ الإسلام جميعَ الشرائع السابقة وأنه لن يقبل بعد بعثة النبي ﷺ غير الإسلام الذي قانونه القرآن؟!.وكأنه يريد إن آمنوا بالقرآن مثل إيمانكم بالتوراة، فلا يفرقون بين رسل الله ولا بين كتبه كما أنكم لا تفرقون بين أحد من رسله ولا تفرقون بين كتبه في الإيمان.

عند تفسيره لقوله تعالى﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾([2]) قال:

والغريب: (بَيْنَ) ها هنا: الدين، وهو كما تقول: شق عصا المسلمين، إذا فارقهم([3]).

ذكره أبو حيان في تفسيره فقال: وَقِيلَ: مَعْنَاهُ لَا نَشُقُّ عَصَاهُمْ، كَمَا يُقَالُ شَقَّ عَصَا الْمُسْلِمِينَ، إِذَا فَارَقَ جَمَاعَتَهُمْ.([4])، **ووجه الغرابة** أن هذا القول فيه صرف للفظ عن المعنى المتبادر منه والمناسب للسياق، والمعنى الراجح: أن" بين" هنا ظرف، أي لا نفرق بينهم فلا نؤمن ببعض ونكفر ببعض كما تفعلون.

عند تفسيره لقوله تعالى﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ﴾([5]) قال:

الغريب: قول من قال: تقديره: ومن أظلم منكم يا معشر اليهود والنصارى إن كتمتم عن الله شهادة عندكم، وفي كتابكم أنهم لم يكونوا هودا ولا نصارى.

العجيب: قول القفال وابن عيسى: إن المعنى: فلا أظلم من الله إن كتم الشهادة.([6])

ذكر الكرماني عند تفسيره لهذه الآية قولا غريبا وهو أن الضمير يعود على أهل الكتاب اليهود والنصارى، وقد ذكر الرازي هذا القول أحد الأقوال في الآية، والزمخشري([7])، والراجح أن يحمل الكلام على عمومه ويدخل فيه اليهود والنصارى دخولاً أولياً، والاستفهام بمعنى النفي: أي لا أحد أظلم ممن كتم شهادة عنده، وذكر الزمخشري تقديرا ثانيا في الآية: أنا لو كتمنا هذه الشهادة لم يكن أحد أظلم منا فلا نكتمها، وفيه تعريض بكتمانهم شهادة اللَّه لمحمد ﷺ بالنبوّة في كتبهم وسائر شهاداته([8])، فعدّ القول الأول من الغريب ليس صحيحا لأنه لا ينافي السياق.

وذكر الكرماني قولا عجيبا أن يكون الكلام عائدا على الله، ويكون تقدير الكلام: لا أحد أظلم من الله إن كتم الشهادة، وهذا القول ذكره الرازي أحد الأقوال في الآية على أن في الآية تقديما وتأخيراً([9])، وهو قول في غاية البعد؛ **ووجه الغرابة فيه** هو تغيير نسق الكلام بدون داع، وما يلزم عليه من وصف الله بالظلم، والله هو العدل، والظلم محال عليه سبحانه تعالى، وإنما نقول: يمكن أَنْ يَكُونَ: "مِنْ" فِي قَوْلِهِ: "مِنَ اللَّهِ" صِلَةَ الشَّهَادَةِ وَالْمَعْنَى: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً

([1]) التفسير الكبير(4/ 73).

([2]) سورة البقرة من الآية (136).

([3]) غرائب التفسير(181/1).

([4]) البحر المحيط (651/1).

([5]) سورة البقرة من الآية (140).

([6]) غرائب التفسير(182/1).

([7]) التفسير الكبير(77/4)، الكشاف(197/1).

([8]) الكشاف(197/1).

([9]) التفسير الكبير(77/4).

جَاءَتْهُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَجَحَدَهَا، كَقَوْلِ الرَّجُلِ لِغَيْرِهِ عِنْدِي شَهَادَةٌ مِنْكَ، أَيْ شَهَادَةٌ سَمِعْتُهَا مِنْكَ وَشَهَادَةٌ جَاءَتْنِي مِنْ جِهَتِكَ وَمِنْ عِنْدِكَ([1]).

خاتمة :

بعد هذه الدراسة المتواضعة توصلت إلى هذه النتائج:

1ـ نقل الكرماني في تفسيره عن بعض مفسري الصحابة وبعض مفسري التابعين، وعن كبار المفسرين المتقدمين وفي هذا رد على من اتهمه بأنه يتكلم في القرآن بلا سند ولا نقل عن السلف، ولا رعاية للأصول الشرعية والقواعد العربية.

2ـ يهتم الكرماني في تفسيره ببيان أصل الكلمة، وكذلك يهتم بتوجيه القراءات المختلفة.

3ـ ذكر الكرماني بعض الأقوال الغريبة والأقوال العجيبة التي لم أقف عليها عند المفسرين.

4ـ تنوع مسلك الاستغراب عند الكرماني فمنها ما يتعلق بأصل الكلمة، ومنها ما يرجع إلى اختلاف العلماء في مرجع الضمير، ومنها ما يرجع إلى الاختلاف في المسائل الفقهية، ومنها ما يرجع إلى اختلاف القراءات، وغيرها.

5ـ تبع بعضُ المفسرين الكرماني في ذكر هذه الغرائب فذكرها من غير تنبيه على غرابتها في بعض الأحيان، ومع التنبيه في بعض الأحيان منهم أبو حيان في تفسيره، والسمين الحلبي، والألوسي، وغيرهم.

6ـ لم يقتصر الكرماني في كتابه هذا على ذكر الغرائب والعجائب، بل ذكر ما قيل في تفسير الآية من الأقوال الصحيحة، وكذلك ما يتعلق بالمتشابهات من القرآن، ثم ذكر ما في الآية من الغريب.

7ـ لم يشمل تفسير الكرماني كل آيات القرآن الكريم على منهج التفسير التحليلي وإنما وقف مع الآيات التي وردت فيها أقوال غريبة وآراء عجيبة.

8ـ رأينا بعض الأقوال مما وصفها الكرماني بالغريبة أنها يمكن أن تحمل على وجه لائق بتفسير الآية.

هذا وأسأل الله تعالى أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه، وأن يجعل عملنا في رضاه، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.



فهرس المراجع

القرآن الكريم

1ـ إتحاف فضلاء البشر للدمياطي، تحقيق: أنس مهرة، نشر: دار الكتب العلمية ـ لبنان، ط ثالثة2006م ـ 1427هـ.

2ـ الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 1394هـ ـ 1974م.

3ـ الإحكام في أصول الأحكام لأبي الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (المتوفى631هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت ـ دمشق ـ لبنان.

4ـ إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود، نشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

([1]) المرجع السابق(77/4).

5ـ أسرار التكرار في القرآن للكرماني المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، مراجعة وتعليق: أحمد عبد التواب عوض، دار النشر: دار الفضيلة.

6ـ الأعلام لخير الدين الزركلي نشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر 2002م.

7ـ أنوار التنزيل للبيضاوي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، نشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط أولى1418هـ.

8ـ البحر المحيط لأبي حيان، تحقيق: صدقي محمد جميل، نشر دار الفكر ـ بيروت، ط1420هـ.

9ـ البرهان في علوم القرآن للزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط أولى1376هـ ـ1957م، نشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه.

10ـ البسيط للواحدي، نشر: عمادة البحث العلمي ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط أولى1430هـ.

11ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم نشر: المكتبة العصرية ـ لبنان، صيدا، بدون تاريخ.

12ـ تاج العروس للزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، نشر: دار الهداية.

13ـ التبيان في إعراب القرآن لأبي البقاء العكبري، تحقيق: علي محمد البجاوي، نشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه.

14ـ التحرير والتنوير للطاهر ابن عاشور، نشر: الدار التونسية للنشرـ تونس1984هـ.

15ـ تفسير الجلالين لجلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي، نشر: دار الحديث ـ القاهرة، ط أولى.

16ـ تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، نشر: مكتبة نزار مصطفى الباز ـ المملكة العربية السعودية، ط ثالثة1419هـ.

17ـ تفسير القرآن العظيم لابن كثير، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، نشر: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون ـ بيروت، ط أولى1419هـ.

18ـ تفسير مجاهد، تحقيق: الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل، نشر: دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط أولى1410هـ ـ 1989م.

19ـ التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِع الصَّغِيرِ لمحمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير(المتوفى1182هـ)، تحقيق: د. محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، نشر: مكتبة دار السلام، الرياض، ط أولى1432هـ ـ2011م.

20ـ تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، نشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط أولى1326هـ.

21ـ جامع البيان في تأويل آي القرآن لابن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، نشر: مؤسسة الرسالة، ط أولى1420هـ ـ 2000م.

22ـ الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (المتوفى671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، نشر: دار الكتب المصرية ـ القاهرة، ط ثانية1384هـ ـ 1964م.

23ـ الدر المصون في علوم الكتاب المكنون لأبي العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي(المتوفى756هـ)، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، نشر: دار القلم، دمشق.

24ـ الدر المنثور للسيوطي، نشر: دار الفكر ـ بيروت.

25ـ ديوان لبيد بن ربيعة، اعتنى به: حمدو طمّاس، نشر: دار المعرفة، ط أولى1425هـ ـ2004م.

26ـ روح البيان لإسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، المولى أبو الفداء (المتوفى: 1127هـ) نشر: دار الفكر ـ بيروت.

27ـ روح المعاني للألوسي تحقيق: علي عبد الباري عطية، نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط أولى1415هـ .

28ـ سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار إحياء الكتب العربية- فيصل عيسى البابي الحلبي.

29ـ سنن الترمذي تحقيق وتعليق:أحمد محمد شاكر وآخرون، نشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط ثانية 1395هـ ـ 1975م.

30ـ سير أعلام النبلاء للذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، نشر: مؤسسة الرسالة، ط ثالثة1405هـ ـ 1985م.

31ـ شعب الإيمان للبيهقي، نشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض، ط أولى1423هـ ـ 2003م.

32ـ صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير ابن ناصر الناصر، نشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط أولى1422هـ.

33ـ صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

34ـ طبقات المفسرين للداوودي، نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، بدون تاريخ.

35ـ طبقات المفسرين للسيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، نشر: مكتبة وهبة ـ القاهرة ، ط أولى 1396هـ.

36ـ غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري نشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة: عني بنشره لأول مرة عام 1351هـ ج. برجستراسر.

37ـ غرائب التفسير وعجائب التأويل للكرماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية ـ جدة، مؤسسة علوم القرآن ـ بيروت.

38ـ غرائب القرآن ورغائب الفرقان لنظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (المتوفى: 850هـ) تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط أولى1416هـ.

39ـ غريب القرآن لابن قتيبة، تحقيق: أحمد صقر، نشر: دار الكتب العلمية 1398هـ ـ 1978م.

40ـ الكتاب لسيبويه، تحقيق:عبد السلام محمد هارون، نشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ثالثة 1408هـ ـ 1988م.

41ـ الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها لمكي بن أبي طالب، ط مطبوعات مع اللغة العربية بدمشق 1394هـ ـ 1974م.

42ـ الكشف والبيان عن تفسير القرآن لأحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق(المتوفى427هـ)، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط أولى1422هـ ـ2002م.

43ـ الكشاف للزمخشري، نشر: دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط ثالثة 1407هـ .

44ـ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي(المتوفى بعد 1158هـ) تحقيق: د. علي دحروج، نشر: مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت، ط أولى1996م.

45ـ لباب التأويل في معاني التنزيل لعلاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيحي أبو الحسن، المعروف بالخازن (المتوفى741هـ)، تصحيح: محمد علي شاهين، نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط أولى1415هـ .

46ـ اللباب في علوم الكتاب لأبي حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني(المتوفى775هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط أولى1419هـ ـ 1998م.

47ـ لسان العرب لابن منظور، نشر: دار صادر ـ بيروت، ط ثالثة 1414هـ.

48ـ لطائف الإشارات للقشيري، تحقيق: إبراهيم البسيوني، نشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ مصر، ط ثالثة.

49ـ مجاز القرآن لأبي عبيدة، تحقيق: محمد فواد سزگين، نشر: مكتبة الخانجى ـ القاهرة،الطبعة:1381هـ.

50ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، نشر: مكتبة القدسي، القاهرة ،1414هـ ـ1994م.

51ـ المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها لأبي الفتح عثمان بن جني الموصلي، نشر: وزارة الأوقاف ـ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط1420هـ ـ 1999م.

52ـ المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة دراسة الأسباب رواية ودراية خالد بن سليمان المزيني، نشر: دار ابن الجوزي، الدمام ـ المملكة العربية السعودية، ط أولى1427هـ ـ 2006 م.

53ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى542هـ)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط أولى1422هـ.

54ـ مختار الصحاح لزين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: 666هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، نشر المكتبة العصرية ـ الدار النموذجية، بيروت ـ صيدا، ط خامسة1420هـ ـ 1999م،.

55ـ مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لعلي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (المتوفى1014هـ)، نشر: دار الفكر، بيروت ـ لبنان، ط أولى1422هـ ـ2002م.

56ـ المستدرك للحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط أولى 1411هـ ـ1990م.

57ـ مسند أبي يعلى تحقيق: حسين سليم أسد نشر: دار المأمون للتراث ـ دمشق، ط أولى1404هـ ـ1984م.

58ـ مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ـ عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر: مؤسسة الرسالة، ط أولى1421هـ ـ2001م.

59ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير لأحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى نحو 770هـ)، نشر: المكتبة العلمية ـ بيروت.

60ـ معالم التنزيل في تفسير القرآن للبغوي، تحقيق:عبد الرزاق المهدي، نشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط أولى1420هـ.

61ـ معاني القرآن للفراء، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، نشر: دار المصرية للتأليف والترجمة ـ مصر، ط أولى.

62ـ معاني القرآن وإعرابه للزجاج، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، نشر: عالم الكتب ـ بيروت، ط أولى 1408هـ ـ 1988م.

63ـ معجم الأدباء لياقوت الحموي تحقيق: إحسان عباس، نشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط أولى1414هـ ـ1993م،

64ـ معجم البلدان لياقوت الحموي نشر: دار صادر، بيروت، ط ثانية1995م.

65ـ معجم المؤلفين لعمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي المتوفى 1408هـ، نشر: مكتبة المثنى ـ بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت، بدون تاريخ.

66ـ معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحديث للأستاذ عادل نويهض، نشر: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت ـ لبنان، ط ثالثة1409هـ ـ1988م.

67ـ المعجم الوسيط إعداد مجمع اللغة العربية بالقاهرة،إبراهيم مصطفى،أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، نشر: دار الدعوة.

68ـ مفاتيح الغيب للإمام الرازي، نشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ثالثة1420هـ.

69ـ المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، نشر: دار القلم، الدار الشامية ـ دمشق بيروت، ط أولى1412هـ .

70ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله ابن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (المتوفى324هـ)،عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، نشر: دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن(ألمانيا)، ط ثالثة1400هـ ـ1980م.

71ـ ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل لأحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي(المتوفى 708هـ)، وضع حواشيه:عبد الغني محمد علي الفاسي، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

72ـ موطأ الإمام مالك، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان1406هـ ـ1985م.

73ـ ميزان الاعتدال للذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، نشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ط أولى1382هـ ـ1963م.

74ـ النكت والعيون لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري، الشهير بالماوردي(المتوفى450هـ)، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، نشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

75ـ الهداية إلى بلوغ النهاية لمكي بن أبي طالب، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي ـ جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، نشر: مجموعة بحوث الكتاب والسنة ـ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ـ جامعة الشارقة، ط أولى1429هـ ـ 2008م.

76ـ هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (المتوفى1399هـ)، نشر: طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول1951م،أعادت طبعه بالأوفست: دار إحياء التراث العربي بيروت ـ لبنان.

77ـ وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، نشر: دار صادر ـ بيروت.

الهدي النبوي في فقه التربية السلوكية
محددات تأصيلية ومنطلقات تأسيسية

الدكتور رشيد كُهُوس

أستاذ بكلية أصول الدين بتطوان- جامعة عبد المالك السعدي/المغرب

مقدمة:

الحمد لله حق حمده، وصلواته وسلامه على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

أما بعد؛ فإن السيرة النبوية العطرة هي الأنموذج الحي والتجلي العملي للإسلام، ذلك بأن النبي ﷺ هو الأسوة الحسنة والقدوة الكاملة المثلى للناس في جميع مجالات الحياة، ولذلك صارت أمته خير الأمم والشاهدة عليها، وشريعته أكمل الشرائع وأيسرها، وسيرته أعظم السير وأشملها، وطريقه أنور الطرق وأوسعها، والعلم بها من أشرف العلوم –بعد العلم بكتاب الله تعالى– وأجلها.

وإن مما ينبغي الاهتمام به وتوجيه البحوث إليه (فقه التربية السلوكية)، لما يترتب عليه من آثار على الفرد والأسرة والمجتمع والأمة، فلم تنهض أمة من قبل ولا من بعد إلا بفقه التربية السلوكية، وبه نهض الرعيل الأول فحققوا السيادة والريادة، وفتحوا البلاد ومغاليق قلوب العباد.

ولن تحقق الأمة المسلمة اليوم نهضتها وريادتها ورقيها إلا بالعودة إلى منهاج رسول الله ﷺ في التربية والسلوك، والاهتداء به، كما اهتدى به السابقون الأولون، لتكون بحق خير أمة أخرجت للناس.

لقد كان المنهاج التربوي النبوي ينطلق من أسس ربانية ثابتة ومتينة لتحرير الإنسان من العبودية لغير الله تعالى، وتصحيح عقيدته، وتزكية نفسه بأنواع العبادات والطاعات، وتهذيبها بمكارم الأخلاق ومحاسن الخصال، حتى يقوم هذا الإنسان بالرسالة التي خلقه الله من أجلها وكلفه بأدائها. وقد حقق النبي ﷺ بتربيته لأصحابه ﵃ هذا الأنموذج الخالد للإنسان الرباني الصالح، وبنى القاعدة الصلبة التي قام الإسلام على أكتافها.

إن التأسي بسيدنا رسول الله ﷺ عامة، وبمنهاجه التربوي السلوكي خاصة، مطلب شرعي وضرورة دينية مصداقا لقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا (21)﴾(الأحزاب).

وهذا يستدعي العودة إلى سيرته العطرة وأيامه الخالدة لاستلهام أساليب التربية وأسسها وقواعدها ومبادئها منها؛ لإصلاح العباد، وتغير المجتمع، وبناء أمة الوسط، وتحقيق الشهود الحضاري.

أهداف البحث:

- خدمة فقه السيرة النبوية واستشراف آفاقه.
- تعرف أسس فقه التربية/التزكية/السلوك إلى الله تعالى/من خلال السيرة النبوية.
- استمداد مبادئ فقه التربية السلوكية والعمل بمقتضاها؛ لبناء الإنسان والصالح، والأمة الشاهدة، والعمران البشري الإسلامي.
- بيان المنهاج النبوي في التربية السلوكية.
- تقديم مقترحات عملية لاستنباط فقه التربية والسلوك من السيرة النبوية.

منهج البحث:

اعتمدت في هذا البحث المنهجين الاستقرائي والتحليلي؛ وذلك بتتبع أحداث السيرة النبوية العطرة ثم تحليلها ومن ثمَّ استنباط المعاني والدلالات المتعلقة بفقه التربية السلوكية ومبادئها، وأسسها، وأساليبها، وخصائصها ومقاصدها..

العناصر الأساسية للبحث:

تحقيقا للأهداف السالفة الذكر سأتناول هذا الموضوع في مبحثين رئيسين:

المبحث الأول: فقه التربية والسلوك: تعريف وتأصيل؛ وسأفصل في هذا المحور في مفهوم التربية في الإسلام ومصادرها وخصائصها ومقاصدها.

المبحث الثاني: أفق فقه التربية السلوكية من خلال الهدي النبوي، وسأتناول فيه أسس فقه التربية النبوية، ومبادئها، وأساليبها، والخطة العملية المقترحة لخدمة فقه التربية من خلال السيرة النبوية.

أسأل الله جل وعلا السداد والرشاد والصواب، والحكمة والبيان وفصل الخطاب، إنه ولي ذلك والقادر عليه. والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول:

فقه التربية والسلوك: تعريف وتأصيل

1-مفهوم فقه التربية السلوكية في الإسلام:

أ)-الفقه لغة واصطلاحا:

قال ابن فارس-رحمه الله-: "الْفَاءُ وَالْقَافُ وَالْهَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ صَحِيحٌ، يَدُلُّ عَلَى إِدْرَاكِ الشَّيْءِ وَالْعِلْمِ بِهِ. تَقُولُ: فَقِهْتُ الْحَدِيثَ أَفْقَهُهُ. وَكُلُّ عِلْمٍ بِشَيْءٍ فَهُوَ فِقْهٌ. يَقُولُونَ: لَا يَفْقَهُ وَلَا يَنْقَهُ. ثُمَّ اخْتُصَّ بِذَلِكَ عِلْمُ الشَّرِيعَةِ، فَقِيلَ لِكُلِّ عَالِمٍ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ: فَقِيهٌ. وَأَفْقَهْتُكَ الشَّيْءَ، إِذَا بَيَّنْتُهُ لَكَ"[1].

وقال الفراهيدي-رحمه الله-: "الفِقْهُ: العِلْم في الدّين. يقالُ: فَقُهَ الرّجل يَفْقُهُ فِقْهاً فهو فَقيهٌ. وفَقِهَ يَفْقَهُ فِقْهاً إذا فَهِمَ. وأفقهتُه: بَيَّنْتُ لهُ. والتَّفَقُّهُ: تَعَلُّمُ الفِقْهِ"[2].

أما الفقه اصطلاحا فقد عرفه علماء الأصول بالقول: "هو العِلْمُ بالأحكامِ الشرعيَّةِ العَمَلِيَّةِ، المكْتَسَبُ مِن أَدِلَّتِها التفصيليَّةِ"[3].

وقال ابن سراقة-رحمه الله-: "وَحَقِيقَةُ الْفِقْهِ عِنْدِي: الِاسْتِنْبَاطُ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]"[4].

ومجمل القول: إن الفقه علم شامل للعقيدة والتزكية والعبادات والمعاملات مرادف لعلم الدين، وهذا إطلاق كثير في كلام المتقدمين وهو الحقيقة الشرعية للفقه.

وإنما خصص علماء الأصول مصطلح الفقه بالتخصيص ليصلوا بذلك إلى تعريف الفقيه وهو المجتهد الذي يتصف بالملكة الراسخة والفهم الصائب الذي ينفذ من خلاله إلى أغوار الشريعة فيدرك حكمها ومقاصدها يحمل النظير على النظير ويعرف حكم المفهوم من المنطوق.

ب)- التربية لغة واصطلاحا:

التربية في اللغة مشتق من الفعل ربب. ورَبَّ الصَّبِيّ يَرُبُّه رَبّا ورَبَّبَهُ تَرْبِيبًا وتَرِبَّةً وتَرْبِيَةً وارْتَبَّه وربّاهُ تَرْبِيَةً أَحْسَنَ القِيامَ عليه ووَلِيَه حتى يُفارِقَ الطُّفُولِيَّةَ، كانَ ابْنَهُ أَو لم يَكُنْ[5].

وربَّيْتُ فُلَانًا أُرَبِّيه تَرْبِيَةً وتَرَبَّيْتُه ورَبَبْتُه وربَّبْته بِمَعْنًى وَاحِدٍ. قال الْجَوْهَرِيُّ: رَبَّيْته تَرْبِيَة وتَرَبَّيْته أَي غَذَوْتُه[6]. والرب هو الإله المعبود. والرَّبَّانِيُّ: العارِفُ بِاللَّهِ تَعَالَى والْعَالِمُ الرَّاسِخُ فِي العِلم وَالدِّينِ، الكامل في العبادة[1].

---

[1] معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، مادة: فقه، 442/4.

[2] كتاب العين، الفراهيدي، 370/3.

[3] انظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، الزركشي، 130/1. المستصفى، الغزالي، ص5. المحصول، الرزاي، 76/1. شرح مختصر الروضة، الطوفي، 133/1.

[4] البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، 36/1.

[5] المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن ابن سيده المرسي، 234/10. لسان العرب، مادة: ربب، 401/1.

[6] لسان العرب، ابن منظور، مادة: ربب، 404/1.

قال الراغب: "التربية هي إنشاء الشيء حالا فحالا إلى حدّ التمام"[2].

وهي كذلك كما قال الإمام البيضاوي في تفسيره: "تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً"[3].

نشأ وترعرع أصلحه وتولى أمره، وساسه وقام على رعايته.

إذن من التعريفات اللغوية السابقة نخلص إلى أن **التربية في اللغة هي: مراعاة الشيء وإصلاحه والقيام عليه وسياسة أمره بالتدرج والإتقان إلى أن يصل إلى درجة التمام والكمال**.

أما تعريف التربية اصطلاحا؛ فإنه يرى كثيرٌ من رجال التربية أن مصطلح "التربية" لا يخضع لتعريفٍ محدد، بسبب تعقد العملية التربوية من جانب، وتأثرها بالعادات والتقاليد، والقيم، والمعتقدات، والأعراف، والأهداف من جانبٍ آخر. بالإضافة إلى أنها عملية متطورة متغيرة بتغير الزمان والمكان، ويمكن القول بأن التربية تدخل في عداد المسائل الحية لأنها تتسم بخاصية النمو.

وعلى الرغم من ذلك يمكن القول: إن المعنى الاصطلاحي للتربية –عموماً- لا يخرج عن كونها تنمية الجوانب المختلفة لشخصية الإنسان، عن طريق التعليم، والتدريب، والتثقيف، والتهذيب، والممارسة؛ لغرض إعداد الإنسان الصالح لعمارة الأرض وتحقيق معنى الاستخلاف فيها[4].

أما التربية الإسلامية فقد عرفها الأستاذ سعيد إسماعيل علي بقوله –هي-: "تلك المفاهيم التي يرتبط بعضها ببعض في إطار فكري واحد يستند إلى المبادئ والقيم التي أتى بها الإسلام، والتي ترسم عددًا من الإجراءات والطرائق العملية يؤدي تنفيذها إلى أن يسلك سالكها سلوكًا يتفق وعقيدة الإسلام"[5].

وهي كذلك: "عملية يؤخذ فيها الناشئون من أبناء الأمة الإسلامية بألوان من الأنشطة الموجهة في ظل القيم والمثاليات والمبادئ الإسلامية؛ لتعديل سلوكهم، وبناء شخصياتهم على النحو الذي يجعل منهم أفرادًا صالحين نافعين لدينهم، وأنفسهم، ووطنهم، وأمتهم الإسلامية، والبشرية كلها"[6].

وعرفها الشيخ عبد الحليم محمود –رحمه الله- بالقول هي: "الأسلوب الأمثل في التعامل مع الفطرة البشرية توجيهًا مباشرًا بالكلمة، وغير مباشر بالقدوة، وفق منهج خاص ووسائل خاصة لإحداث تغيير في الإنسان نحو الأفضل والأحسن"[7].

وعرفها المفكر الإسلامي أنور الجندي بقوله: "إعداد الفرد أو الكائن الإنساني لحياته في الدنيا والآخرة" [8].

---

(1) نفسه، مادة: ربا، 307/13.

(2) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص336.

(3) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 28/1.

(4) مدخل إلى التربية الإسلامية، عبد الرحمن بن حجر الغامدي، ص 3.

(5) أصول التربية الإسلامية، ص22.

(6) أساليب تدريس التربية الإسلامية، يوسف الحمادي، ص21.

(7) وسائل التربية عند الإخوان المسلمين، ص15.

(8) التربية وبناء الأجيال في الإسلام، ص153.

وللتربية في تراثنا الإسلامي عدة مرادفات وهي: الإصلاح، والتغيير، والتهذيب، والتزكية، والنشأة، والأخلاق، والسلوك، والسياسة، والتأديب والأدب، والتطهير، والتعليم.

ت)- السلوك لغة واصطلاحا:

السُّلُوك: مَصْدَرُ سَلَكَ طَرِيقًا؛ وسَلَكَ المكانَ يَسْلُكُه سَلْكاً وسُلُوكاً وسَلَكَه غَيْرَه وَفِيهِ وأَسْلكه إِيَّاهُ وَفِيهِ وَعَلَيْهِ.. والسَّلْكُ: مَصْدَرُ سَلَكْتُ الشَّيْءَ فِي الشَّيْءِ فانْسَلَك أَي أَدخلته فِيهِ فَدَخَلَ.. والسِّلْكَةُ: الخَيْطُ الَّذِي يُخاط بِهِ الثوبُ، وَجَمْعُهُ سِلْكٌ وأَسْلاكٌ وسُلُوكٌ؛ كِلَاهُمَا جَمْعُ الْجَمْعِ. والمسْلَكُ: الطَّرِيقُ[1]. "والسِّلْكَى: الأَمْرُ المستَقِيمُ.. وأَمْرُهُم سُلْكَى: على طَرِيقَةٍ واحِدَةٍ"[2].

يتبين من خلال التعريف اللغوي أن لفظة "السلوك" تفيد معاني الاستقامة، والسير في طريقٍ قاصدٍ نحو غاية محددة...

أما في الاصطلاح فيقصد بالسلوك: "ذلك النشاط الإنساني الذي يصدر عن الإنسان من قول أو فعل أو عمل سواء أكان إراديا، أمر غير إرادي، ظاهرا أم باطنا"[3].

أما في الاصطلاح:

فالسلوك عند الصوفية هو: الطريق لمعرفة الله تعالى، بالرياضة والمشي على المقامات، بحال السالك لا بعلمه وتصوره[4].

هذا ولقد عرف حجة الإسلام الإمام أبو حامد محمد الغزالي –رحمه الله– فقه السلوك بقوله: "...علم طريق الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا، وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة، واستيلاء الخوف على القلب ويدلك عليه قوله عز وجل ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إليهم﴾ [التوبة: 112] وما يحصل به الإنذار والتخويف هو هذا الفقه"[5].

كما عرفه الإمام أبو حنيفة–رحمه الله– بقوله –هو–: "مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا"[6].

وخلاصة التعريفات: **فقه التربية السلوكية هو: رعاية الإنسان في جوانبه الروحية والجوارحية وتوجيهها نحو الصلاح والخير والوصول بها إلى الكمال؛ لتحقيق العبودية لله تعالى، والفوز بالله في الدار الآخرة.**

---

(1) لسان العرب، مادة: سلك، 10/442-443.

(2) تاج العروس، الزبيدي، مادة: سلك، 27/206.

(3) علم النفس الإسلامي، محمد رمضان القذافي، ص17.

(4) القاموس الإسلامي، أحمد عطية الله، 3/446.

(5) إحياء علوم الدين، 1/32.

(6) المنثور في القواعد الفقهية، للزركشي، 1/36.

2- مصادر التربية السلوكية:

تستمد التربية السلوكية الإسلامية أصولها من أعظم المصادر التي تملأ النفس البشرية دائمًا بالأخلاق الحسنة والخصال الحميدة؛ حيث جعل الإسلام مصادر التربية في: القرآن الكريم، والسنة النبوية، وهدي الصحب الكرام ﷺ، ومن تبعهم بإحسان.

أ)- القرآن الكريم:

قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: 9] . لم يدع القرآن الكريم شيئًا من أمور الناس في دنياهم إلّا وله فيه ذكر، كما بيَّنَ الله في هذا القرآن ما يقيم أمر الإنسان ويضمن له سعادته في الدنيا، ويضمن له أيضًا فوزه في الآخرة.

ولقد وضع الكتاب العزيز للإنسان دستور حياته، وهو دستورٌ كاملٌ للإنسانية يشتمل على العقائد والعبادات والمعاملات والآداب الفردية والاجتماعية بأسلوب واضح وحجة قوية؛ بحيث يصلح لكلِّ الأجناس ولكل زمان ومكان؛ فمنهاجه من صنع الخبير العليم، الذي أحكم كل شيء صنعه، وهو منهاج تتضاءل بجانبه قوى العقول البشرية، وتتقاصر دونه كل الجهود البشرية.

ولقد أرسى القرآن العظيم في عمومه قواعد الأخلاق الكريمة، لكن هناك سورًا منه اختصت بالتربية وعنيت بالأمر بمكارم الأخلاق، واشتملت على النهي عن القبائح والمنكرات مع الأمر بالمعروف، وتضمنت الآداب العامة التي ينبغي لكل مسلم أن يتحلَّى بها، نجد ذلك في سورة النساء، وسورة النور، وسورة لقمان، وسورة الأحزاب، وسورة الحجرات، وسورة الطلاق، وغيرها[1].

ولعل من أعظم ما أتى به القرآن الكريم في شأن التربية، تربية الكبار من قبائل العرب، وتليين قلوب الذين كان لديهم الاستعداد الدفين منهم لقبول هذه التربية الإسلامية والتأثر بها، والدخول في الدين الجديد المنزَّل إليهم من رب العالمين؛ حيث نجد القرآن المكيّ بما فيه من الترغيب والترهيب يؤثر في نفوسهم ويجذبهم جذبًا من مهاوي الضلال إلى مدراج الهداية، فانقلبوا بنعمة الله وفضله من أشداء في الظلم والكبر، إلى أشداء في العدل والرحمة.

وهناك أمثلة كثيرة تدل على أن القرآن المجيد بهديه الذي يَمَسُّ شغاف القلوب تأثر به كثير ممن كانوا عتاة في الكفر، وأن الذين دخلوا في الإسلام منهم كان لديهم الاستعداد الدفين كامنًا في قلوبهم، حتى إذا جاء الإسلام أزاح غشاوة الكفر التي كانت تحجبه فاستجابت قلوبهم لباريها، آمنوا بالله وبرسوله، واهتدوا بهديه، وساروا على منهاجه، وتحولوا بعد الإيمان من رجالٍ جبَّارين إلى رجالٍ من نوع آخر، رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه، تلين قلوبهم إلى ذكر الله، ويتراحمون فيما بينهم، ويربط بينهم رباط الأخوة الإسلامية.

والقرآن بترغيبه وترهيبه فيه دعوةٌ إلى استخدام العقل وإعمال البصيرة، إذ هو يخاطب الإنسان الذي أنعم الله عليه بنعمتي العقل والبصيرة، لذلك نجد الآيات التي تختم بقوله تعالى: أفلا يعقلون، أفلا يبصرون، نجد فيها الدعوة

---

[1] من قضايا التربية الدينية في المجتمع الإسلامي، كمال الدين المرسي، ص28. أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع، عبد الرحمن النحلاوي، ص23.

إلى استعمال العقل والانتفاع بالحواس، ووصف القرآن من لا يسترشد بعقله وبصيرته بأنه لا يفقه؛ حيث لم ينتفع بعقله ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: 179] [1].

وفي ضوء ما تقدم؛ فإن القرآن الكريم هو النبع الأصيل، والمعين الصافي، والمصدر الأساس للتربية؛ لأنه كلام الخالق الذي يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير، وهو القرآن الذي ربى الصحابة ﷺ، فكانوا أنموذجا عمليا خالدا للتربية الإسلامية على التاريخ.

ب)- السنة النبوية:

إذا كان القرآن الكريم قد بيَّن للناس قواعد الأخلاق الفاضلة وأصول المعاملات الحسنة على الإجمال، فإن سيد الوجود ﷺ فصَّل ما أجمله كتاب رب العالمين، وطبَّقه تطبيقًا عمليًّا حيا؛ إذ هو التجلي العملي والتفسير التطبيقي للقرآن الكريم، وتمس السنة النبوية والمنهاج النبوي جوهر العملية التربوية وما يجب أن يراعيه المربي في عملية التربية.

قال الله جل ثناؤه: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 151]. يتلو عليكم آياتنا: القرآن. يزكيكم: يطهِّرُ نفوسكم من الجهل بالخالق المنعم وبكماله، وبما يجب له من التعظيم والطاعة، ويطهر قلوبكم من مساوئ الأخلاق، ويحليكم بمكارمها، ويسمو بنفوسكم فتزداد علمًا وتحليًّا بالفضائل، وقربًا من الحق تعالى.

قال سيد قطب –رحمه الله-: "وإنها لتزكية وإنه لتطهير ذلك الذي كان يأخذهم به الرسول ﷺ تطهير للضمير والشعور، وتطهير للعمل والسلوك، وتطهير للحياة الزوجية، وتطهير للحياة الاجتماعية. تطهير ترتفع به النفوس من عقائد الشرك إلى عقيدة التوحيد، ومن التصورات الباطلة إلى الاعتقاد الصحيح، ومن الأساطير الغامضة إلى اليقين الواضح. وترتفع به من رجس الفوضى الأخلاقية إلى نظافة الخلق الإيماني. ومن دنس الربا والسحت إلى طهارة الكسب الحلال.. إنها تزكية شاملة للفرد والجماعة ولحياة السريرة وحياة الواقع. تزكية ترتفع بالإنسان وتصوراته عن الحياة كلها وعن نفسه ونشأته إلى آفاق النور التي يتصل فيها بربه، ويتعامل مع الملأ الأعلى، ويحسب في شعوره وعمله حساب ذلك الملأ العلوي الكريم"[2].

ويعلمكم الكتاب: القرآن. والحكمة: السنة؛ فقوله ﷺ حكمة، وعمله ﷺ حكمة، وتقريره ﷺ حكمة.

هكذا فإن المثل الأعلى في التربية السلوكية، هو سيدنا رسول ﷺ، ذلك بأنه رباه الله خالق الخلائق أجمعين، وجعل منه الأسوة الحسنة العليا، والأنموذج الأعظم للأخلاق، ومنحه في ذلك أعلى الشهادات، فقال سبحانه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، وجعل ذلك منَّةً يمتنُّها على عباده المؤمنين، ونعمة يتحدث بفضلها عليهم؛ فقال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾[آل عمران: 164].

---

[1] من قضايا التربية الدينية، ص42 وما بعدها.

[2] في ظلال القرآن، 3565/6.

فالله جل وعلا يبين لنا في قرآنه أن سيدنا محمدًا ﷺ قد بلغ من الشرف والأدب الرفيع ما لم يدرك شأوه بشر؛ إذ وصفه بهذه الصفات البليغة، وقد كان من خلقه ﷺ العلم والحلم، وشدة الحياء، وكثرة العبادة والسخاء والصبر والشكر، والتواضع والزهد، والرحمة والشفقة، وحسن المعاشرة والأدب، إلى غير ذلك من الخلال العلية والأخلاق المرضية والخصال الحميدة التي هي المثل الأعلى في جميع نواحيها، بحيث تتسع لتشمل كل الفضائل والكمالات التي تهدي البشرية، وتعلم الناس في كل زمان ومكان كل معاني الشفقة والطهارة والرحمة.

والسيرة النبوية العطرة خير مثالٍ لكل من أراد أن يصل إلى درجة الكمال في التربية السلوكية، والقرآن الكريم يبيّن لنا في وضوحٍ تام أن الصحابة ﷺ الذين تربوا على منهاج رسول الله ﷺ قد نالوا هذه الدرجة العليا من الكمال التربوي، وحازوه بها رضي الله عنهم، فجاء في صفتهم في محكم التنزيل: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾[الفتح: 29].

فكل من سار على منهاجه في التربية والتزكية واستضاء بنوره ﷺ، واتبع هديه، صار من خيرة الناس، وأدخله في رضوانه، وأثابه على عمله جنات تجري من تحتها الأنهار [1].

وعليه؛ فإن شخصية سيدنا رسول الله ﷺ أنموذج تربوي سلوكي كامل للإنسان؛ حيث تجد فيه البشرية جمعاء مربيا عظيما ذا أسلوب تربوي فذ، يراعي حاجات الطفولة، وطبيعتها، ويأمر بمخاطبة الناس على قدر عقولهم، أي يراعي الفروق المادية بينهم، كما يراعي مواهبهم، واستعداداتهم وطبائعهم، يراعي في المرأة أنوثتها، وفي الرجل رجولته، وفي الكهل كهولته، وفي الطفل طفولته ويلتمس دوافعهم الغريزية، فيجود بالمال لمن يحب المال حتى يتألف قلبه، ويقرب إليه من يحب المكانة؛ لأنه في قومه ذو مكانة، وهو في خلال ذلك كله يدعوهم إلى الله وإلى تطبيق شريعته، لتكميل فطرتهم، وتهذيب نفوسهم شيئا فشيئا، وتوحيد نوازعهم وقلوبهم، وتوجيه طاقاتهم، وحسن استغلالها للخير والسمو: طاقات العقل وطاقات الجسم، وطاقات الروح، لتعمل معا وتتجاوب للهدف الأسمى، وبذلك يسمو الفرد، وينهض المجتمع[2].

ومن تتبع السنة النبوية الشريفة فسيجد المنهاج التربوي الأصيل الذي به وعليه تربى الجيل الأول جيل الصحابة ﷺ.

ت)- هدي الصحابة ﷺ:

الصحابة هم أولئك الذين صحبوا سيدنا رسول الله ﷺ، ونهلوا من معين معارفه، وتخرجوا في مدرسته، وتأدبوا بآدابه، وتحققت فيهم كل معاني الخلافة في الأرض؛ لأنهم تربوا بآداب القرآن وبآداب النبي العدنان ﷺ قلبا وروحًا، وجسدًا وعقلًا، وخلقًا وسلوكًا، وإذا كانوا يشعرون أن عين الله تراقبهم، وأن سمع الله إليهم، وأن ما يلفظ أحد منهم من قول، بل ما ينوي من نية إلّا وقد تصبح مكشوفةً للناس يتنزل في شأنها قرآن على رسول الله ﷺ،

---

[1] من قضايا التربية الدينية، ص54 وما بعدها.

[2] أصول التربية الإسلامية، النحلاوي، ص26-27.

فأسلموا صدورهم لله، وقلوبهم لله، وأحبوا الله ورسوله حبًّا لا يدانيه حب، واتصلوا جميعًا بالسماء ذكرانًا وإناثًا، وكان الواحد منهم إذا حز به أمر أو واجهته معضلة دعا، ولدعائه تتفتح أبواب السماء، ويتنزل منها حلٌّ لمعضلته، أو فتوى في أمره، أو قضاء في شأنه..

لقد كان القرآن الكريم يتنزل على سيدنا رسول الله ﷺ ليربي هذا الجيل العظيم جيل الصحابة ﭫ، وليؤهلهم لحمل رسالة التبليغ، تبليغ الدين للبشرية كلها، ولتعليم الناس في أرجاء المعمورة كيف يعبدون الله تعالى لا يشركون به شيئًا، ليبلغوهم بالدين الحنيف، وليطهروا الوجود من عبث الشياطين وطغيان الظالمين، وليوفروا الأمان للإنسان في كل مكان، ومع إخلاص العبادة يتصل الإنسان بالسماء، وباتصاله بالسماء يصلح كل ما على الأرض. وتحققت تربية الله لهم على مدى عشر سنوات هي مدة القرآن المدني، حتى كان أحدهم يؤمن إيمانًا مطلقًا بأن الله تعالى معه يراقبه، ويحصي عليه حركاته وسكناته وأنفاسه، ووثِقَ كلٌّ منهم أن في مقدروه أن يستتر من الناس، لكن ليس بمقدوره أن يستتر من الله، وكيف يستتر من الله أو يخفي في نفسه أمرًا منه[1].

والحاصل أن هذا الجيل القرآني الذي رباه سيدنا رسول الله ﷺ على عينه، وحقق فيه منهاج التربية الإسلامية بتمامه كله، هو القدوة الدائمة لنا بعده ﷺ. وأن صورته الواقعية هي المرجع الدائم لنا في منهاج التربية بعد كتاب الله وسنة نبيه ﷺ. وأن هذا الجيل –مع اختلاف بعض أحوالنا عن حاله، واختلاف ظروفه عن ظروفنا– سيظل لأجيال المسلمين كلها –بل لأجيال البشرية كلها– النور الذي يستضيئون به ويحاولون أن ينسجوا على منواله. فإن استطاع المسلمون أن يعيدوا سيرته في أنفسهم في أي جيل من أجيالهم، فهو الخير لهم ولكل البشرية. وإن لم يستطيعوا فلن تذهب محاولتهم هباء، لأنهم سيكونون في أثناء المحاولة قد ارتفعوا بأنفسهم إلى أقصى طاقتهم فيكون الخير[2].

وينضاف إلى هدي الصحب الكرام ﭫ هدي التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، لكونه يمثل التصديق العملي للقرآن والسنة وهدي الصحابة.

3– خصائص التربية السلوكية الإسلامية:

للتربية الإسلامية خصائص متميزة تشكل ملامحها وتعبر عن مفهومها الحضاري. وهي:

أ)– الربانية:

وتتجلى خصيصة التربية في أن التربية في الإسلام منهاج كامل متكامل، لا يعتريه نقص ولا يكتنفه غموض؛ لأنه منهاج سماوي مُنَزَّل من لدن حكيم خبير، وهو منهاج يتعهد الإنسان منذ ولادته حتى يلقى خالقه، ولذلك فهو متميز بالشمول لكل ما يسعد الإنسان في حياته في الدنيا وفي الآخرة، فهو يشمل النفس الإنسانية كلها في جميع حالاتها ومعاملاتها، ويحدد لها حقوقها وواجباتها، كما يبين للإنسان ما ينتظره بعد الحياة من حساب وثواب أو عقاب.

---

[1] من قضايا التربية الدينية، ص62-63.

[2] منهج التربية الإسلامية، محمد قطب، 323/2.

ثم إن هذا المنهاج حظي بالتطبيق الأمثل على يد سيد ولد آدم محمد ﷺ، وفي حياة صحابته الكرام البررة ﷺ، ومن بعده، ونقله الصحابة إلى التابعين من بعدهم، ففتحوا به البلاد، وأصلحوا به حال العباد، وضربوا للناس أمثلة عالية في الأخلاق والمعاملات، تخرَّج على أيديهم جمهرة عظيمة من العلماء من العرب وغير العرب، لا تزال أسماؤهم تلمع في سماء الفكر، والتاريخ ينقل إلينا ما خلفوه لنا من المصنفات والمؤلفات التي لا يحصى لها عدد جيلًا بعد جيل[1].

ب)- الشمول والتكامل:

إن منهاج التربية في التصور الإسلامي هو وحده بين كل مناهج الأرض الذي لا يفرق بين البشر على أساس طبقي أو عنصري أو طائفي، وإنما يتوجه إلى قلوبهم وضمائرهم مباشرة، حيث يكمن "الإنسان"، الجوهر الفذ الذي تتكون منه الإنسانية. وهو بذلك الملجأ الوحيد الباقي لإنقاذ البشرية من الهول الرهيب المحدق بها...

إن المدرسة الإنسانية في التربية قديمة قدم الإسلام، فبينما كل مناهج الأرض تلتقي على أن هدف التربية هو إعداد "المواطن الصالح" نجد أن منهاج التربية في التصور الإسلامي يسعى لتحقيق هدف أشمل وأعمق وهو إعداد "الإنسان الصالح"، الإنسان على إطلاقه، بمعناه الإنساني الشامل، الإنسان بجوهره الكامن في أعماقه، الإنسان من حيث هو إنسان، لا من حيث هو مواطن في هذه البقعة من الأرض أو من ذلك المكان.

والإنسان الذي يهدف منهج التربية إلى بنائه هو الإنسان الذي يستمد منهج حياته وشعوره وسلوكه من منهج الله، وهو بالجملة الإنسان الذي يفي بشروط الخلافة التي فضله بها خالقه على كثير ممن خلق، فينشط في عمارة الأرض، وفق منهج الله، مستغلا كل الطاقات وقوى الإدراك الممنوحة له[2].

وعليه؛ فإن طريقة الإسلام في التربية هي معالجة الكائن البشري كله معالجة شاملة لا تترك منه شيئًا ولا تغفل عن شيء. جسمه وعقله وروحه، حياته المادية والمعنوية وكل نشاطه على الأرض.

إنه يأخذ الكائن البشري كله، ويأخذه على ما هو عليه، بفطرته التي خلقه الله عليها، لا يغفل شيئًا من هذه الفطرة، ولا يفرض عليها شيئًا ليس في تركيبها الأصيل.

ويتناول هذه الفطرة في دقة بالغة فيعالج كل وتر منها، وكل نغمة تصدر عن هذا الوتر، فيضبطها بضبطها الصحيح.

وفي الوقت ذاته يعالج الأوتار مجتمعة. لا يعالج كلًا منها على حدة فتصبح النغمات نشازًا لا تناسق فيها. ولا يعالج بعضها ويهمل البعض الآخر، فتصبح النغمة ناقصة غير معبرة عن اللحن الجميل المتكامل، الذي يصل في جماله الأخاذ إلى درجة الإبداع.

وحين يستعرض الإنسان وسائل الإسلام في التربية، يعجب للدقة العجيبة التي يتناول بها الكائن البشري. الدقة التي تتناول كل جزئية على حدة كأنها متفرغة لها، ليس في حسابها سواها، ثم الشمول، على هذا المستوى من الدقة. الشمول الذي يتناول الجزئيات جميعًا، وفي وقت واحد [1].

---

[1] من قضايا التربية الدينية، ص85.

[2] مناهج التربية: أسسها وتطبيقاتها، على أحمد مدكور، ص22. منهج التربية الإسلامية، قطب، 13/1.

وتكامل التربية الإسلامية وشمولها يشمل الجوانب الثلاثة: الجانب المعرفي، والجانب الروحي والنفسي، والجانب الحركي الجوارحي؛ مما ينتج عن خضوع هذه الجوانب كلها للتربية الإسلامية الإنسان الصالح الذي يهدف الإسلام إلى إخراجه إلى الوجود.

ت)- التوازن والاعتدال:

إن التربية الإسلامية تحقق للإنسان التوازن والاعتدال في النظرية والتطبيق، والقول والعمل، والتوازن في تنظيم المعرفة الإنسانية التي تفيد الفرد والمجتمع، وتعنى التربية الإسلامية بالتطبيق العملي الذي يعود بالفائدة على البشر. ويلوم الله -جل وعلا- الذين يقولون ما لا يفعلون بقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ (2) كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ (3)﴾ [الصف].

والتربية الإسلامية حريصة أشد الحرص على إيجاد الاعتدال والتوازن بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة. قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [القصص: 77].

وتوازن التربية الإسلامية بين تنمية روحانية الفرد وتلبية حاجاته المادية والاجتماعية، فهي مزيج متوازن بين الدنيا والآخرة بين الفرد والمجتمع، وبين عالم الواقع وعالم المثل.

فالأهداف يجب ألا تركز على العقل دون الجسم أو الشعور والوجدان أو العكس، فإن ذلك يحدث الخلل وعدم التوازن في النفس.

التوازن -وهو سمة من سمات الإنسان الصالح- معنى واسع شامل يشمل كل نشاط الإنسان.

توازن بين طاقة الجسم وطاقة العقل وطاقة الروح. توازن بين ماديات الإنسان ومعنوياته. توازن بين ضروراته وأشواقه. توازن بين الحياة في الواقع

والحياة في الخيال. توازن بين الإيمان بالواقع المحسوس والإيمان بالغيب الذي لا تدركه الحواس. توازن بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية.. توازن في كل شيء في الحياة. ولهذا يقول الله تبارك وتعالى في محكم التنزيل: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143]. وسطًا في كل شيء، متوازنين في كل ما تقومون به من نشاط.

هذا التوازن في الحقيقة سمة الكون كله الذي تتوازن فيه كل الأفلاك وكل الطاقات، لا تختل منها واحدة في الكون على اتساعه. وهو كذلك سمة الإنسان الصالح الذي يفي بشروط الاستخلاف في الأرض، ويسير حسب منهاج الله خالق الكون والإنسان.

والوصول إلى التوازن في حياة الإنسان -المتعدد الطاقات والاتجاهات- ليس أمرًا هينًا في الحقيقة. فهو جهد جاهد يستغرق حياة الإنسان كلها، ويشمل كل لحظة من لحظات هذه الحياة. جهد التوفيق بين الضرورات القاهرة والأشواق الطائرة. جهد التوفيق بين ما يجب أن يكون وما يمكن أن يكون. جهد التوفيق بين مطالب الفرد الواحد المتعددة المتعارضة وبين مطالب المجموع. جهد التوفيق بين العمل للعاجلة والعمل للآجلة. جهد التوفيق بين هذه اللحظة وهذا الجيل وبين جميع اللحظات وجميع الأفراد وجميع الأجيال، جهد جاهد يستغرق كل طاقة الحياة!

---

[1] منهج التربية الإسلامية، قطب، 18/1.

ومع ذلك فهو هدف يستحق كل ما يبذل فيه من جهد، لأنه يحقق للإنسان في الأرض أقصى ما يستطيعه من سلام وسعادة وإنتاج، في كل حقل من حقول الإنتاج المادي والمعنوي على السواء.

وكل ما يصيب الإنسان في الحياة من شر. كل ما يصيبه من قلق أو اضطراب. كل ما يصيبه من فساد وبوار وشقوة. هو نتيجة حتمية لفقدان التوازن في داخل النفس، وفقدانه من ثم في واقع الحياة[1].

ث)– الايجابية السوية:

إن من نتائج المزج بين طاقات الإنسان كلها وربطها بعضها ببعض، أن يتحول المخلوق البشري إلى طاقة إيجابية عاملة في واقع الحياة. ولكنها الإيجابية السوية التي لا تتنكب الطريق.

في الكائن الإنساني استعدادات مختلفة متباينة فيها الموجب وفيها السالب في كل اتجاه. وإذا تركت هذه الاستعدادات وشأنها، كل منها ينمو من ناحيته أو يتوقف عن النمو، فالنتيجة هي اختلال التوازن من جهة، واضطراب السمة التي يتصف بها الإنسان في مجموعه، فهو سلبي أحيانًا وإيجابي أحيانًا، على غير منهج سوي أو هدف مرسوم.

والإنسان –كما يريده الله تعالى– قوة فاعلة موجهة مريدة، ومن ثم فهو قوة موجبة في واقع الحياة، قوة دافعة إلى الإمام. قوة تسيطر على القوى المادية وتستغلها في عمارة الأرض...

والإسلام يريد الإنسان قوة إيجابية فاعلة، ولكنها سوية، وطريقته هي ذاتها التي أسلفنا: التوقيع على الأوتار كلها، مجتمعة مترابطة في آن[2].

ج)– الواقعية المثالية: إن من خصائص فقه التربية الواقعية المثالية أو المثالية الواقعية.

وعليه؛ فإن الإسلام يأخذ الكائن البشري بواقعه الذي هو عليه. يعرف حدود طاقاته ويعرف مطالبه وضروراته، ويقدر هذه وتلك: ﴿لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا﴾ [البقرة: 286]. ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُم﴾ [التغابن: 16]. ويعرف ضعفه إزاء المغريات: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾ [آل عمران: 14]. وضعفه إزاء التكاليف: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 28].

يعرف كل ذلك فيساير فطرته في واقعها، ولا يفرض عليه من التكاليف ما ينوء به كاهله ويعجز عن أدائه: ﴿هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]. ويجعل التكليف الملزم في حدود الطاقة الممكنة. ولكنه مع ذلك لا يتركه لفطرته الضعيفة دون تقويم، فتظل تهبط وتتراجع عن موقفها إلى موقف دون.

كلا! إنه في واقعيته يأخذ الواقع الأكبر للإنسان، الواقع الذي يشمل لحظة الضعف ولحظة القوة. لحظة الهبوط ولحظة الارتفاع.

---

[1] منهج التربية الإسلامية، قطب، 1/27-28.

[2] المرجع نفسه، 1/30.

إن مزية الإنسان الكبرى هي هذا الاستعداد الدائم للصعود. الاستعداد لأن يتفوق على نفسه، ويرتفع على "الواقع" ليبلغ المثال. وقد لا يبلغه في كل مرة. بل قد لا يبلغه في أية مرة! ولكنه يظل يحاول –ما دام يوجه إلى الطريق– وفي محاولته تلك يرتقي ويرتفع في الآفاق.

وتمر على هذا الإنسان لحظات معجزة يحقق فيها انتصارات رائعة على نفسه وعلى كل قوى الأرض المحيطة به، ذلك حين يرتفع إيمانه بالطاقات التي وهبها له الله، فيحاول أن يحقق كيانه كاملًا كما أراده له الله. وهذه اللحظات "واقع" وإن كانت هي "المثال".

والإسلام –وهو يجاري واقع الفطرة بما فيه من ضعف وطاقة محدودة– لا يغفل عن تلك الطاقة المكنونة التي تحقق المثال. ومن ثم يسير في نهجه على واقعية تشمل المثال في أطوائها، ومثالية لا تغفل واقع الحياة! [(1)].

4– القصود الكلية لفقه التربية السلوكية:

التربية في نظر الإسلام تعني بناء الإنسان وتكوينه كي يصبح آدميا متكاملًا من النواحي البدنية والروحية والخلقية في ضوء المبادئ والقيم التي جاء بها الإسلام، وطبقًا لأساليبه وطرائقه التربوية.

وفي ضوء هذا نجمل أهم قصود التربية السلوكية في الإسلام فيما يلي:

أ)– بناء الإنسان الصالح:

إن مما يقصد إليه فقه التربية السلوكية مقصد إصلاح الإنسان–الذي أنعم الله عليه بنعمة الخلق والإيجاد، وبنعمة التوجيه والإمداد– إصلاحًا يجمع له بين خيري الدنيا والآخرة، وسعادتي الروح والجسم، وطيب المعاش والمعاد، ويجعله جديرا بالخلافة في الأرض.

إنه قصد إيجاد الفرد المؤمن الذي يتقي الله ويخشاه ويطعه وينقاد لأوامره ويجتنب نواهيه ويحسن عبادته؛ ليفوز في الآخرة ويسعد في الدنيا، ويعيش حياة طيبة.

ذلك بأن الإنسان لا يملك أن يكون شيئا في واقع هذه الأرض، ولا يملك أن يكون شيئا في حساب هذا الوجود.. سواء في عالم الغيب أو في عالم الشهادة.. ولا يستطيع أن يكون قوة فاعلة، وأن يكون له دور إيجابي، وأن يحقق غاية وجوده الإنساني –كما أرادها الله– إلا بتربية إيمانية سلوكية تملأ حسه وضميره، وقلبه وعقله، وكينونته كلها بحقيقة الألوهية. وما لم يدرك على وجه اليقين الواضح، والجزم الحاسم، ما تتطلبه منه علاقته بهذه الحقيقة فإنه لن يقوى على المضي قدما في الطريق، ولن يستطيع اقتحام العقبات الكأداء، وتجاوز التحديات؛ لإنشاء الواقع الجديد، وميلاد الإنسان الجديد[(2)].

هذا وإن أول ما يتغياه إليه الإسلام من خلال التربية السلوكية للإنسان هو بناء "الفرد الصالح" الجدير بالخلافة في الأرض، والجدير بأن يكون غرسا صالحا في الأرض. وعن هذا الإنسان الصالح ينتج استقرار المجتمع

[(1)] منهج التربية الإسلامية، قطب، 1/31-32.

[(2)] مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها، مدكور، ص137.

واستمرار الحياة الطيبة فيه، كما ينتج عنه قيام صرح العمران البشري الإسلامي القوي وتتحقق خلافة الإنسان في الأرض.

ب)-**تحقيق العبودية لله تعالى**:

قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (56) مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ (57) إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ (58)﴾[الذاريات]. إن الغاية من الوجود الإنساني عامة ومن تربية الإنسان على وجه الخصوص "تتمثل في وظيفة من قام بها وأداها فقد حقق غاية وجوده، ومن قصر فيها أو نكل عنها فقد أبطل غاية وجوده وأصبح بلا وظيفة، وباتت حياته فارغة من القصد، خاوية من معناها الأصيل الذي تستمد منه قيمتها الأولى، وقد انفلت من الناموس الذي خرج به إلى الوجود، وانتهى إلى الضياع المطلق الذي يصيب كل كائن ينفلت من ناموس الوجود، الذي يربطه ويحفظه ويكفل له البقاء.

هذه الوظيفة المعينة التي تربط الجن والإنس بناموس الوجود هي العبادة لله. أو هي العبودية لله.. أن يكون هناك عبد ورب. عبد يعبد، ورب يعبد. وأن تستقيم حياة العبد كلها على أساس هذا الاعتبار"[(1)].

وإن حقيقة العبادة تتمثل في أمرين رئيسين:

الأول: هو استقرار معنى العبودية لله في النفس. أي استقرار الشعور على أن هناك عبدا وربا. عبدا يَعبد، وربّا يُعبد. وأن ليس وراء ذلك شيء وأن ليس هناك إلا هذا الوضع وهذا الاعتبار. ليس في هذا الوجود إلا عابد ومعبود وإلا رب واحد والكل له عبيد.

والآخر: هو التوجه إلى الله بكل حركة في الضمير، وكل حركة في الجوارح، وكل حركة في الحياة.

التوجه بها إلى الله خالصة، والتجرد من كل شعور آخر، ومن كل معنى غير معنى التعبد لله.

وحين يرتفع الإنسان إلى هذا الأفق. أفق العبادة، أو أفق العبودية، ويستقر عليه فإن نفسه تأنف حتما من اتخاذ وسيلة خسيسة لتحقيق غاية كريمة. ولو كانت هذه الغاية هي نصر دعوة الله وجعل كلمته هي العليا؛ فالوسيلة الخسيسة من جهة تحطم معنى العبادة النظيف الكريم. ومن جهة أخرى فهو لا يعني نفسه ببلوغ الغايات، إنما يعني نفسه بأداء الواجبات؛ تحقيقا لمعنى العبادة في الأداء، أما الغايات فموكولة لله، يأتي بها وفق قدره الذي يريده، ولا داعي لاعتساف الوسائل والطرق للوصول إلى غاية أمرها إلى الله، وليست داخلة في حساب المؤمن العابد لله.. [(2)].

وغاية المرام، إذا كان تحقيق خلافة الإنسان في الأرض من قصود التربية السلوكية فإنه وسيلة إلى قصد أعظم ألا وهو عبادة الله تعالى والسعي لنيل رضاه؛ فتكون العبودية روح هذه الخلافة وجوهرها.

وهكذا تربط التربية السلوكية الإنسان "المسلم بخالق الكون، وبالهدف الأسمى من الحياة وهو عبادة الله وتربية الإنسان على الجدية، فالكون كله أقيم على أساس الحق، ووجد لهدف معين وإلى أجل مسمى عند الله"[(3)].

---

(1) في ظلال القرآن، 3386/6.

(2) المرجع نفسه، 3388/6-3389.

(3) أصول التربية الإسلامية، النحلاوي، ص37-38.

وقد نظر الإسلام إلى الحياة على أنها دار اختبار وامتحان وشعور بالمسؤولية. والدنيا ليست غاية الإنسان؛ لأنها متاع مؤقت، ولأنها دار الفناء والملذات. ويحق للمسلم أن يستمتع بالحياة الدنيا وزينتها في حدود الشرع مستهدفًا من وراء كل متعة إرضاء الله، وعليه أن يصبر على بلواء الحياة وبأسائها.

وتمثل العبادات إحدى الركائز الآساس للتربية الإسلامية. وترتبط العبادات بمعنى واحد هو العبودية لله وحده وتلقي التعاليم من الله وحده في أمر الدنيا والآخرة. فالعبادات تذكير بصلة الإنسان الدائمة بالله، وهي تنظم حياة المسلم من كل جوانبها. والعبادات ذات فوائد تربوية جليلة، فهي تعلمنا الوعي الفكري الدائم الذي يعتمد على إخلاص النية والطاعة لله طبقًا للشريعة الإسلامية.

والعبادات التي يؤديها المسلم مع الجماعة المسلمة تربيه على الارتباط بها ارتباطًا مبنيًا على عاطفة صادقة ووعي مستنير. كما أنها تربيه على المساواة والتعاون والعمل، فالمسلمون متساوون أمام الله، والعبادة تربيهم على العدالة في المعاملة، وتربي عند المسلم قدرًا من الفضائل الثابتة المطلقة[1].

والحاصل أن مفهوم الإسلام للعبادة لا يقصر العبادة التي يقوم بها الإنسان على لحظات المناسك القصيرة للصلاة والصيام والزكاة والحج، فهذه ليست إلا لحظات قصيرة عابرة في صفحة النفس وفي صفحة الكون، وقيمتها تكمن في آثارها على السلوك النفسي في كل وقت على طول الحياة. لكن الإسلام يوسع مفهوم العبادة حتى تشمل كل الحياة، فكل عمل يتوجه به الإنسان إلى الله فهو عبادة، وكل عمل يتركه الإنسان تقربا لله واحتسابا فهو عبادة، وكل شعور نظيف في باطن النفس فهو عبادة، وكل امتناع عن شعور هابط من أجل مرضاة الله فهو عبادة، وكل ذكر لله في الليل والنهار فهو عبادة، ومن ثم تشمل العبادة الحياة، ويصبح الإنسان عابدا لله حيثما توجه إلى الله.

وهكذا ... تصبح العبادة من مظاهر التجمع والتوجه في الكينونة الإنسانية، حيث يصبح النشاط الإنساني كله حركة واحدة متجهة إلى تحقيق غاية الوجود الإنساني وهي العبادة[2].

وهكذا فإن قيمة العبادة أن تكون منهاج حياة يشمل كل الحياة. قيمتها أن تكون خطة سلوك وخطة عمل وخطة فكر وخطة شعور، قائمة كلها على منهاج لاحب، يتبين فيه -في كل لحظة- ما ينبغي وما لا ينبغي أن يكون[3].

إن قصر مفهوم العبادة على شعائر تعبدية تؤدى في لحظات قصيرة لا أثر لها في صفحة النفس ولا في صفحة الكون، هذا المفهوم الذي دلف إلى حياة المسلمين في القرون الأخيرة هو الذي أدى إلى حياة الذل والهوان، والتخلف الذي تعاني منه الأمة الآن...

---

(1) انظر: أصول التربية الإسلامية، النحلاوي، ص51.

(2) منهج الفن الإسلامي، محمد قطب، ص67. مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها، مدكور، ص26.

(3) منهج التربية الإسلامية، قطب، 34/1.

قال الله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ [النور: 55] .

فالخلافة في الأرض، والتمكين، والأمن، والقيادة، والريادة، والنصر.. كل هذا مرهون بالعبادة الحقيقة لله، وحيث إننا أعرضنا عن العبادة الحقيقية، فلماذا ننتظر النصر والتمكين، والريادة، والقيادة؟

هذا هو المحور الذي يجب أن يدور حوله، ويركز عليه منهج تربية الإنسان المعاصر.. وإلا فلن يكون إنسانا، ولن يكون أصيلا، ولن يكون معاصرا[1].

ومن ثم يتجلى أن معنى العبادة التي هي غاية التربية أو التي هي وظيفة الإنسان الأولى، أوسع وأشمل من مجرد الشعائر، وأن وظيفة الخلافة داخلة في مدلول العبادة قطعا.

إن واجب النهوض بأمانة الاستخلاف وعمارة الأرض والحياة تحقيق للوظيفة الأولى التي خلق الله الجن والإنس لها، وكلها خضوع للناموس العام الذي يتمثل في عبودية كل شيء لله دون سواه.

فمن مقتضيات استقرار معنى العبادة أن يقوم بالخلافة في الأرض، وينهض بتكاليفها، ويحقق أقصى ثمراتها، وهو في الوقت ذاته نافض يديه منها، خالص القلب من جواذبها ومغرياتها؛ ذلك بأنه لم ينهض بالخلافة ويحقق ثمراتها لذاته هو ولا لذاتها.

ولكن لتحقيق معنى العبادة فيها، ثم الفرار إلى الله منها! ومن مقتضياته كذلك أن تصبح قيمة الأعمال في النفس مستمدة من بواعثها لا من نتائجها. فلتكن النتائج ما تكون. فالإنسان غير معلق بهذه النتائج. إنما هو معلق بأداء العبادة في القيام بهذه الأعمال ولأن جزاءه ليس في نتائجها، إنما جزاؤه في العبادة التي أداها[2].

هذا **وغاية العبودية أن يكون الإنسان من الفائزين وممن يحيا حياة طيبة في الدنيا والآخرة**؛ أي أن الإنسان حينما يفهم أن هناك حسابا وجزاءً وبعثا؛ فهو يعرف أنه لم ينطلق في هذا العالم، ولم يفلت من الإله الواحد القهار إن للإنسان عودة؛ فالذي يغتر بما آتاه الله نقول له: لا، إنك لن تفلت من يد الله، بل لك عودة بالموت وعودة بالبعث. وإذا ما استقرت في أذهان المسلمين تلك العودة؛ فكل إنسان يقيم حسابه على هذه العودة، ويجعل مصيره الأخروي نصب عينيه، ويجعل كل أعماله في تحقيق الخلافة في الأرض وبناء العمران في سبيل هذه الغاية[3].

وعن هذين القصدين الكليين تتفرع مقاصد جزئية أخرى لا يتسع المقام لبسطها.

---

[1] مناهج التربية: أسسها وتطبيقاتها، ص28.

[2] في ظلال القرآن، 6/3387-3388.

[3] انظر: تفسير الشعراوي، 2/1142.

المبحث الثاني:

فقه التربية السلوكية من خلال الهدي النبوي

لقد ربى النبي ﷺ -وهو أعظم مرب في التاريخ- الرعيل الأول على عينه، ومنحه كل جهده ورعايته وتوجيهه، حتى اجتمعت له عناصر التربية السلوكية بكل تمامها.

والأمة مطالبة اليوم بدراسة وافية لذلك الرعيل الأول -الجيل القرآني الخالد- تفسر لنا أسرار عظمته، وبلوغه ما بلغ إليه من قمم شامخة في كل مجال خاضه. فهو -قبل كل شيء- جماعة من البشر. بل جماعة من البشر من أمة كانوا غارقين في الجاهلية إلى آذانهم، وقاوموا دعوة الخير مقاومة عنيدة لأنهم قوم لد الخصومة كما وصفهم القرآن.

فكيف استطاعت جماعة بهذا الوصف أن تصل إلى تلك الآفاق؟! وما العناصر التي تكونت منها تلك العظمة الفائقة؟ وهل هي عناصر "طبيعية" بشرية، أم إن فيها عنصرًا خارقًا غير قابل للتكرار؟!

وماذا نملك نحن -ونحن جماعة من البشر كذلك- ماذا نملك من العناصر التي كونت هذه الأمة، وماذا نفتقد، لنعلم المدى المتوقع لنا في النجاح أو الفشل في بلوغ الغاية التي نريد؟

تلك الدراسة الوافية ضرورية لنا ضرورة كاملة، ونحن نحاول تجميع عناصر فقه التربية السلوكية، فتلك الجماعة هي التي طَبقت أو طُبق فيها هذه التربية بتمامها كله، فلن نجد إذن خيرًا منها لتجميع العناصر المطلوبة، ولن نجد خيرًا منها صورة تطبيقية لهذه العناصر. وذلك أمر له أهمية مضاعفة، فليس يكفي -في أمور التربية- أن نعرف العنصر ذاته في صورته النظرية المجردة، إنما يفيدنا كثيرًا أن نراه مطبقًا بالفعل، ويفيدنا أكثر أن نراه مطبقًا في أعلى صوره وأبهاها، لأن ذلك يعطينا فكرة عملية عن المدى الذي يمكن أن يبلغ إليه كل عنصر من هذه العناصر، لنقيس جهدنا إليه في كل مرة، ونحاول المزيد!

ينبغي أن نستعرض النماذج الفائقة ونبحث سر تفوقها، لنعلم المدى الممكن، ونحاول الوصول.

وعناصر التربية في الرعيل الأول هي كتاب الله وسنة نبيه ﷺ.. مضافًا إليها شخص الرسول ﷺ حاضرًا بنفسه في ذلك المجتمع، وقائمًا يتعهد هذ الرعيل بذاته الكريمة.

فأما كتاب الله وسنة رسوله فهما حاضران أبدًا. باقيان أبدًا إلى قيام الساعة، تكفل الله بحفظهما، ليحفظ بهما هذا الدين: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

وكذلك حفظت لنا السنة النبوية مدونة ومفصلة أدق تفصيل، وقام علماء المسلمين بتمحيص الدخيل عليها فنبذوه، وبينوا بجهدهم العلمي الفذ درجات الحديث من الصحة إلى الوضع، وما يؤخذ به وما لا يؤخذ به في كل مجال من الفقه والتشريع إلى مكارم الأخلاق ومحامد الخصال وفضائل الأعمال.

وأما وجود سيدنا رسول الله ﷺ بشخصه وجنابه العظيم فهو العنصر الذي لم يتكرر في أي جيل آخر. ولكن لدينا سيرة مفصلة لحياته الخالدة وأيامه المجيدة تجعل كأنه حي بيننا، بل إنه -لفرط عظمته ﷺ- لا يمكن أن يكون مجرد "شخصية تاريخية" عاشت دورها التاريخي ثم أصبحت مجرد ذكرى أو مجرد تاريخ. **وإنما هو ﷺ -**

بروحانيته العالية- يعايش كل جيل من أجيال البشرية معايشة كاملة بقدر ما يتجه ذلك الجيل إلى شخصه الكريم ﷺ ويستوحي سيرته الحية الزاخرة، ويستمد منها ما يصلح أمره في الدنيا والآخرة.

ولئن كان وجوده ﷺ بشخصه، وتعهده للرعيل الأول بذاته الكريمة، وهو المربي الذي لم يتكرر في التاريخ. لئن كان ذلك عنصرًا فذًّا أثر في الصناعة الفريدة لهذا الرعيل، وجعله لم يتكرر بصورته الفائقة مرة ثانية، فإن وجوده ﷺ بشخصه ليس شرطًا لقيام المجتمع المسلم في صورته العادية، ولا تطبيق التربية الإسلامية على مستواها العادي، وإلا فلو كان ذلك شرطًا لما فرض الله على المسلمين إقامة المجتمع المسلم، ولا تطبيق التربية الإسلامية، وهو يعلم -سبحانه وتعالى- أن سيدنا رسول ﷺ لن يخلد في الأرض! ثم إن مجتمع التابعين -وهو جزء من الفترة الفائقة في تاريخ الإسلام- لم يشهد رسول الله ﷺ، وإنما سمع سيرته كما نقرؤها أو نسمعها نحن اليوم، ومع ذلك كان له تفوقه الملحوظ، وكان يمارس التربية الإسلامية على مستواها الرفيع.

وإذن فبين أيدينا اليوم من عناصر التربية السلوكية -الدائمة والعارضة- ما يجعلنا نتوقع ميلادًا جديدًا لفرد صالح وأسر مستقرة صالحة ومجتمع أخوي إسلامي أنموذجي وأمة شاهدة على الناس بالحق.

وحين ندرس حياة ذلك الجيل الأول فينبغي أن نبدأ دراستنا من الجاهلية، لنعرف مدى التغيير الذي حدث بتأثير التربية النبوية، ونقدره حق قدره لنعرف أهو مجرد تعديل لحياة الجاهلية في بعض جوانبها، أم نشأة جديدة ومولد جديد[1].

1- أسس التربية النبوية:

أقصد بأسس التربية النبوية المنطلقات الإيمانية والتعبدية والخلقية والمعرفية والابتلائية التي قام عليها منهاج رسول الله في تربية الصحابة ﷺ. وهي كالآتي:

أ)- الأسس الإيمانية العقدية:

إن الأسس الإيمانية العقدية هي المنطلق الأول والأساس للتربية النبوية للصحابة ﷺ؛ ذلك بأن القرآن المكي عني أولا بإصلاح العقيدة، وذلك ببيان مقتضيات توحيد الله ﷻ، وتوحيد الأسماء والصفات، لأن المسلمين كانوا حديثي عهد بالجاهلية، لذلك فمن البعثة إلى هجرة سيدنا رسول الله ﷺ إلى المدينة والآيات تنزل لتصلح العقيدة وتخلصها مما علق بها من شوائب الجاهلية، حتى تتمكن القلوب من التوحيد الصحيح لله تعالى، وتطهر النفوس من أدران الوثنية والجاهلية.

ومن ثم، فإن أول ما قام عليه منهاج رسول الله ﷺ في تربية الصحابة ﷺ، هو تغيير النفس البشرية وما لصق بها من معتقدات وأفكار وتصورات... وتربيتها على التوحيد الخالص لله رب العالمين،؛ وذلك بأن تدرك أن الله تعالى خالق كل شيء، ومالك كل شيء ومدبره، ومحيط بكل شيء، فلا يخفى عليه شيء صغيرا كان أم كبيرا، ومنزه عن النقائص، وموصوف بالكمال، ومصدر كل خير ونعمة في هذا الوجود، وأنه يحصي أعمال بني الإنسان

---

[1] انظر: منهج التربية الإسلامية، قطب، 251/2 وما بعدها.

بواسطة كرام كاتبين حفظة، وأنه سبحانه ينصر من نصر دينه وتمسك بكتابه وسنة نبيهﷺ، وأنه ﷻ يبتلي عباده المؤمنين بالبأساء والضراء ليختبر صدقهم وثباتهم، وأن الجنة حق والنار حق والبعث حق والحساب حق...، وأن الدنيا إلى زوال، وأن الآخرة هي دار الخلد... فتطهر الصحابة ﷺ من كل شائبة تخالف التوحيد، وثبتوا أقدامهم في أرض الإيمان.

كما كان سيدنا رسول الله ﷺ يبين لهم في شخصه الكريم كيف تكون العبودية الخالصة لله، تسليمًا مطلقًا لله، وخضوعًا كاملًا لأوامره وتوجيهاته، وتوقيرًا خالصًا لذاته العلوية، وذكرًا وتسبيحًا، وتطلعًا دائمًا بالخشية والمحبة، وربطًا لكل شيء في هذا الكون بإرادته ومشيئته، رؤية لقدرته القادرة في كل ذرة من ذرات هذا الكون.

كما كان ﷺ يحدثهم عن اليوم الآخر وأهوال الحشر، وما ينتظر الكفار فيه من ألوان العذاب المهين، وما ينتظر المؤمنين من ألوان المتاع التي لا تخطر على قلب بشر، ويعلمهم أن طاعة الله ورسوله هي الطريق إلى هذا المتاع الخالد والنعيم المقيم، وأن الكفر بالله ورسوله هو طريق الجحيم. وكانت أحاديثه ﷺ التفصيلية عن يوم الحشر وأنواع العذاب وألوان النعيم تزيد الصورة القرآنية تجسدًا في وجدانهم، فيعيشونها اللحظة كأنما يرونها رأي العين، وتنفعل بها نفوسهم فيعيشون في خشية من ذلك اليوم الرهيب.

وكان ﷺ يحدثهم كثيرًا عن أخلاقيات كلمة التوحيد: (لا إله إلا الله)، ويعاود تذكيرهم بها، ويتابع ممارستهم لها، ويقوم ما يحتاج إلى تقويم في تلك الممارسة العملية، ذلك بأن المربي العظيم يعلم أن هذا الأمر في حاجة إلى تذكير وتوكيد، ومتابعة دائمة؛ فإن الإنسان إذا ترك وحده عرضة لأن ينسى، وعرضة لأن تغلبه النفس الأمارة بالسوء، حتى ينتهي بها التذكير الدائم والممارسة الفعلية لأن تصبح هي النفس اللوامة التي تقوم من تلقاء ذاتها بتذكير صاحبها ومتابعته.. فإذا وصلت لأن تكون هي النفس المطمئنة، التي اطمأنت بالإيمان واستقامت عليه، فتلك غاية الغايات، وأعلى المقامات.

وكان المربي العظيم ﷺ يعلم كذلك أن الإيمان يمكن أن يتم في لحظة، لأنه مسألة بصيرة تتفتح فترى الحق فتسارع إليه. وأنه حين يحدث لا يرتبط بإلف ولا عادة ولا وضع سابق. أما الأخلاق فهي أمر آخر، يحتاج إلى تعويد طويل حتى يصبح عادة تلقائية، ويحتاج إلى عمل دائب لغسل رواسب الجاهلية من النفس. وهي رواسب لا تذوب في لحظة لأنها متشابكة مع خيوط النفس وداخلة في بنائها. كالبقعة الداخلة في النسيج. ربما تغسلها مرة فتذهب. وربما تحتاج إلى غسلات كثيرة حتى تذهب، وربما تظل تغسلها حتى يبلى الثوب وهي تخف قليلًا ولكنها لا تذوب!

كان المربي الملهم يعلم ذلك من النفس البشرية فيصبر على أصحابه. ولا يتعجل جذبهم إلى القمة التي يقف هو عليها بعون من الله. وكان يتخولهم بالنصيحة المرة تلو المرة في غير إملال مضجر ولا تهاون في أمر الله[1].

حتى تربى الصحابة في المدرسة النبوية وأدركوا بحق أن كلمة التوحيد (لا إله إلا الله)، ليست كلمة تقال باللسان وينتهي الأمر، ولا يمكن أن تكون كذلك في مرحلة من مراحل الدعوة، فضلا عن مرحلة التأسيس التي هي أشق المراحل وأهمها؛ وإلا فما معنى تلك المعاناة القاسية التي لقيها المسلمون من المشركين وما موجبها؟! وإنما

---

(1) منهج التربية الإسلامية، قطب، 2/293-294.

كانت هذه الشهادة نقلة بعيدة ومعلمًا فاصلاً بين حياتين لا رابطة بينهما: حياة الكفر، وحياة الإيمان، وما يستلزمه ذلك من فرائض وتعبدات ومشقات أعظم وأكبر من فريضة الصلاة والزكاة ونحوها[1].

وهكذا بدأ النبي ﷺ "يبصرهم ويذكرهم بمهمتهم ورسالتهم في الأرض، ومنزلتهم ومكانتهم عند الله، وظل ﷺ معهم على هذه الحال من التبصير والتذكير حتى انقدح في ذهنهم ما لهم عند الله، وما دورهم ورسالتهم في الأرض. وتأثرا بتربيته الحميدة تولدت الحماسة والعزيمة في نفوس أصحابه، فانطلقوا عاملين بالليل والنهار بكل ما في وسعهم، وما في طاقتهم دون فتور أو توان، ودون كسل أو ملل، ودون خوف من أحد إلا من الله، ودون طمع في مغنم أو جاه إلا أداء هذا الدور وهذه الرسالة، لتحقيق السعادة في الدنيا والفوز والنجاة في الآخرة"[2].

تلك إذن، هي عقيدة الإيمان الصحيحة التي تربى عليها الصحابة الكرام ﷺ في حضن الصحبة النبوية، والجماعة المؤمنة طوال ثلاثة عشر عامًا في مكة، فكانت نتائجها باهرة، وشجرتها طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء.

وهكذا فإن التربية المرتكزة على الأسس الإيمانية والعقدية هي وحدها التي تحفظ للإنسان توازنه في الأرض. ولا تعطل دفعة الحياة.

ب)– الأسس التعبدية:

إن من الأسس التي انطلقت منه التربية النبوية للصحابة ﷺ وتقويم سلوكهم تربيتهم على عبادة الله وحده، وملازمة ذكره بالغدو والآصال، والإقبال عليه في المنشط والمكره، واليسر والعسر؛ فزكى أرواحهم بأنواع العبادات والطاعات، والصلاة –فرائض ونوافل–، والصيام، والإنفاق في سبيل الله، وتلاوة القرآن، والدعاء بآدابه، والإكثار من الصلاة على رسول الله ﷺ، والتوبة والاستغفار، ومجالس الذكر، وقيام الليل، والخوف والرجاء، وذكر الموت، والمحبة والصحبة...

ذلك بأن "التربية على أساس العبادة تزود الإنسان دائما بشحنات متتالية من القوة المستمدة من قوة الله، والثقة بالنفس المستمدة من الثقة بالله، والأمل بالمستقبل، المستمد من الأمل بنصر الله وثواب الجنة، والوعي والنور المستمد من نور الله.

هذه الشحنات التي تدفع المسلم دائما إلى الأمام، وتهبه القدرة المستمرة على الدأب والجهد، وتقديم كل طاقاته حية منتجة، واعية مستمرة.

والإسلام يحرص حرصا شديدا على استمرار هذه الشحنة الحية التي تعبئ القلب، وتنير له الطريق في أصعب الظروف وأحلكها، فينهض من كبوته كلما تعثر، ويستنير بنور العبادة والصلة بالله كلما أظلم ما حوله، حتى يقصد عبادة الله في كل أعماله، ومعاملاته وقضاء مآربه"[3].

ت)– الأسس الخلقية:

---

[1] منهج النبي ﷺ في الدعوة، محمد أمحزون، ص26.

[2] فقه النصر والتمكين، الصلابي، ص244.

[3] أصول التربية الإسلامية، النحلاوي، ص52. منهج التربية الإسلامية، قطب، 37/2.

إن **التربية على أساس الأخلاق هي الميزان الذي توزن به خطوات الأفراد والجماعات والأمم**، بل هي الأساس الذي تبنى عليه عظمة الأمم ونهضتها.. ولقد ربى النبي ﷺ أصحابه على مكارم الأخلاق والقيم الإسلامية: فعن أبي الدرداء ﷺ قال : سمعت النبي ﷺ يقول: «ما من شيء يوضع في الميزان أثقل من حسن الخلق، وإن صاحب حسن الخلق ليبلغ به درجة صاحب الصوم والصلاة»[1]. وفي رواية: «وأن الله ليبغض الفاحش البذيء»[2].

وعن أبي هريرة ﷺ قال: سئل رسول الله ﷺ عن أكثر ما يدخل الناس الجنة؟ فقال: «تقوى الله وحسن الخلق. وسئل عن أكثر ما يدخل الناس النار؟ فقال: الفم والفرج»[3].

وعن جابر ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: «إن من أحبكم إلي وأقربكم مني مجلسا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا، وإن أبغضكم إلي وأبعدكم مني مجلسا يوم القيامة الثرثارون والمتشدقون والمتفيهقون» قالوا يا رسول الله: قد علمنا الثرثارون والمتشدقون فما المتفيهقون؟ قال: المتكبرون»[4]. والثرثار هو الكثير الكلام، والمتشدق: الذي يتطاول على الناس في الكلام ويبذو عليهم.

بل إن القصد الأساس للبعثة النبوية هو إتمام مكارم الأخلاق وصالحها لقوله ﷺ: «إنما بُعِثت لأتمِّم صالح الأخلاق»[5].

وارتبطت الأخلاق الإسلامية بعقيدة الإسلام ارتباطا وثيقا؛ حيث يستحيل فصل أحدها عن الآخر.

ولقد حقق الصحب الكرام ﷺ بفضل التربية الخلقية على يد ما كان خلقه القرآن ﷺ انتصارات عظيمة في الآفاق؛ وشهد لهم العدو قبل الصديق.

ج)- الأسس الابتلائية:

إن الابتلاء ضرورة لازمة لتربية الأجيال، ولذلك جعله الله سنة ماضية لتربية كل جيل وعلى رأسها الجيل الذي يحمل على أكتافه مسؤولية التأسيس وإقامة البناء، فجعلها سنة دائمة مع ذلك الجيل الأول بالذات!

بل إن ترسيخ العقيدة في النفوس لا يكون إلا في حر الابتلاء؛ حيث تمتد جذورها في النفس حتى تتمكن منها، ولا تعود تقتلع أبدًا مهما اشتدت بها العواصف بعد.

إن الإيمان في الرخاء سهل، لأنه لا يكلف صاحبه كثيرًا، ولا يهدده في أمنه وسلامته. ولكن حقيقة الإيمان لا تتبين –حتى لصاحبها– إلا بالابتلاء كما تدق المسمار في الحائط فتحسبه راسخًا لأول وهلة ما دام ثابتًا في

---

[1] سنن الترمذي، كتاب البر والصلة، باب حسن الخلق، ح2003، قال الألباني: حديث صحيح.

[2] المصدر نفسه، ح2002. قال الترمذي والألباني: حديث صحيح.

[3] نفسه، ح2004، قال الألباني: حديث حسن الإسناد.

[4] نفسه، ح2004، قال الألباني: حديث صحيح.

[5] مسند أحمد بن حنبل، 381/2. قال شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح.

مكانه، ولكنك لا تأمن عليه حتى تختبره. فتضغط عليه بأصبعك أو تحاول انتزاعه. ثم لا تعلق عليه شيئًا إلا إذا ثبت بعد الاختبار! [1].

وهذه الصياغة الخاصة لا يمكن أن تتم في الرخاء السهل، إنما تتم في الشدة المحرقة.

إنه التدريب الرباني على تحمل المشاق، والإعداد الروحي والنفسي والعقلي والبدني للقيام بأخطر مهمة في هذا الكون كله: مهمة إقامة خلافة الإنسان في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾(البقرة: 30) ﴿...وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: 129).

ثم إنها فرصة لتدريب من نوع آخر، ضروري للدعاة بصفة عامة، وللجيل الأول من الدعوة بصفة خاصة[2].

إضافة إلى ذلك تم تدريب هذا الجيل الأول في ساحة المعارك في الغزوات والسرايا والبعوث النبوية؛ تدريبًا شاقًّا وطويلًا ومجهدًا حتى استوت عليه النفوس وكان من آثاره ذلك النصر الكاسح الذي خلد بصماته في التاريخ، حين امتدت الدولة بالفتوح في أقل من عشرة أعوام بعد وفاة رسول الله ﷺ فشملت العراق وفارس والشام ومصر. ثم امتدت في أقل من خمسين عاما فشملت من الهند إلى شمال إفريقيا...[3].

وفي سيرة المصطفى نماذج بارزة للصحابة ﷺ الذين كانوا كالجبال الشم أمام الابتلاءات والمحن التي تعرضوا لها، لم يهنوا ولم يحزنوا، وصدقوا ما عاهدوا الله عليه، وكانوا ثمارا يانعة للتربية النبوية.

ومجمل القول: لقد كانت تربية الله لمجتمع الصحابة ﷺ بآيات كتابه الحكيم وبإرشاد رسوله الكريم ﷺ شاملة لجميع مناحي الحياة، في حالتي السلم والحرب، فقد مروا باختبارات عملية تصهرهم بتجارب قاسية؛ لتصنع منهم الرجال الأشداء الأقوياء الذين لا يهابون شيئًا إلّا الله، وجعل الله منهم رجالًا مؤمنين ونساء مؤمنات، من طبقة عالية في الصدق والأمانة ودماثة الخلق، فصاروا أمةً من أرقى الأمم، لم يأت مثلهم في أمة سابقة، ولن يأتي مثلهم في أمة لاحقة، فكانوا بحقٍّ خير أمة أُخْرِجَتْ للناس[4].

ح)- الأسس الجهادية:

أقصد بالجهاد بذل الجهود واستفراغ الطاقة لتحقيق القصود التي توجه إليها الرسالة الإسلامية في ميادين الحياة التربوية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية والعسكرية وغيرها في أوقات السلم والحرب سواء.

ولقد ربى النبي ﷺ أصحابه ﷺ على بذل الأرواح والمهج في سبيل نصرة الإسلام، والدفاع عن خير الأنام عليه أزكى الصلاة والسلام، أخرجوا من ديارهم، وتركوا أموالهم وأهليهم في سبيل الله تعالى، وكفلوا الدعوة، وأزالوا كل العراقيل من طريقها، وحققوا المساواة للبشرية، بل رفعوا كلمة الله في الأرض، ونصروا دينهم ونبيه الكريم ﷺ.

---

[1] منهج التربية الإسلامية، قطب، 2/296-297.

[2] المرجع نفسه، 2/300.

[3] نفسه، 2/308.

[4] من قضايا التربية الدينية في المجتمع الإسلامي، كمال الدين المرسي، ص73.

وقد خاض الصحابة ﷺ جميع أنواع الجهاد استجابة للتوجيهات التربوية النبوية وولجوا جميع أبوابه فبدأوا بالجهاد الأكبر جهاد النفس وتربيتها وتزكيتها وتهذيبها ووصلوا إلى جهاد حماية الدعوة والوطن والحياة والأمة...

2- مبادئ التربية النبوية:

أ)- التدرج:

إن مراعاة التدرج سمة لازمة للتربية النبوية للصحابة في مكة والمدينة، لأن تربية النفس الأمارة بالسوء وغسلها وتزكيتها وتطهيرها وتهذيبها حتى يزول ما علق بها من شرك وجبروت وآفات ليس بالخطب الهين، كما أن ما تجذرت عليه من مألوفاتها لا يمكن إزالتها في وقت وجيز، بل الأمر يحتاج إلى تدرج ومراحل عديدة.

فالتدرج لازم لتربية النفوس؛ إذ هو سنة من سنن الله في خلقه التي يجب مراعاتها والأخذ بها. وهذا في غاية الأهمية؛ إذ لا يمكن أن نتصور تغييرا بين عشية وضحاها، فلو كان الأمر كذلك، لكان سيد الوجود ﷺ أولى به، وقد أخذ بسنة التدرج في كل مراحل تربيته للرعيل الأول...

هذا فضلا على أن التربية تقوم بمعالجة أشخاص لهم ماض، وبيئة اجتماعية مفتونة، واستعدادات. هذه المعالجة تريد من المربي أن يتدرج في التربية، وتريد منه حلما كثيرا وتؤدة، وصبرا طويلا، وتنويعا في الوسائل والأساليب، حتى تنضج الثمرة، ويشتد عود الغرس ويستوي على سوقه.

والمتتبع لكليات السيرة النبوية وجزئياتها في مجال التربية السلوكية يرى هذا المبدأ جليا وواضحا في التربية النبوية للصحابة. ومن الأمثلة على ذلك ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: «إنك ستأتي قوما أهل كتاب، فإذا جئتهم، فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فإياك وكرائم أموالهم واتق دعوة المظلوم، فإنه ليس بينه وبين الله حجاب»[1].

وفي هذا الحديث توجيه وإرشاد من رسول الله ﷺ للمربين بالتدرج والبدء بالأهم فالمهم. وهكذا كان النبي ﷺ فلم يرب الناس في لحظة واحدة، لكنه تدرج معهم في التربية، وصبر على ذلك حتى تحقق المطلوب وبلغ المقصود.

ب)- الرحمة:

تعتبر الرحمة العمود الفقري في منظومة الأخلاق المحمدية التي تقوم عليها مجمل تصرفاته ﷺ الخُلقية، فكان بذلك وبفضل هذا الخلق جامعا لكل خلق كريم نتيجة الرحمة التي كانت تملأ قلبه، حتى قال الله تعالى في حقه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[القلم: 4]، وقال أيضا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107].

---

[1] صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا، ح1425.

إن الفلسفة التي يقوم عليها مفهوم الرحمة في الإسلام كما برزت في شخص سيدنا رسول الله ﷺ تتمثل في أنها شعار يحفظ للروح تفاعلها الدائم مع الآلام التي يعانيها الناس من خلال الأزمات الكثيرة، والمصائب الشديدة؛ وذلك كي يبقى الإنسان على صلة بالعنصر الإنساني في داخله، فتوقظ فيه الرحمة الوجدانيةُ التي تنساب منها الرحمةُ العملية بالتعاون والتعاطف والمشاركة في كل الهموم والآلام الإنسانية؛ وذلك لتخفيفها أو إزالتها نهائيا من حياتهم جميعا.

لقد تجلى خلق الرحمة في النبي ﷺ واستعمل هذا الخلق كإسير شاف لفتح القلوب والتربع على عروشها. ذلك بأن خلق الشفقة والرحمة واللين في الإنسان هو العامل في جذب الناس وفتح قلوبها بعد صفة الإخلاص والتجرد الحقيقي. لقد كانت رقة العالم الداخلي لمولانا رسول الله ﷺ وقابليته غير الاعتيادية ورحمته وشفقته من عوامل نجاح تربيته.

إن الرحمة الواسعة لرسول الله ﷺ التي ضمت الوجود كله بإخلاص وجدت طريقها إلى التطبيق. لأنها كانت معنى منبعثا بكل تجرد وإخلاص من قلب الوجود كله..

لقد جاء سيدنا رسول الله ﷺ ليبلغ رسالة الرحمة هذه، فقد كان المنهلَ العذب المورود، فمن جاءه وجد الرحمة عنده، ومن شرب ماء الحياة من يده فقد حصل ووصل إلى الخلود المعنوي..

إن من رحمته ﷺ في التربية قصَّة الشَّابِّ الذي جاء إليه ﷺ –فيما رواه عنه أبو أمامة الباهلي– فقال: ائذن لي بالزِّنا. فأقبل القومُ عليه فزَجروه وقالوا: مه، مه. فقال: «ادنه». فدنا منه قريبًا؛ قال: فجلس، قال: «أَفَتُحبُّه لأمك؟» قال: لا والله– جعلني الله فداءك. قال: «ولا الناس يحبُّونه لأمَّهاتهم»، قال: «أفتحبُّه لأختك؟» قال: لا والله– جعلني الله فداءك. قال: «ولا الناس يحبُّونه لأخواتهم». قال: «أفتحبُّه لعمَّتك؟» قال: لا والله– جعلني الله فداءك. قال: «ولا الناس يحبونه لعماتهم». قال: «أفتحبه لخالتك؟» قال: لا والله– جعلني الله فداءك. قال: «ولا النَّاس يحبُّونه لخالاتهم». قال: فوضع يده عليه، وقال: «اللهم اغفر ذنبَه وطهِّر قلبَه وحصِّن فرجَه». فلم يكن بعد ذلك الفتى يلتفت إلى شيء[1].

فقد ناقش النَّبيُّ ﷺ هذا الشَّابَّ مناقشةً عقليَّةً منطقيَّةً أحسن التَّصَرُّفَ معه ولم يزجره وينهره رغم الجرأة وسوء الأدب في طلبه، وتدرَّجَ معه في الخطاب حتى اقتنع وتبيَّن له خطؤه في هذا الطَّلب.

قال الشاب وقد بهره الحِجاج وأقنعه المنطق: «يَا رَسُولَ اللَّهِ ادْعُ اللَّهَ أَنْ يُطَهِّرَ قَلْبِي..» [2].

فوضع الحبيب المصطفى والنبي المجتبى سيد الوجود ﷺ كفه الحانية على صدره ودعا له..

هكذا كانت التربية النبوية متسمة بالرحمة العانية والرفق والشفقة.

ت)– المحبة والعمل الجماعي:

لقد عمد النبي ﷺ إلى الذخائر البشرية وهي أكداس من المواد الخام لا يعرف أحد غَنَاءها، ولا يعرف محلها وقد أضاعتها الجاهلية والكفر والإخلاد إلى الأرض فأوجد فيها بإذن الله الإيمان والعقيدة وبعث فيها الروح

---

[1] مسند أحمد بن حنبل، 5/ 256. قال شعيب الأرنؤوط : إسناده صحيح رجاله ثقات رجال الصحيح.

[2] مسند الشاميين، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، 139/2.

الجديدة، وأثار من دفائنها وأشعل مواهبها، ثم وضع كل واحد في محله فكأنما خلق له، وكأنما كان المكان شاغرا لم يزل ينتظره ويتطلع إليه، وكأنما كان جمادا فتحول جسما ناميا وإنسانا متصرفا. وكأنما كان ميتا لا يتحرك فعاد حيا يملي على العالم إرادته، وكأنما كان أعمى لا يبصر الطريق فأصبح قائدا بصيرا يقود الأمم [1]؛﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[سورة الأنعام:122].

بهذا تربى الصحابة ﵃ في حضن الصحبة النبوية في دار الأرقم بن أبي الأرقم بمكة، وفي مسجد المدينة بعد الهجرة، يسقيهم زُلال محبة الله تعالى، ويتشربون منه محبته ومحبة بعضهم بعضا، فبالمحبة يبرأ العليل ويشفى الغليل ويبدأ التغيير.

هذا، والنصوص وحدها لا تصنع شيئا، وإن المصحف وحده لا يعمل حتى يكون رجلا، وإن المبادئ وحدها لا تعيش إلا أن تكون سلوكا.

ومن ثم **جعل سيدنا محمد ﷺ هدفه الأول أن يصنع رجالا لا أن يلقي مواعظ، وأن يصوغ ضمائر لا أن يدبج خطبا، وأن يبني أمة لا أن يقيم فلسفة**. أما الفكرة ذاتها فقد تكفل بها القرآن الكريم، وكان عمل محمد ﷺ أن يحول الفكرة المجردة إلى رجال تلمسهم الأيدي وتراهم العيون.

فلما انطلق هؤلاء الرجال في مشارق الأرض ومغاربها، رأى الناس فيهم خلقا جديدا لا عهد للبشرية به .

ولقد انتصر سيدنا محمد بن عبد الله ﷺ يوم صاغ من فكرة الإسلام شخوصا، وحوَّل إيمانهم بالإسلام عملا، وطبع من المصحف عشرات من النسخ ثم مئات وألوفًا. ولكنه لم يطبعها بالمداد على صحائف الورق، إنما طبعها بالنور على صحائف القلوب[2].

إن الصحابة ﵃ لم ينشأوا تنشئة عفوية على بذل النفس والنفيس في سبيل الله، إنما تشربوا من معين الصحبة النبوية، وارتووا من نبعها، فكانوا رجالا تهابهم ملوك الدنيا وقياصرتها.

لقد كان الصحابة ﵃ أسعد الناس حظا بتربية النبي ﷺ وأقربهم منه في جميع الأحوال، ولهذا كانوا النواة الصلبة والأساس المتين الذي بني عليه صرح الإسلام وكيانه..

إن الصحابة ﵃ ما كانوا رحماء بينهم متحابين متصافين متآخين إلا بفيض محبتهم للنبي الأعظم ﷺ وصحبتهم له، لقد أحبوه ﷺ محبة شديدة، وتشربوا من معينه الصافي، فأفاض الله عليهم من بركة محبته ما صيرهم إلى أن يفتدوه بالمهج، فكانت أخلاقهم قرآنية، وتربيتهم قرآنية، ومعاملتهم للناس قرآنية، ومعاشرتهم لأهاليهم قرآنية، وتربيتهم لأولادهم قرآنية، ومواقفهم قرآنية، فرضي الله عنهم جميعا، فما بلغوا ما بلغوا إليه إلا بالمحبة والصحبة وبها سموا صحابة.

فبمحبة سيدنا رسول الله ﷺ وصحبته بدأ بناء الجماعة المسلمة القوية، محبة خالطت القلوب بشاشتها وحولت غلظة الأعراب رحمة ورقة.

---

[1] ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، أبو الحسن علي الندوي، ص102.

[2] دراسات إسلامية، سيد قطب، ص27.

لا جرم أن المؤمنين الذين صحبوا الأنبياء واقتربوا من حياتهم أتيح لهم ما لم يتح لغيرهم من منابع الصفاء، ووسائل الارتقاء.

إن مشاعرك ترقى عندما تسمع النغم العذب، وعواطفك تسمو عندما تقرأ البطولة الرائعة، بل إن الذين يحضرون تمثيل بعض الروايات المثيرة يصبغهم جو القصة المفتعلة، فيضحكون، ويبكون، ويهدؤون ويضجون.. فما ظنك بقوم يتبعون رجلا تكلمه السماء، ويتفجر من جوانبه الكمال، ويسكب على من حوله آيات الطهر؟ فإذا ثقلت نفوسهم عن خير دفع بها إلى الأمام، وإذا علقت بمسالكهم شهوة نقاها فرد عليها سناءها. إن للعظماء إشعاعا يغمر البيئة التي يظهرون فيها، وكما يقترب المصباح الخامد من المصباح المشتعل فيضيء منه تقترب النفوس المعتادة من الفرد الممتاز، فتنطوي في مجاله، وتمشي في آثاره!!

وقد التف حول سيدنا محمد ﷺ فريق من الربانيين ا لأتقياء، كانوا له تلاميذ مخلصين، فزكت بمحبته وصحبته- نفوسهم، وشفت طباعهم، حتى أشرق عليها من أنوار الإلهام ما جعلها تنطق بالحكمة وفصل الخطاب.

ولا تحسبن العقل الجبار –مهما أوتي من نفاذ- يستطيع إدراك الكمال بقوته الخاصة؛ فإذا لم تسدده عناية عليا وصحبة صالحة فإنه سيجوب كل أفق دون أن يبصر غاية أو يهتدي طريقا، كالطيار الذي يضل في الجو عندما يتكاثر أمام عينيه الضباب، إنه يحكم القيادة، ويضبط الآلات، ويرسل أنوار مصابيحه في أحشاء الغيوم المتراكمة. فإذا لم يتلق إرشادا يحدد له مكانه ويعرفه كيف يهبط.. فإنه سيظل يحلق عبثا.. ثم تهوي به الريح في مكان سحيق[1].

وكان الصحابة ﷺ من أجل حبهم العميق لحبيبنا رسول الله ﷺ وتعلقهم بجنابه العظيم، يترسون على رسول الله ﷺ في الحرب بأجسادهم، تقع السهام في نحورهم دونه ﷺ.

لقد كانت علاقتهم بمولانا رسول الله ﷺ علاقة ملازمة ومصاحبة وحب. طابعها التأسي والاقتداء به في القول والعمل، ومتابعة في السراء والضراء، والمنشط والمكره واليسر والعسر.

هذا عن المحبة، أما العمل الجماعي فقد كان الصحابة ﷺ يجتمعون خفية في دار الأرقم بن أبي الأرقم ﷺ، وكان يجتمع فيها ما يقارب أربعين شخصا، وكلما دخل رجل في الإسلام إلا وُجّه إلى هذا البيت الطاهر ليتلقى التربية السلوكية وسط جماعة الصحابة ومن معينها النبوي بصحبة مباشرة لسيدنا رسول الله ﷺ، وفي ذلك المحضن التربوي التقى الفاروق عمرﷺ عند إسلامه بجماعة المؤمنين الأولين، ليتشرب من الصحبة النبوية، ويرتشف من ضرَبها.

وفي هذا الصدد يقول الدكتور محمد أمحزون: "ولا يتم معنى الجماعة إلا بالمفهوم الذي طبقه الرسول ﷺ مع أصحابه، حيث ألزمه الله عز وجل في مكة بالمؤمنين وألزمهم به، وجعل ولاءه وولاءهم لله، وخصَّهم وحدهم دون

---

[1] فقه السيرة، محمد الغزالي، ص200.

غيرهم بمحبته ورضاه، وأخذ يغرس في نفوسهم طاعة الله ورسوله، والاجتماع على ذلك، ومحبة المؤمنين ونصرتهم، وبغض الكفر والشرك وأهله"[1].

وهكذا ربى النبي ﷺ أصحابه ﷺ على العمل الجماعي وعلى الروح الجماعية، وكان هذا مبدأ من مبادئ التربية النبوية للصحابة؛ أثمرت انسجاما وارتباطا وثيقا قيادة وقاعدة، وأفرادا وجماعات، كما وصف ذلك حديث النُّعْمَان بن بَشِيرٍ ﷺ عن رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: «تَرَى الْمُؤْمِنِينَ فِي تَرَاحُمِهِمْ، وَتَوَادِّهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ؛ كَمَثَلِ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى عُضْو تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ جَسَدِهِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى» [2].

3- أساليب التربية النبوية:

إن أول مدرسة في تاريخ الإسلام هي تلك المدرسة التي كانت في دار الأرقم بن أبي الأرقم في مكة؛ حيث ربى فيها مولانا رسول الله ﷺ أصحابه تربية لم تتوفر في تاريخ البشرية، بالرغم من أنه ﷺ قد ترك بعده المصدرين الأساسين التربية، وهما القرآن الكريم وسنته -ومنها سيرته العطرة-.

فمولانا رسول الله ﷺ كان المعلم الأول الذي أرسله الله إلى البشرية ليعلمها الكتاب والحكمة ويزكيها، وكان عليه الصلاة والسلام المطبق الأول لتعاليم السماء والمنهج الإلهي سائرا على الأرض، وكان القدوة الحسنة لأصحابه؛ يعلمهم بالموعظة الحسنة والتجربة الفعلية والتوجيه النافع وقت الشدائد والمحن.

وهاجر الرسول العظيم ﷺ إلى المدينة؛ فكان مسجده ﷺ جامعة المسلمين الكبرى ومحضن التربية ومركز الدعوة إلى الله؛ فيها يتعبد الناس، وفيها يبلغ النبي ﷺ عن ربه، وفيها ينزل التشريع منظما للمجتمع الجديد.. وكان القرآن الكريم هو منهاج تلك التربية وهدفها ووسيلتها وغايتها، وكان نتائج ذلك المنهج ذلك الجيل القرآني جيل الصحابة المميز في تاريخ الإسلام كله والبشرية جمعاء؛ ذلك الجيل الذي رباه رسول الله ﷺ على كتاب الله لتخلص نفوسهم له وحده، ويستقيم عودهم على منهجه وحده؛ جيل خالص القلب والعقل والتصور والشعور والتكوين المجرد من كل المؤثرات غير منهاج الله الممثل في القرآن.

أما وسيلته إلى ذلك فقد كان القرآن وحده؛ باعتباره النبع الذي يسقون منه ويتكيفون به ويتخرجون عليه.

وكان لسيدنا رسول الله ﷺ في اتخاذ ذلك المصدر وحده منهج مقصود وتصميم مرسوم؛ كان نتاجه ذلك الجيل القرآني الخالد.

والذي رباه الرسول ﷺ تربية دقيقة عميقة، ولم يزل القرآن يسمو بنفوسهم ويذكي جمرة قلوبهم، ولم تزل مجالس رسول الله ﷺ تزيدهم رسوخا في الدين، وعزوفا عن الشهوات، وتفانيا في سبيل مرضاة الله، وحنينا إلى الجنة، وحرصا على العلم، وفقها في الدين، ومحاسبة للنفس؛ يطيعون رسول الله ﷺ في المنشط والمكره، وينفرون في سبيل الله خفافا وثقالا؛ قد خرجوا مع قائدهم الأعظم ﷺ للقتال سبعا وعشرين مرة في عشر سنين، وخرجوا بأمره لقتال العدو أكثر من مائة مرة؛ فهان عليهم التخلي عن الدنيا، وهانت عليهم رزيئة أولادهم ونسائهم في

---

[1] منهج النبي ﷺ في الدعوة، ص154.

[2] صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، ح6011.

نفوسهم، ونزلت الآيات بكثير مما لم يألفوه ولم يتعوّدوه، وبكل ما يشق على النفس إتيانه في المال والنفس والولد والعشيرة؛ فتنشطوا وخفوا لامتثال أمرها.

وهذا الجيل الذي رباه رسول الله ﷺ، حتى إذا تيقن من ثمرة تربيته ونجاح غرسه لحق ﷺ بالرفيق الأعلى وقد أدى الأمانة، ونصح الأمة، وكشف الظلمة، وأضاء الأرض بنور الله وهديه[1].

ولعل أهم هذه الأساليب أو أبرزها:

أ)- التربية بالقدوة الحسنة:

تعد القدوة الحسنة أفضل أساليب التربية فالمعلم القدوة يحقق بأسلوبه التربوي وسلوكه كل الأسس والأساليب والأهداف التي يرجى أن يقوم عليها المنهاج التربوي، لذلك بعث الله النبي محمدا ﷺ؛ ليكون قدوة حسنة ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[الأحزاب: 21]. فكان الرسول الكريم الرؤوف بالمؤمنين الرحيم ﷺ هاديا ومربيا بتصرفاته وسلوكه، بالإضافة إلى الذكر الحكيم والسنة الشريفة، وكان ﷺ ترجمة عملية حية لتعاليم القرآن وآدابه، كما أن سيرة الصحابة والتابعين ﷺ تعد أنموذجا لتجسيد القدوة الحسنة للمجتمع المسلم.

لقد بعث الله سيدنا محمدًا ﷺ ليكون قدوة للناس ووضح في شخصه ﷺ الصورة الكاملة للمنهاج الإسلامي.. الصورة الحية الخالدة على مدار التاريخ. ولذلك لما سئلت أم المؤمنين عائشة الصديقية –رضي الله عنها– عن خلقه ﷺ قالت: «كان خلقه القرآن»[2]

إجابة دقيقة عجيبة مختصرة شاملة.. كان خلقه القرآن! كان الترجمة الحية لروح القرآن وحقائقه وتوجيهاته.. ومن ثم كان –كالقرآن– قوة كونية عظمى. قوة من صنع الله، يتكامل فيها الناموس، وتتكامل فيها القوى، وتلتقي السماء بالأرض أروع لقاء شهده الكون. لا عجب إن كان مولده ﷺ مولد النور.

لقد عرف العلم أخيرًا حقيقة عرفتها الروح البشرية ببداهتها منذ آماد.. عرف أن المادة عبارة عن طاقة، وأن الطاقة تتحول إلى إشعاع..

ولقد أدركت الروح البشرية ببداهتها منذ آماد أن الإنسان طاقة.. وأن طاقته تتحول إلى إشعاع، تتحول إلى نور.

ولكنها لم تدرك هذه الحقيقة على تمامها وكمالها وحقيقتها، حتى رأت رسول الله ﷺ. طاقة من النور الشفيف بعثها الله لتنير للناس على الأرض السبيل: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (45) وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا (46)﴾[الأحزاب]. ﴿قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (15) يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (16)﴾[المائدة].

ولقد فاض هذا النور في القلوب وفاض في الوجود، وكشف الطريق للناس فساروا فيه مهتدين واصلين.

---

[1] التربية في عصور ما قبل الإسلام وبعده، عباس محجوب، ص111-112. معالم في الطريق، سيد قطب، ص11- 14. ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، أبو الحسن الندوي، ص 84-85.

[2] مسند أحمد بن حنبل، 148/41.

وبهر النور نفوس الناس، فتعلقت به وأحبته كما لم يحب أحد أحدًا في العالمين. لم ينل أحد من البشر ما نال محمد من الحب..[1].

ولقد كانت حكمة الله سبحانه من بعثه على هذه الصورة المتكاملة الشاملة العظيمة، كحكمته في إنزال القرآن الكريم على هذا النهج الشامل المعجز العظيم، فكان حبيبنا محمد ﷺ -في كونه آية كونية- كفئًا لهذا القرآن.. وكان خلقه القرآن!

وكان قدوة للناس في واقع الأرض ... يرونه -وهو بشر منهم- تتمثل فيه هذه الصفات كلها وهذه الطاقات، فيصدقون هذه المبادئ الحية لأنهم يرونها رأي العين ولا يقرأونها في كتاب! ويرونها في بشر، فتتحرك لها نفوسهم، وتهفو لها مشاعرهم. ويحاولون أن يقبسوا قبسات من الرسول.. كل بقدر ما يطيق أن يقبس، وكل بقدر ما يحتمل كيانه الصعود. لا ييأسون ولا ينصرفون.. ولا يدعونه حلمًا مترفًا لذيذًا يطوف بالأفهام. لأنهم يرونه واقعًا يتحرك في واقع الأرض. ويرونه سلوكًا عمليًّا لا أماني في الخيال.

لذلك كان رسول الله ﷺ أكبر قدوة للبشرية في تاريخها الطويل. وكان مربيًا وهاديًا بسلوكه الشخصي قبل أن يكون بالكلام الذي ينطق به، سواء في ذلك القرآن المنزل وحديث الرسول[2].

وهذه القدوة باقية ما بقيت السموات والأرض.

وهكذا فإن شخصية النبي ﷺ ليست آية عصر ولا جيل ولا أمة ولا مذهب ولا بيئة. إنها آية كونية.. للناس كافة وللأجيال كافة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: 28].

فهو مرب عظيم للعالمين كلهم. وللناس كافة. في جميع الأزمان من لدن مبعثه. وفي جميع الأجيال. وفي كل الأرض. آية باقية لا تذهب ولا تنقص ولا تزول.

وإنه لحي اليوم كما كان حيًّا في شبه الجزيرة قبل أزيد من ألف وأربعمائة عام. لم ينقص شيء ولم يتغير شيء. كما لا تتغير الشمس ولا تتغير سنن الكون ولا تفنى الطاقات.

وإن سيرته ﷺ العطرة حين تقرأ لتلمس النفس وتهزها من قواعدها كما لا يهزها شيء. وتتغلغل فيها إلى الأعماق.

وطبيعي أن الذين صحبوه ﷺ وأخذوا الحياة مباشرة عن جنابه الشريف، قد أخذوا الشحنة كاملة في أرواحهم وقلوبهم وأفكارهم ومشاعرهم وأجسادهم، فانطلقوا يصنعون أعجب أحداث التاريخ، كما تنطلق الطاقة الذرية المركزة تحدث الأعاجيب.

ولكن القوة الحيوية العجيبة التي كان يشتمل عليها سيد الخلق ﷺ، من الضخامة والعظمة وقوة الإشعاع والإيحاء بحيث يملك استحياءها في قلبه كل شخص يلقي إليها نفسه ويفتح لها مشاعره، فتنتفض حية شاخصة كأنه يلمسها في العيان.

وليس ذلك بدعًا في واقع النفوس وواقع الحياة.

---

(1) منهج التربية الإسلامية، قطب، 1/180-181.

(2) المرجع نفسه، 1/183.

إن الأمم تعيش أجيالًا على سير أبطالها المحليين الصغار، الذين يلبون حاجة جيل معين في بيئة معينة في بقعة من الأرض محدودة. وكلما ارتفع "البطل" في مقياس الإنسانية كانت حياته أشمل وأطول، وأخلد على مر الأزمان ... فكيف بداعي السماء للأرض؟ كيف بالآية الكونية التي تشمل كيان الحياة؟

لقد بعثه الله للناس كافة وللعالمين. وهو أعلم حيث يجعل رسالته. وأعلم بمن خلق. وهو اللطيف الخبير. وقد جعله القدوة الدائمة للبشرية، يقبسون من نوره، ويتربون على هديه ومنهاجه، ويرون في شخصه الكريم الترجمة الحية للقرآن الكريم، والتجلي العملي لتعاليمه وأخلاقه وآدابه، فيؤمنون بهذا الدين على واقع تراه أبصارهم محققًا في واقع الحياة. وكان هذا تدبيرًا لله سبحانه، يكافئ تدبيره في تنزيل القرآن.

وإذ يجعل الإسلام قدوته الدائمة هي شخصية رسوله، فهو يجعلها قدوة متجددة على مر الأجيال. متجددة في واقع الناس.

إنه لا يعرض عليهم هذه القدوة للإعجاب السالب والتأمل التجريدي في سبحات الخيال.

إنه يعرضها عليهم ليحققوها في ذوات أنفسهم، كل بقدر ما يستطيع أن يقبس، وكل بقدر ما يصبر على الصعود. ومن ثم تظل حيويتها دافقة شاخصة، ولا تتحول إلى خيال مجرد تهيم في حبه الأرواح دون تأثر واقعي ولا اقتداء.

وكلهم من رسول الله ملتمس ... غرفا من البحر أو رشفا من الديم

والإسلام يرى أن القدوة أعظم وسائل التربية، فيقيم تربيته الدائمة على هذا الأساس. لا بد للطفل من قدوة في أسرته ووالديه لكي يتشرب منذ طفولته المبادئ الإسلامية وينهج على نهجها الرفيع. ولا بد للناس من قدوة في مجتمعهم تطبعهم بطابع الإسلام ومبادئه وأخلاقه وقيمه لكي يحملوا الأمانة لمن يربونهم من الأجيال، ولا بد للمجتمع من قدوة من قائدهم أو زعيمهم أو حاكمهم، تتحقق في شخصه المبادئ، وينسج على منواله المحكومون.

والقدوة للجميع هي شخصية رسول الله ﷺ التي تتمثل فيها كل مبادئ الإسلام وقيمه وتعاليمه وأخلاقه.

ومن ثم يقيم الإسلام منهاجه التربوي على أساس أنه هو الذي يسير دفة المجتمع ودفة الحياة[1].

ب)- التربية بالأحداث:

الحياة الدنيا كد وكدح ونصب ... وتفاعل دائم مع الأحداث. وما دام الناس أحياء فهم عرضة على الدوام للأحداث.. تقع بسبب تصرفاتهم الخاصة، أو لأسباب خارجة عن تقديرهم وخارجة عن إرادتهم. والمربي البارع لا يترك الأحداث تذهب سدى بغير عبرة وبغير توجيه. وإنما يستغلها لتربية النفوس وصقلها وتهذيبها، فلا يكون أثرها موقوتًا لا يلبث أن يضيع.

---

[1] انظر: منهج التربية الإسلامية، قطب، 1/185-186. أصول التربية الإسلامية، النحلاوي، ص207.

ومزية الأحداث على غيرها من وسائل التربية أنها تحدث في النفس حالة خاصة، هي أقرب للانصهار. إن الحادثة تثير النفس بكاملها، وترسل فيها قدرًا من حرارة التفاعل والانفعال يكفي لصهرها أحيانًا، أو الوصول بها إلى قرب الانصهار. وتلك حالة لا تحدث كل يوم في النفس. وليس من اليسير الوصول إليها والنفس في راحتها وأمنها وطمأنينتها، مسترخية، أو منطلقة في تأمل رخي.

وصحيح أن بعض حالات الوجد والانفعال الروحي في العبادة لها من الحرارة ما يحدث هذا الانصهار في النفس. ولكنها حالات نادرة لا يقدر عليها إلا الأقلون. أما الحادثة –بقوتها المفروضة على النفس من الخارج– فهي تحدث هذا الانصهار بلا إرادة ولا وعي، ولا رغبة ذاتية في الوصول إلى هذه الدرجة العليا من الإحساس. ومن ثم فهي أقرب تأثيرًا في جموع الناس الذين لا يصلون بذاتهم إلى درجة الانصهار[1].

ويبدو لأول وهلة فارق رئيس بين التربية بالأحداث في مكة، والتربية بالأحداث في المدينة. في العهد المكي كان التوجيه إلى الصبر على الأذى، واحتمال المكروه. ومغالبة النفس على هذا الاحتمال. وفي العهد المدني كان التوجيه إلى رد العدوان، ومجابهة المعتدين بالقوة، ورفض الخضوع والمذلة وإباء الضيم.

وجهان متقابلان. ولكني أرى أنهما يهدفان إلى هدف واحد!

التجرد الخالص لله. والتوازن الذي يحدثه هذا التجرد في داخل النفس.

ولكي تحدث التوازن فإنك "تضغط" مرة من ناحية اليمين ومرة من ناحية الشمال حتى يستوي لك التوازن المطلوب!

كان في العرب عنجهية بالغة واعتزاز عنيف بالذات. في الحق أو الباطل سيان. لم يكن الاعتزاز "لمعنى" أو "لقيمة" من القيم العليا. وإنما كان للذات. لا يحتمل أحدهم أن يصيبه أذى –ولو بالحق– فينتضي سيفه ويخرج للقتال. لا يبالي أصيب أم أصاب. ولا يبالي أين وجه الحق: معه أم عليه. لذلك كانت الثارات لا تنقطع في أنحاء الجزيرة. والمظالم كذلك لا تنقطع. والقبائل لا تعرف السلام ولا تقوم بينها العلاقات بالحق.. وفي الوقت ذاته لا يرتفع العرب إلى معنى من المعاني الكبيرة، التي تقوم عليها الإنسانية الرفيعة الجديرة بمعنى "الإنسان". وحتى "فضائلهم" التي يمارسونها من كرم وقرى للضيف، ووفاء بالعهد –أحيانًا– وإباء للضيم، فللمفاخرة التي "يجري بذكرها الركبان" ودفعًا للعار الذي يعيرهم به الخصوم، وليس إيمانًا حقيقيًّا بهذه القيم يمارسونه في جميع الأحوال!...

لذلك كانت تربية القرآن لهؤلاء العرب بالأحداث في العهد المكي هي "تجريدهم" من ذواتهم. تجريدهم من الاعتزاز بكل ما يعتزون به من أهواء ذاتية وقيم أرضية. ليعتزوا "بالحق" وحده. الحق مجردًا من أشخاصهم. الحق متلبسًا بذواتهم ولكنه متميز فيها تميزًا واضحًا. بحيث تتبع ذواتهم الحق، ولا تتبع أهواءهم أو مشاعرهم الشخصية. وذلك بأن يتجردوا لله. يتجردوا له تجردًا خالصًا. ينتزعون به أنفسهم من كل ما يجيش فيها من مشاعر، وما ترتبط به من وشائج، وما تعتز به من قيم وأشياء.

---

[1] منهج التربية الإسلامية، 1/207-208.

ولذلك كان الامتحان الأكبر لهم في العهد المكي هو تحمل الأذى في سبيل الله، في سبيل الدعوة الناشئة المضطهدة المطاردة.. دون رد على العدوان ودون أخذ بالثأر من المعتدين.

لقد كان في وسع المسلمين الأوائل أن يثيروها حربًا قَبَلِية.. أو حربًا شخصية.. كل إنسان يأخذ بثأره وينتهي الأمر.. ولو بمقتل المؤمنين جميعًا وفنائهم.. فما كانوا يبالون في جاهليتهم أن يبقى منهم أحد بعد أخذ الثأر! ولكن ذلك لم يكن ليصبح انتصارًا للدعوة، ولا انتصارًا للدين الجديد! إنه يكون استمرارًا للجاهلية! استمرارًا للاعتزاز بالقيم الشخصية والقيم الأرضية المبتوتة الصلة بالله والحق والعدل و"الإنسانية". استمرارًا في الهبوط لا أخذًا في وسائل الارتفاع.

ولكن التربية التي منعتهم من أخذ الثأر- التربية التي وجهتهم إلى الصبر وتحمل الأذى دون رد. التربية التي وجهتهم إلى ما يشبه -في ظاهره- أن يكون رضى بالهوان والظلم. هذه التربية هي التي أنشأت النفوس الجديدة المعتزة بالله، المعتزة بالقيم التي ينشئها الله؛ والتي أنشأت أعز نفوس عرفتها البشرية وأكرم نفوس.. نفوس مستعلية بالإيمان: مستعلية على ذواتها، وعلى شهواتها، وعلى أهوائها، وعلى كل قيمة مادية أو أرضية لا تسير في طريق الله.

في تلك الفترة كانت التربية تقول في سورة المزمل: ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ [المزمل: 10]. وكانت تقول في نفس السورة: ﴿ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (2) نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا (3) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا (4) إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا (5)﴾.

فما علم المربي الرحيم أن هذه النفوس المؤمنة الصابرة قد تجردت له، واهتدت بهديه، وتربت على طاعته، ولم يعد لها وجود إلا الوجود الذي يريده لها الله، مطمئنة في ذات الوقت أنه الوجود الأرفع والأسمى، الذي يحقق أرفع ما في كيان الإنسان.. عندئذ أذن للمؤمنين في الهجرة، ثم أذن لهم بإنشاء دولة لهم في المدينة تقوم على أساس تقوى الله وتستمد من شريعة الله. وتدافع عن كيانها بكل القوة المتاحة لهم حينذاك.

لم يكن الأمر كما يبدو من ظاهره أمر ضعف المسلمين في مكة وقوتهم في المدينة ... فقد كان المسلمون – على ضعفهم في مكة– يملكون أن يتصرفوا تصرف العرب في الجاهلية. كما أن المربي –في المدينة– كان يمكن أن يكلهم إلى قوتهم، ويتركهم يتصرفون بوحي هذه القوة دون توجيه!

ولكن الذي حدث لم يكن كذلك! لقد كانت التربية بالأحداث في عهد القوة في المدينة قوية صارمة كما كانت في مكة؛ تهدف إلى الهدف ذاته: تخليص النفوس من أدرانها وتعلقاتها، وتجريدها خالصة لله: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ﴾ [التوبة: 25].

لقد كان الدرس هنا قاسيًا عنيفًا... يوم اعتز المسلمون بكثرتهم وأعجبتهم قوتهم فقالوا: لن نغلب اليوم من قلة! كان الدرس –كما كان في مكة– هو ردهم إلى الله، ليعتزوا به وحده، ويستمدوا منه القوة وحده، ولا ينظروا لأية قوة أرضية –معهم أو عليهم– على أنها العامل الحاسم في المعركة، أو أنها هي التي تقرر شيئًا على الإطلاق من مصائر الأمور! لقد كانت القوة الأرضية في مكة ضدهم. فرباهم هناك على أنها لا تعني شيئًا في حقيقة الأمر. وأنها ليست هي التي تقرر مصير الدعوة. وإنما الذي يقررها هو الله. وهم مدعوون أن يلجأوا إلى الله وحده ويعتزوا

به وبقوته. ثم كانت القوة الأرضية في المدينة معهم. فرباهم كذلك على أنها لا تعني شيئًا في حقيقة الأمر. وأنها ليست هي التي تقرر مصير الدعوة. وإنما الذي يقررها هو الله. ودعاهم –كما دعاهم هناك– أن يلجأوا إلى الله ويعتزوا به وبقوته: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (26) ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ(27)﴾ [التوبة].

وكذلك في سبيل هذا التجرد ذاته كانت التربية بالأحداث في سورة آل عمران، للذين فتنتهم أسلاب المعركة في أحد فنسوا هدفها الأصيل: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 152].

وكذلك في سورة الأنفال إذا يتحدث عن وقعة بدر: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ (7) لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ (8)﴾[الأنفال].

وهكذا كانت التربية بالأحداث في مكة وفي المدينة، ذات قصد واحد في الواقع، وإن تعددت الصور والتوجيهات: إنها كلها دعوة للتجرد من القيم الأرضية كلها، والوشائج الذاتية كلها، ومن كل حرص على مصلحة أو مغنم شخصي... ليكون كل شيء في سبيل الله: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: 24].

وحين يحدث ذلك في داخل النفس تكون النفس قد توطدت وتثبتت، وركزت على الركيزة التي لا تهتز ولا تختل ولا تضعف ولا تميد.. وتكون قد توازنت فلا يفسدها الضعف ولا تفسدها القوة. لا تنحسر حيث ينبغي التقدم، ولا تندفع حيث ينبغي الانتظار. وتكون قد تربت على طاعة الله، وشفت وراقت حتى لهي نور متألق يشع في الآفاق؛ وعندئذ يصدق عليها وصف الله لها في كتابه الكريم: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110].

وقد لا نملك –ونحن نتأسى بالمنهاج النبوي في التربية– أن نعيد شريط الأحداث كما حدث أول مرة، لنتتبع توجيهات القرآن في التربية بالأحداث واحدًا إثر واحد بحسب ترتيب النزول!

ليس هذا بطبيعة الحال هو المقصود. إنما المقصود هو حكمة التربية بالأحداث. المقصود هو الطرق والحديد ساخن. حتى لا تفلت الحادثة بلا عبرة مستفادة، ولا أثر ينطبع في النفس ويبقى.

والقصد هو ربط القلوب دائمًا بالله، في كل حادثة وفي كل شعور. والمجال دائمًا مفتوح أمام كل مرب، له عين مفتوحة وقلب واعٍ وإدراك بصير. إنه يستطيع أن يدرك اللحظة المناسبة للتوجيه، اللحظة التي تبلغ فيها حرارة الانفعال درجة الانصهار. وعندئذ يعقد العقدة الوثيقة التي لا تنحل، ويطبع الطابع العميق الذي لا يزول[1].

---

[1] منهج التربية الإسلامية، قطب، 208/1-216، بتصرف واختصار.

ومن الأمثلة التطبيقية للتربية بالأحداث:

أنه منذ أشرقت شمس رسالة الإسلام قرر المشركون "ألا يألوا جهدا في محاربة الإسلام وإيذاء الداخلين فيه والتعرض لهم بألوان النكال والإيلام. ومنذ جهر الرسول ﷺ بالدعوة إلى الله، وعالن قومه بضلال ورثوه عن آبائهم انفجرت مكة بمشاعر الغضب وظلت عشرة أعوام تعد المسلمين عصاة ثائرين، فزلزلت الأرض من تحت أقدامهم، واستباحت في الحرم الآمن دماءهم وأموالهم وأعراضهم، وجعلت مقامهم تحملا للضيم وتوقعا للويل..

وصاحبت هذه السخائم المشتعلة حرب من السخرية والتحقير قصد بها تخذيل المسلمين وتوهين قواهم المعنوية، فرمي النبي ﷺ وصحابته بتهم هازلة وشتائم سفيهة. وتألفت جماعة للاستهزاء بالإسلام ورجاله. على نحو ما تفعل الصحافة المعارضة عندما تنشر عن الخصوم نكتا لاذعة وصورا مضحكة للحط من مكانتهم لدى الجماهير.

وبهذين اللونين من العداوة وقع المسلمون بين شقي الرحى (...) وانقلبت هذه الحرب إلى تنكيل وسفك دم بالنسبة للمستضعفين من المؤمنين؛ فمن ليست له عصبة تدفع عنه لا يعصمه من الهوان والقتل شيء، بل يحبس على الآلام حتى يكفر أو يموت أو يسقط إعياء" [1].

وكان ممن عذب كذلك آل ياسر رضي الله عنه، عن أم هانيء: "أن عمار بن ياسر، وأباه ياسراً، وأخاه عبد الله بن ياسر، وسمية أم عمار كانوا يعذبون في الله، فمر بهم النبي ﷺ، فقال: «صبراً آل ياسر، فإن موعدكم الجنة»، فمات ياسر في العذاب، وأغلظت سمية لأبي جهل، فطعنها في قبلها، فماتت. ورمي عبد الله، فسقط"[2].

وكان "أبو جهل الفاسق الذي يغري بهم في رجال من قريش إذا سمع بالرجل قد أسلم له شرف ومنعة أنبه وأخزاه وقال تركت دين أبيك وهو خير منك، لنسفهن حلمك، ولنُفيلن رأيك، ولنضعن شرفك؛ وإن كان تاجرا قال والله لنُكسدن تجارتك ولنُهلكن مالك ؛ وإن كان ضعيفا ضربه وأغرى به "[3].

أما خباب بن الأرت رضي الله عنه، "فجعلوا يلصقون ظهره بالأرض على الرضف[4] حتى ذهب ماء متنه"[5].

ومر صهيب بن سنان رضي الله عنه وأصحابه على مجلس من قريش، فقالوا: انظروا إلى الأرذال؛ أهؤلاء الذين من الله عليهم من بيننا ؟ فنزلت الآية[6][7].

أضف إلى كل هذا التربية بالأحداث في ساحة المعارك في الغزوات والسرايا والبعوث النبوية وقد بلغت غزواته ﷺ سبعا وعشرين غزوة، أما سراياه وبعوثه فقد بلغت ثمانية وثلاثين، وقيل أربت على الخمسين، وقيل قاربت المائة.

---

[1] خاتم النبيين ﷺ، 1/259-260.

[2] أنساب الأشراف، للبلاذُري، 1/160.

[3] سيرة ابن هشام، 1/320. أنساب الأشراف، 1/198.

[4] الرَّضْفُ: الحِجارَةُ المحْمَاةُ يوغَرُ بِها اللَّبَنُ، كالمرْضافَةِ. ورَضَفَهُ يَرْضِفُهُ كَواهُ بِها. القاموس المحيط، ص830.

[5] أنساب الأشراف، 1/176.

[6] وهي قوله تعالى:﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾ (الأنعام:53).

[7] أنساب الأشراف، 1/181.

والأمثلة التطبيقية في السيرة النبوية للتربية بالأحداث كثيرة جدا، اكتفينا بما أوردناه؛ إذ يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق.

ت)- التربية بأعمال القلوب:

لما كان عمل القلب يحظى بأهمية كبيرة، كان لابد أن يكون حظ الحديث عنه من القرآن الكريم -الذي أنزله الله رب العالمين لإصلاح البشرية وتزكيتها- هو الحظ الأوفر نصيبا؛ فجاء في القرآن المكي آيات كثيرة تبين أعمال القلب كالإنابة والخشية والرجاء والصبر والمحبة والصدق والتصديق والإخلاص والإيثار واليقين وذكر الله والحضور معه وغيرها، كما تبين أهميتها في الإيمان أصلا ووجوبا وكمالا.

وكان فخر الكائنات سيدنا محمد ﷺ الصورة العملية الحية والمثل الأعلى الذي حقق الكمال في تطبيق هذه الأعمال القلبية. ومن ثم بث هذه الأعمال في قلوب أصحابه، وحثهم وحضهم عليها، وبيَّن لهم فضائلها وثمارها.

وفي السيرة العطرة نماذج عملية للتربية النبوية للصحابة بأعمال القلوب:

فعن الصبر جاء عن خباب بن الأرت ﷺ يَقُولُ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ مُتَوَسِّدٌ بُرْدَةً، وَهُوَ فِي ظِلِّ الكَعْبَةِ وَقَدْ لَقِينَا مِنَ المُشْرِكِينَ شِدَّةً، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلاَ تَدْعُو اللَّهَ؟ فَقَعَدَ وَهُوَ مُحْمَرٌّ وَجْهُهُ، فَقَالَ: «لَقَدْ كَانَ مَنْ قَبْلَكُمْ لَيُمْشَطُ بِمِشَاطِ الحَدِيدِ، مَا دُونَ عِظَامِهِ مِنْ لَحْمٍ أَوْ عَصَبٍ، مَا يَصْرِفُهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ، وَيُوضَعُ المِنْشَارُ عَلَى مَفْرِقِ رَأْسِهِ، فَيُشَقُّ بِاثْنَيْنِ مَا يَصْرِفُهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ، وَلَيُتِمَّنَّ اللَّهُ هَذَا الأَمْرَ حَتَّى يَسِيرَ الرَّاكِبُ مِنْ صَنْعَاءَ إِلَى حَضْرَمَوْتَ، مَا يَخَافُ إِلَّا اللَّهَ»، زَادَ بَيَانٌ: «وَالذِّئْبَ عَلَى غَنَمِهِ»[1].

واستجاب الصحابة ﷺ لتوجيهات المربي العظيم فصبروا واحتسبوا وتحملوا الأذى، وما صبر آل ياسر ﷺ وتحملهم عنا ببعيد؛ فقد ابتلوا فصبروا، وبرهنوا على صدق إيمانهم ومحبتهم لنبيهم، وبذلوا أرواحهم في سبيل الله، وفي سيرة باقي الصحابة ﷺ الذين عذبوا وقتلوا فما صدهم ذلك عن دين الله، ما بدلوا وما يتبدل الصادقون، ولا نقضوا عهدهم، وإنما صبروا ثبتوا وذكروا الله فكانوا هم المفلحين والفائزين.

كما تجلت تربية النبي ﷺ على الصدق في المهاجرين إلى الحبشة والمهاجرين من بعدهم إلى المدينة، فقد ترك الجميع دياره وأمواله وأهله، وخرج بدينه مهاجرا إلى الله، صادقا في دعواه.. كما صدق الأنصار في مبايعتهم لرسول الله ﷺ وإيمانهم به، ومحبتهم له، فجاهدوا معه، وذادوا عنه، وقدموا نحورهم فداء له.

ولا ننسى سيدنا أبا بكر الصديق ﷺ الذي لُقِّب بالصِّدِّيق لصدقه وتصديقه لمن جاء بالصدق ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ[2] أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾[3].

---

[1] صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، بَابُ مَا لَقِيَ النَّبِيُّ ﷺ وَأَصْحَابُهُ مِنَ المُشْرِكِينَ بِمَكَّةَ، ح3639.

[2] أي: بالصدق لأنه قد يجيء الإنسان بالصدق، ولكن قد لا يصدق به، بسبب استكباره ، أو احتقاره لمن قاله وأتى به، فلا بد في المدح من الصدق والتصديق، فصدقه يدل على علمه وعدله، وتصديقه يدل على تواضعه وعدم استكباره. تفسير السعدي، 724/1.

وَعَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ: "الَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ مُحَمَّد، وَصَدَّقَ بِهِ أَبُو بَكْر. فتح الباري، 437/8.

[3] سورة الزمر:33.

أما تربية ذلك الجيل على المحبة فقد تجلت في شدة تعلقهم بحبيبنا رسول الله ﷺ؛ وخير مثال على ذلك قصة معاذ ومعوذ[1]: فعن عبد الرحمن بن عوف ﷺ قال : «بينا أنا واقف في الصف يوم بدر، فنظرت عن يميني وعن شمالي، فإذا أنا بغلامين من الأنصار – حديثة أسنانهما، تمنيت أن أكون بين أضلع منهما – فغمزني أحدهما فقال: يا عم هل تعرف أبا جهل؟ قلت: نعم، ما حاجتك إليه يا ابن أخي؟ قال: أخبرت أنه يسب رسول الله ﷺ، والذي نفسي بيده، لئن رأيته لا يفارق سوادي سواده حتى يموت الأعجل منا، فتعجبت لذلك، فغمزني الآخر، فقال لي مثلها، فلم أنشب أن نظرت إلى أبي جهل يجول في الناس، قلت: ألا إن هذا صاحبكما الذي سألتماني، فابتدراه بسيفيهما، فضرباه حتى قتلاه، ثم انصرفا إلى رسول الله ﷺ، فأخبراه فقال: «أيكما قتله؟»، قال كل واحد منهما: أنا قتلته، فقال: «هل مسحتما سيفيكما؟»، قالا: لا، فنظر في السيفين، فقال: «كلاكما قتله»[2].

ومن النماذج العملية على ذلك يوم أحد، حيث أشرف النبي ﷺ ينظر إلى القوم، فيقول أبو طلحة: «يا نبي الله، بأبي أنت وأمي، لا تشرف يصيبك سهم من سهام القوم، نحري دون نحرك»[3].

أما تربيتهم على الإيثار فقد كان الأنصار أنموذجا رائعا له؛ حتى قال رب العزة في حقهم: ﴿الَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: 9).

فقد قاسم الأنصار إخوانهم من المهاجرين أموالهم وديارهم، وبالغوا درجة عالية من الكرم والإيثار لم يشهد التاريخ لها مثيلا. ومن الأمثلة على ذلك: ما حدث بين سعد بن الربيع وعبد الرحمن بن عوف –رضي الله عنهما– لما آخى رسول الله ﷺ بينهما، قال سعد الأنصاري لعبد الرحمن المهاجري: «إني أكثر الأنصار مالا، فأقسم مالي نصفين، ولي امرأتان فانظر أعجبهما إليك فسمها لي أطلقها، فإذا انقضت عدتها فتزوجها، قال: بارك الله لك في أهلك ومالك، أين سوقكم؟ فدلوه على سوق بني قينقاع، فما انقلب إلا ومعه فضل من أقط وسمن»[4].

لقد كان حرص النبي ﷺ على تربية الصحابة ﷺ على التآخي فيما بينهم شديدا؛ وكان هذا التآخي يرتكز على أساس العقيدة مما أثمر درجات عالية من الإيثار والبذل والوفاء، أعقبها التمكين لهم في الأرض، وتخليد أسمائهم في الصالحين.

---

[1] صحيح البخاري، كتاب فرض الخمس، باب من لم يخمس الأسلاب، ومن قتل قتيلا فله سلبه من غير أن يخمس، وحكم الإمام فيه، ح2972. صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، بَابُ اسْتِحْقَاقِ الْقَاتِلِ سَلَبَ الْقَتِيلِ، ح1752.

[2] هما: معاذ ابن عفراء، ومعاذ بن عمرو بن الجموح.

[3] صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب مناقب أبي طلحة ﷺ، ح3811.

[4] صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب إخاء النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار، ح3569.

هذا، وقس على ذلك باقي الأعمال القلبية التي تربى عليها الصحابة الكرام البررة ﷺ، كالاستهتار بذكر الله تعالى فرادى وجماعات، والإكثار من النوافل، وسلامة الصدر، وكف الأذى عن الخلق، والاشتغال بعيوب النفس عن عيوب الناس، والعفو والصفح... والأمثلة على ذلك كثيرة.

ث)– التربية بالأخلاق والقيم:

إن من قصود البعثة النبوية تهذيب النفوس وتزكيتها بمكارم الأخلاق وقيم الإسلام ومحاسن الخصال؛ فقد زكى النبي ﷺ الوافدين على دعوته ونقاهم من الرذائل وسوءِ الأخلاق، ونظم حياتهم على نحو يحقق الغاية من وجودهم على الوجه الأكمل. وإلى هذه الحقيقة يشير جعفر بن أبي طالب ﷺ لما سأله النجاشي عن حقيقة الدين الذي فارقوا فيه قومهم: «أيها الملك، كنا قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك، حتى بعث الله إلينا رسولا منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده، ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش، وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات، وأمرنا أن نعبد الله وحده، لا نشرك به شيئا، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام... فصدقناه وآمنا به، واتبعناه على ما جاء به من الله، فعبدنا الله وحده، فلم نشرك به شيئا، وحرمنا ما حرم علينا، وأحللنا ما أحل لنا، فعدا علينا قومنا، فعذبونا، وفتنونا عن ديننا، ليردونا إلى عبادة الأوثان من عبادة الله تعالى، وأن نستحل ما كنا نستحل من الخبائث» [1].

بل إن البيعة التي أخذها النبي ﷺ على الأنصار كان أهم بنودها الالتزام بأخلاق الإسلام: فعنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ ﷺ، قَالَ: «أَخَذَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ كَمَا أَخَذَ عَلَى النِّسَاءِ: أَنْ لَا نُشْرِكَ بِاللهِ شَيْئًا، وَلَا نَسْرِقَ، وَلَا نَزْنِيَ، وَلَا نَقْتُلَ أَوْلَادَنَا، وَلَا يَعْضَهَ بَعْضُنَا بَعْضًا [2]، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ، وَمَنْ أَتَى مِنْكُمْ حَدًّا، فَأُقِيمَ عَلَيْهِ، فَهُوَ كَفَّارَتُهُ، وَمَنْ سَتَرَهُ اللهُ عَلَيْهِ، فَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ، إِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ، وَإِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ» [3].

لقد ربى النبي ﷺ صحبه على أسس القيم الخُلُقية الحسنة وهي: العفة: ويتفرع عنها القناعة والورع والحياة وغنى النفس. ورباهم على الشجاعة: ويتفرع عنها الكرم والسماحة والرحمة والنجدة والعفو والصفح. كما رباهم على العدل الذي يتفرع عنه: الصدق والبر وحسن العشرة والدفع بالتي هي أحسن والتواضع وسلامة الصدر. ثم على الحكمة التي يتفرع عنها: العلم والأناة والتزكية والتؤدة.

ج)– التربية بالترغيب والترهيب:

---

[1] السيرة النبوية لابن هشام، 336/1.

[2] (ولا يعضه بعضنا بعضا) أي: لا يرميه بالعضيهة وهي البهتان والكذب.

[3] صحيح مسلم، كتاب الحدود، بَابُ الْحُدُودُ كَفَّارَاتٌ لِأَهْلِهَا، ح1709.

الترغيب "وعد يصحبه تحبيب وإغراء، بمصلحة أو لذة أو متعة آجلة، مؤكدة، خيرة، خالصة من الشوائب، مقابل القيام بعمل صالح، أو الامتناع عن لذة ضارة أو عمل سيئ ابتغاء مرضاة الله، وذلك رحمة من الله لعباده"[1].

أما الترهيب فهو "وعيد وتهديد بعقوبة تترتب على اقتراف إثم، أو ذنب مما نهى الله عنه أو على التهاون في أداء فريضة مما أمر الله به، أو هو تهديد من الله يقصد به تخويف عباده، وإظهار صفة من صفات الجبروت، والعظمة الإلهية، ليكونوا دائما على حذر من ارتكاب الهفوات والمعاصي"[2].

وعليه؛ فإن الترغيب والترهيب أحد الأساليب التي استخدمها النبي ﷺ لتربية الصحابة ﷺ وحثهم على فعل الخير ودفعهم إلى طريق الهداية والعمل وفق منهاج الله.

ولقد تميز الأسلوب النبوي في التربية بالترغيب والترهيب -كما يتجلى ذلك في سيرته العطرة- بثلاث ميزات، وهي: أن أسلوبه في الترغيب والترهيب اعتمد على الإقناع والبرهان، حيث بدأ بيان أركان الإيمان والعقيدة الصحيحة وغرس ذلك في قلوب الصحابة، ثم بعد ذلك رغبهم في الجنة والنعيم المقيم وما أعده الله تعالى للمؤمنين، وحذرهم من عذاب الله المهين وما توعد الله به المكذبين والمشركين. كما تميز أسلوبه ﷺ بتصوير فني رائع لنعيم الجنة ولعذاب الجحيم بأسلوب واضح يفهمه كل الناس. فيمكن للإنسان أن يعدل سلوكه على ضوء معرفته بالنتائج النافعة أو الضارة التي ترتبت على عمله وسلوكه. كما تميز أسلوبه في الترغيب والترهيب بالاهتمام بالجانب الروحي وضبطه؛ وما يصحب ذلك من خشوع وتبتل أو خوف ورجاء.

هكذا سلك سيدنا رسول ﷺ مسلكًا راقيًا في توجيه صحابته، وهذا المسلك يعتبر من أعظم المناهج في التربية؛ لأن قوامه الرأفة والرفق والموعظة الحسنة، استطاع به أن يحوّل كثيرًا من العرب إلى رجال صالحين ونساء صالحات، بصبره عليهم ورأفته بهم، فنقلهم من رعاة إبلٍ غلاظٍ يشعلون الحرب لأوهى الأسباب، إلى قادةٍ عظماء هداة مرشدين.

ومن يقرأ كتب السيرة العطرة يدرك مدى جهاده ﷺ في تربية العرب رجالًا ونساءً، وصبره عليهم، ولسوف يطَّلِعُ على أمورٍ في التربية من أمتع الأساليب وأعظمها في هذا المجال، ثم إنهم من بعده نهضوا بهذه التربية خير نهوض حين فتحوا البلاد شرقًا وغربًا، برًّا وبحرًا، فكانوا مشاعل هداية أوصلوا نور الإسلام إلى جميع البشرية[3].

هكذا أدَّبَ الله صحابة رسول الله ﷺ، وهكذا أدَّبهم رسول الله ﷺ بسنته وموعظته حتى أصبحوا مجتمعًا له عقيدة تختلف عن كل العقائد التي توارثوها عن الآباء والأجداد، مجتمعًا يستمد عقيدته من السماء، مجتمعًا ربانيًّا ينبثق فيه التعامل مباشرة من الإيمان بالله تعالى والتحاكم إلى شرعه، وصار هناك مفهوم جديد لمن تربى بهذه التربية، هذا المفهوم يطرح القبلية والعصبية والعنصرية، ويقبل على الناس جميعهم بروح المساواة والعدالة: إنه الإنسان العالمي الذي يشعرنا بالانتماء إلى الأسرة الإنسانية كلها، من واقع ما عرفه من دين الله الذي يدعو إلى

---

[1] أصول التربية الإسلامية، النحلاوي، ص230.

[2] المرجع نفسه، ص231.

[3] من قضايا التربية الدينية في المجتمع الإسلامي، كمال الدين المرسي، ص71.

التعارف والتآلف، ويأمر بالخير كله، ويحقق السعادة للناس جميعًا؛ أسودهم وأبيضهم، وأحمرهم وأصفرهم، فالكل يتساوى أمام نظرة هذا الإنسان الجديد الذي لا تميزه عنصرية، ولا يحجبه عن الناس شيء[1].

وغاية المرام في تحقيق المقام: لقد كان سيدنا رسول الله ﷺ أعظم مرب على الإطلاق، كان من نتاج تربيته جيل لم يرد في التاريخ مثله ولا عرف الزمان نظيره، حتى قيل: إن كل واحد من صحابته لهو معجزة تؤكد صدق الرسالة المحمدية، ولا ريب أن كل من تلقى منهم هذه التربية قد فاز في الدنيا والآخرة.

4- مقترحات عملية لخدمة فقه التربية السلوكية من خلال السيرة العطرة:

أجمل أهم تلك المقترحات فيما يلي:

أ)- بذل الجهود لاستنباط فقه التزكية من منهاج رسول الله ﷺ:

لقد اشتدت الحاجة اليوم ووجبت إلى المنهاج الحقيقي في التزكية نراه في سيرة سيدنا رسول الله ﷺ صحيحًا، متوفرة بين أيدينا كل وسائل استنباطه واستلهامه. شريطة أن تتضافر جهود الباحثين المتخصصين ومراكز البحث العلمي وهيئاته المتخصصة للعودة إلى مصادر السيرة النبوية العطرة المعتمدة المطبوعة والمخطوطة واستقراء نصوصها بصبر وتأن بغرض جمع ما له علاقة بفقه التربية ثم توثيقه وتحقيقه وتمحيصه.. لنحصل في النهاية على مادة كبيرة في هذا الفقه فيها الكليات وفيها الجزئيات، تنسق تنسيقا دقيقا، وترتب ترتيبا محكما، وتقسم تقسيما موضوعيا إلى أصول فقه التربية وأسسها ومبادئها وخصائصها وقصودها وأساليبها... لتستفيد منها الأمة في الحاضر والمستقبل.

ولا شك أن نتائج هذه الخطوة الأولى ستكون أكثر عمقًا وتحديدًا، وتتحقق الفائدة المرجوة منها؛ لكونها ستبرز قدرات الباحثين والمتخصصين في تتبع نصوص السيرة العطرة المتعلِّقة بالموضوع واستقرائها ثم تحليلها للخروج بالنظرية الشاملة لفقه التزكية في السيرة النبوية.

ب)- التأسي بالنبي ﷺ في التربية:

المسألة الثانية -بعد الخطوة الأولى- التي نخدم بها فقه التزكية هي التأسي بالنبي ﷺ في أساليب تربيته وأسسها ومبادئها وخصائصها...؛ إذ لا سبيل إلى السعادة والفلاح في الدنيا والآخرة إلا باتباع سيدنا رسول الله ﷺ، ولا سبيل إلى معرفة فقه التربية السلوكية إلا عن طريقه ومن خلال منهاجه الواضح، فهو الميزان الراجح والقسطاس المستقيم الذي على أقواله وأفعاله وأخلاقه توزن الأقوال والأفعال والأخلاق. فالضرورة إليه أعظم من ضرورة الجسد إلى روحه، والعين إلى نورها، والروح إلى حياتها.

فأي ضرورة وحاجة فرضت، فضرورة العبد وحاجته إلى رسول الله ﷺ فوقها بكثير. وما ظنك بمن إذا غاب عنك هديه وما جاء به طرفة عين فسد قلبك، وصار كالحوت إذا فارق الماء ووضع في المقلاة، فحال العبد عند مفارقة قلبه لما جاء به سيدنا رسول الله ﷺ كهذه الحال بل أعظم، ولكن لا يحس بهذا إلا قلب حي وما لجرح بميت إيلام.

---

[1] المرجع نفسه، ص73.

وإذا كانت سعادة العبد في الدارين معلقة بهدي النبي ﷺ فيجب على كل من نصح نفسه وأحب نجاتها وسعادتها أن يعرف من هديه وسيرته وشأنه ما يخرج به عن الجاهلين به، ويدخل به في عداد أتباعه وشيعته وحزبه، والناس في هذا بين مستقل ومستكثر ومحروم، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم[1].

إن التأسي بالتربية السلوكية النبوية من أولى الأوليات وأوجب الواجبات وأوكد المؤكدات؛ لكونها الأنموذج الكامل الذي يجب أن يحتذى به في سائر العصور، والمهيع الأمثل للرقي بهذه الأمة إلى مكان القيادة والصدارة من جديد، والدعامة الرئيسة لصناعة أجيال المستقبل.

إن سيدنا محمداً ﷺ هو رسول الله إلى خلقه، ولأنه الرجل الكامل في خلقه وصفاته وسجاياه؛ ولذا فقد أمر الله جل وعز المؤمنين بالتأسي به والاقتداء بهديه ولزوم طريقته والسير على منهاجه، قال الحق جل وعلا: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: 21]. وقال سيد ولد آدم ﷺ: «تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ إِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ، كِتَابُ اللهِ، وَأَنْتُمْ تُسْأَلُونَ عَنِّي، فَمَا أَنْتُمْ قَائِلُونَ؟»[2].

إن سيرته ﷺ هي سيرة أعظم البشر وهي المنهاج الكامل للحياة، والتشريع الكامل والأنموذج لكل الناس في كل زمان ومكان. فيها ما يسعد البشرية في الدنيا والآخرة، وفيها ما يحقق لهم أمنهم واستقرارهم.

ت)- جرد الأمثلة التطبيقية للتربية النبوية للصحابة بغرض الاقتداء:

يقول الله تبارك تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: 90].

يعتبر جيل الصحابة ﷺ الأنموذج العملي الحي للتربية النبوية؛ لذلك فإن الخطوة التالية في خدمة فقه التزكية من خلال السيرة النبوية تتجلى في جرد الأمثلة التطبيقية للتربية النبوية للرعيل الأول؛ كيف كانوا ثمرة صالحة لهذه التربية، وكيف كانوا تجليا تطبيقيا لتوجيهاته الربانية، في الإيمان والتصديق، والصدق والإخلاص، والإنابة والخشية والرجاء، والعبودية الخالصة لله تعالى، والبذل والإيثار، والمحبة والنصرة، والشجاعة والحكمة، وبذل النفس والنفيس في سبيل الله، والتآخي والتعاون...

كما ندرك من خلال هذه النماذج كيف عاش الصحابة ﷺ حياتهم في طاعة الله تعالى، وكيف أقبلوا بكليّتهم على استلهام الأنموذج النبويّ أثناء وجوده بينهم، وبعد وفاته ﷺ؛ فحقّقوا صفة الخيريّة بشهادة الله ورسوله.

هذا من أجل الاقتداء بهم والسير على خطاهم في الاستجابة لله ورسوله، والتدرج في مدارج السالكين إلى الله، الساعين إلى رضاه، المهتدين بهدي حبيبه ومصطفاه ﷺ.

ومجمل القول: إن أعظم خدمة لفقه السيرة العطرة هو العمل على ترسيخ مبادئ فقه التربية السلوكية وأسسها المستمدة من السيرة الشريفة داخل الأسرة والمجتمع، وتطبيق أساليبها في الحياة، حتى نضمن لأسرنا ومجتمعاتنا الأمن والاستقرار والاستمرار، ودخول جنة النعيم مع الأبرار.

---

[1] انظر: زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية، 68/1-69.

[2] صحيح مسلم، كتاب الحج، بَابُ حَجَّةِ النَّبِيِّ ﷺ، ح1218.

خاتمة:

تعرض البحث لدراسة موضوع فقه التربية السلوكية من خلال الهدي النبوي، وتوصل في النهاية إلى النتائج الآتية:

– إن فقه التربية السلوكية يهدف إلى بناء الإنسان الصالح الذي يعبد الله ويعمر الأرض ويسخرها لخدمة دين الله وشريعته.

– إن الأمة الإسلامية في هذا العصر في أشد الحاجة إلى فقه التربية السلوكية –أو فقه التزكية أو فقه القلوب – أكثر من أي وقت مضى؛ لكونه الفقه الذي يكفل لها سعادة الدّارين الدّنيا والآخِرَة، ويهديها إِلَى التمام والكمال، ويحقق لها الأمن والاستقرار.

–إن السيرة النبوية الشريفة هي المصدر التطبيقي الأساس الّذِي تستمد منه الأمة فقه التربية والسلوك في كل زمان ومكان.

– إن الحفاظ على الفطرة التي فطر الله الإنسان عليها لا يتحقق إلا بالسير على المنهاج النبوي في التربية والسلوك.

– إن فقه التربية السلوكية فريضة على جميع المسلمين، وهذه المسؤولية أمانة دينية يتوارثها الأجيال، جيل بعد جيل ليربوا الأمة على أصولها وتحت ظلالها فلا سعادة ولا راحة ولا طمأنينة لهم إِلَّا بتربية هذه النّفوس وَتلك الأجيال وفق منهاج رسول الله ﷺ.

– إن خدمة فقه التربية السلوكية يتطلب الوقوف عند كليات السيرة النبوية وجزئياتها؛ لاستنباط مبادئه وقواعده وأساليبه وطرائقه، ثم تطبيقها على الأفراد وفي الأسر والجماعات.

– إن أعظم خدمة نسديها للسيرة النبوية هي التأسي برسول الله ﷺ واقتفاء أثره والسير على خطاه في التزكية وبناء القلوب وتغيير النفوس والمجتمعات.

فحري بالمسلمين جميعا وبالمربين على وجه الخصوص أن يستمدوا من سيرة سيدنا رسول الله ﷺ فقه التربية والسلوك.. فَهِيَ بِلَا شكّ الْمِنْهَاج الصَّحِيح لأصول التربية السلوكية الناجحة، والطريقة المثلى لإعداد جيل صالح على أساس قوي من الإيمان الصادق، والعقيدة الصحيحة.



ثبت المصادر والمراجع:

- **القرآن الكريم**.

- **إحياء علوم الدين**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، دار المعرفة، بيروت.

- **أساليب تدريس التربية الإسلامية**، يوسف الحمادي، دار المريخ، الرياض، 1987.

- **أصول التربية الإسلامية**، سعيد إسماعيل علي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1987.

- **أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع**، عبد الرحمن النحلاوي، دار الفكر، دمشق، 1979.

- **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** (تفسير البيضاوي)، أبو سعيد ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت: 685هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي–بيروت، ط1: 1418هـ.

- **البحر المحيط في أصول الفقه**، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: 794هـ)، دار الكتبي، ط1: 1414هـ - 1994م.

- **تبصير المؤمنين بفقه النصر والتمكين في القرآن الكريم** (أنواعه –شروطه وأسبابه –مراحله وأهدافه)، عَلي محمد محمد الصَّلاَّبي، مكتبة الصحابة، الشارقة–الإمارات، مكتبة التابعين، مصر–القاهرة، ط1: 1422هـ/2001م.

- **تاج العروس من جواهر القاموس**، أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الملقّب بمرتضى الزَّبيدي (ت: 1205هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

- **التربية وبناء الأجيال في الإسلام**، أنور الجندي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1975.

- **التربية في عصور ما قبل الإسلام وبعده**، عباس محجوب، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، طبعة: رجب–ذو الحجة 1400هـ/1980م.

- **تشنيف المسامع بجمع الجوامع** لتاج الدين السبكي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (ت: 794هـ)، دراسة وتحقيق: سيد عبد العزيز و عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث – توزيع المكتبة المكية، ط1: 1418 هـ - 1998م.

- **تفسير الشعراوي** (الخواطر)، محمد متولي الشعراوي (ت: 1418هـ)، مطابع أخبار اليوم، 1997م.

- **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**، عبد الرحمن بن ناصر بن السعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1: 1420هـ–2000م.

- **جمل من أنساب الأشراف**، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلَاذُري (ت: 279هـ)، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر – بيروت، ط1: 1417هـ- 1996م.

- **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، سيد قطب، بيروت، دار الشروق، 1402هـ–1982م.

- **خاتم النبيين**، محمد أبو زهرة، اعتنى به: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، صيدا–بيروت.

- **دراسات إسلامية**، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط/1415هـ-1995م.

- **زاد المعاد في هدي خير العباد**، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط27: 1415هـ/1994م.

- **سنن الترمذي**، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، (ت: 279هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي –مصر، ط2: 1395هـ-1975م.

- **السيرة النبوية**، أبو جمال الدين محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، (ت: 213هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2: 1375هـ/1955م.

- **شرح مختصر الروضة**، أبو الربيع نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، (ت: 716هـ)، عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1: 1407هـ-1987م.

- **صحيح البخاري**: (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت: 256هـ)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1: 1422هـ.

- **صحيح مسلم**: (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ)، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- **علم النفس الإسلامي**، محمد رمضان القذافي، ط1: 1990م، ليبيا.

- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (ت: 852هـ)، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

- **فقه السيرة**، محمد الغزالي السقا (ت: 1416هـ)، خرج أحاديثها: محمد ناصر الدين الألباني، دار القلم، دمشق، ط1: 1427هـ.

- **في ظلال القرآن**، سيد قطب، دار الشروق، بيروت- القاهرة، ط17: 1412 هـ.

- **القاموس الإسلامي**، أحمد عطية الله، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1963م.

- **القاموس المحيط**، أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1426هـ/2005م.

- **كتاب العين**، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي، دار مكتبة الهلال بيروت.

- **لسان العرب**، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن على ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت: 711هـ)، دار صادر، بيروت، ط3: 1414هـ.

- **مدخل إلى التربية الإسلامية**، عبد الرحمن بن حجر الغامدي، دار الخريجي للنشر والتوزيع، الرياض، ط: 1418هـ.

- **المحصول**، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3: 1418هـ- 1997م.

- **المحكم والمحيط الأعظم**، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (ت: 458هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1: 1421هـ-2000م.

- **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، علي أبو الحسن بن عبد الحي بن فخر الدين الندوي (ت: 1420هـ)، مكتبة الإيمان، المنصورة – مصر.

- **المستصفى**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1: 1413هـ - 1993م.

- **المسند**، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: 241هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث – القاهرة، ط1: 1416هـ/1995م.

- **مسند الشاميين**، سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت: 360هـ)، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط1: 1405هـ- 1984م.

- **معجم مقاييس اللغة**، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، (ت: 395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م.

- **معالم في الطريق**، سيد قطب، ط10، دار الشروق، بيروت، 1403هـ-1983م.

- **المفردات في غريب القرآن**، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق-بيروت، ط1423/3هـ-2002م.

- **المنثور في القواعد الفقهية**، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2: 1405هـ-1985م.

- **من قضايا التربية الدينية في المجتمع الإسلامي**، كمال الدين عبد الغني المرسي، دار المعرفة الجامعية، ط1: 1419هـ- 1998م.

- **منهج النبي ﷺ في الدعوة من خلال السيرة الصحيحة**، محمد أمحزون، دار السلام، القاهرة، ط2: 1424هـ-2003م.

- **منهج التربية الإسلامية**، محمد بن قطب بن إبراهيم، دار الشروق، ط16.

-**مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها**، على أحمد مدكور، دار الفكر العربي، ط:1421هـ-2001م.

- **منهج الفن الإسلامي**، محمد قطب، دار الشروق، بيروت، 1403هـ-1983م.

- **وسائل التربية عند الإخوان المسلمين**، عبد الحليم محمود، دار الوفاء، المنصورة، 1989.

التعارض والترجيح في مجال العقيدة

الدكتور علي عدلاوي

أستاذ محاضر (أ) العقيدة ومقارنة الأديان كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة عمار ثليجي بالأغواط/الجزائر

ملخص:

علم التعارض والترجيح اشتهرت به كتب االفقه وأصوله، ذلك حينما تتعارض بعض ظواهر النصوص الشريفة، من الكتاب الكريم أو السنة المطهرة، فيلجأ الفقهاء والأصوليون إلى جمع كل النصوص في المسألة الواحدة ثم يرجّحون بينها، وفي مجال العقيدة وجدنا أيضا نصوصا ظاهرها التعارض، وفي هذا المبحث نعرض لبعض النماذج، والغرض هو ضرورة التثبّت في الأحكام العقدية، لأن مآل الحكم في العقيدة قد يفضي إلى التكفير أو التبديع، وهو أخطر من مجال الحلال والحرام.

تمهيد:

ليس في كلام الله تعالى ولا في سنة نبيه صلى الله عليه وسلم تعارضا ولا اختلافا مصداقا لقوله تعالى: ((**ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا**))/ النساء-82.

غير أنه قد يظهر لدى الباحثين والدارسين وحتى المستمعين للنصوص الكريمة تعارضا يشكل فهمه، وربما أحدث لبعضهم فتنة وشبهة، والواقع أن ليس هناك تعارضا، وعند النظر الدقيق والتفحّص العميق، مقارنة الأدلة بعد جمعها يزول التعارض، ويترجّح لدى الباحث وجه الحق والحقيقة.

وفي بحثنا المتواضع عرض لبعض النصوص التي ظاهرها التعارض والتضاد، ولكن بعد الجمع والمقارنة يترجّح لدينا الصواب والحق.

ولمعالجة هذا الموضوع الهام سطرت خطة منهجية كالتالي:

أولا: تعريف التعارض والجمع والترجيح

ثانيا: أسباب التعارض

ثالثا: شروط التعارض

رابعا: من الأولى بالتقديم: الجمع أو الترجيح؟

خامسا: نماذج عن نصوص متعارضة في مجال العقيدة والترجيح بينها

خاتمة

المصادر والمراجع.

أولا: تعريف التعارض والجمع والترجيح

أ/تعريف التعارض: مصدر تعارض، يقال: عارض الشيء بالشيء معارضة أي قابله[1].

ويعرفه حجة الإسلام أبو حاد الغزالي بقوله: ((اعلم أن التعارض هو التناقض))[2].

والحقيقة أن هناك فرقا بين التناقض والتعارض في الشرع ذلك أن(التعارض بين الأدلة الشرعية يكون في الظاهر فقط، بخلاف التناقض فإنه يكون في الواقع ونفس الأمر) ، وفي كلام البشر.

وكذلك فإن التعارض تترتب عليه "نتائج هي: الجمع أو الترجيح أو غيرهما.. أما حكم التناقض فهو السقوط لكل من المتناقضين وعدم اعتبارهما، حيث أن الاختلاف بين القضيتين المتناقضتين يكون بحيث يلزم منه صدق إحداهما وكذب الأخرى)[3]. وهذا محال في كلام الله تعالى ونبيه صلى الله عليه وسلم. يقول حجة الإسلام الغزالي:(لا يجوز التعارض والترجيح بين نصين قطعيين)[4].

ب/تعريف الجمع: تأليف المتفرّق. ويعني اصطلاحا: بيان التوافق والائتلاف بين الأدلة الشرعية، سواء كانت عقلية أو نقلية، وإظهار أن الاختلاف غير موجود بينهما حقيقة[5].

ج/تعريف الترجيح: مصدر رجح، والاسم: الرجحان إذا زاد وزنه، ورجح الميزان إذا ثقلت كفته بالموزون، وترجّح الرأي عنده إذا غلب على غيره[6] .

وعرفه الآمدي بقوله: "اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به وإهمال الآخر"[7].

ثانيا: أسباب التعارض*

هناك أسباب عديدة يظهر فيها التعارض بين النصوص الشرعية، نذكر منها بإيجاز ما يلي:

1-أن يكون النص ظني الدلالة: أي ما يكون محتملا لأكثر من معنى واحد متفق عليه، مثاله قوله تعالى: {**والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء**}[8]. فلفظ(القرء) مشترك في اللغة بين معنيين: هما الطهر والحيض، ومن هنا اختلف الفقهاء في عدّة المطلّقة هل هي ثلاثة أطهار، أو ثلاث حيضات؟

2-قد يكون أحد النصين ناسخ للآخر، فيظن التعارض بينهما، مثال ذلك: قوله صلى الله عليه وسلم: (**توضؤوا مما مسّت النار**)[9] .وروي أنه صلى الله عليه وسلم أكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضّأ[10]. فالظاهر من الحديثين الشريفين التعارض، فاختلف الفقهاء في حكم ذلك، فمنهم من أوجب الوضوء، ومنهم من لم يوجبه.

3-النصوص التي ظاهرها العموم ولها مخصّص، مثال قوله تعالى في السرقة: {**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**}[11]. والظاهر عموم الآية الكريمة في كل من يسرق أنه تقطع يده، مهما كان مبلغ المسروق، ولكن السنة الشريفة تخصّص هذا العموم بقول النبي صلى الله عليه وسلم: (**لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا**)[12].

ثالثا: شروط التعارض*

لا يكون التعارض دائما صحيحا، ولذلك يشترط في التعارض الظاهر ما يلي:

- أن يكون النصان متضادين تماما، بأن يكون أحدهما مما يجوز والآخر حرام.

- أن يتساوى النصان في قوّة الدلالة على الحكم، كأن يدل حديث متواتر على تحريم شيء، ويدل حديث آحاد على جوازه مثلا، فهنا لا تعارض بينهما، وعليه يقدّم-بالطبع- الحديث المتواتر على الآحاد.
- أن يتزامن النصّان، فإذا تراخى أحدهما على الآخر يقدّم اللاحق على السابق، مثاله حديث: (كان النبي صلى الله عليه وسلم يصبح جنبا وهو صائم)[13]. فيقدّم في العمل على حديث: (من أصبح جنبا فلا صوم له)[14].
- أن يكون محلّ النصين المتعارضين واحدا، لأنّ التضادّ والتنافي لا يتحقّق بين الشيئين في محلين[15].

رابعا: من الأولى بالتقديم: الجمع أو الترجيح؟

هناك مذهبان مشهوران في ذلك:

المذهب الأول: تقديم الجمع بين النصين المتعارضين بأي وجه من وجوه الجمع، فإن تعذّر الجمع بينهما فإن المجتهد يحكم بسقوط الدليلين المتعارضين.

المذهب الثاني: يقدّم الترجيح على الجمع، بتقديم النظر في تاريخ ورودهما، فينسخ المتقدّم بالمتأخّر، وإلاّ يرجّح أحدهما على الآخر بأيّ وجه من وجوه الترجيح، فإن تعذّر التاريخ والترجيح، جمع بينهما إن أمكن، فإن تعذّر الجمع ترك العمل بهما كليهما[16].

خامسا: نماذج عن نصوص متعارضة في مجال العقيدة والترجيح بينها

كما في مجال الفقه وأصوله، فقد نجد عدة نصوص ظاهرها التعارض، استوجبت خلافا بين الفقهاء كما أسلفنا، فكذلك في مجال العقيدة هناك نصوص كثيرة يظهر فيها التعارض،سواء كانت بين آيات كريمة أو أحاديث شريفة أو بين آيات كريمة وأحاديث شريفة، فكيف تعامل معها العلماء وكيف وفّقوا بينها مزيلين بذلك التعارض الظاهر ومرجّحين إحدى النصوص على ما يعارضها؟ لأجل ذلك نعرض فيما يلي بعض الأمثلة والنماذج:

1- سيدنا عيسى عليه السلام بين الحياة والموت:

قال تعالى: {**إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إليّ**}[17]. الآية الكريمة تفيد أن سيدنا عيسى قد توفّاه المولى تبارك وتعالى ورفعه إليه، ولكن هذه الآية الكريمة تقابلها آيتين أخريين، تفيدان أنه على قيد الحياة، وهما: قوله تعالى: {**وما قتلوه وما صلبوه**}[18]. وقوله سبحانه: {**وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمننّ به قبل موته**}[19].فقوله عز وجل : {**قبل موته**} يعود ضمير الهاء الغائب فيها على سيدنا عيسى عليه السلام؛ فضلا عن الأحاديث الصحيحة الدالة على أن عيسى عليه السلام حي في السماء؛ كقوله صلى الله عليه وسلم: (ليوشكن أن ينزل فيكم بن مريم حكمًا عدلاً، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد، حتى تكون السجدة الواحدة خيرًا من الدنيا) متفق عليه.

وقد نظر العلماء في مجموع الأدلة الواردة في هذا الشأن، ووجدوا أن أدلة نزول عيسى عليه السلام أدلة صحيحة وصريحة، قد بلغت مبلغ التواتر، وهي بمجموعها تستلزم أن يكون عيسى عليه السلام حيًا، لم تفارق روحه جسده؛ فلم يكن أمامهم سوى أن "يؤولوا" قوله سبحانه: {**متوفّيك**} بحيث يتوافق مع الأدلة التي تفيد أن عيسى عليه السلام لا يزال على قيد الحياة.

وقد كان للعلماء في توجيه وتأويل قوله سبحانه: {**متوفّيك**} عدة أقوال، أصحّها ما يلي:

الوجه الأول: أن المراد بقوله تعالى: {**متوفّيك**}: (وفاة النوم)، وهي وفاة غير حقيقية؛ وذلك أن (الوفاة) في القرآن تطلق ويراد بها الوفاة الحقيقة، كقوله تعالى: {**والله خلقكم ثم يتوفّاكم**}[20].وقوله سبحانه: {**قل يتوفاّكم ملك الموت**}[21] .وتطلق (الوفاة) ويراد بها النوم، كقوله سبحانه: {**وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار**}[22] .وقوله تعالى: {**الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها**}[23] . وعلى هذا، تكون الأدلة المثبتة لحياة عيسى عليه السلام قرينة على أن المراد من (الوفاة) في قوله سبحانه: {**متوفّيك**} الوفاة التي هي بمعنى النوم؛ ويكون المعنى على هذا التأويل: أن الله سبحانه أنام عيسى عليه السلام ثم رفعه إليه، وهو حي، وسوف يبعثه الله إلى الأرض يوم القيامة ليقوم بما أخبرت عنه الأحاديث. فهذا قول للمفسرين في توجيه الآية، وقد قال عنه ابن كثير: إنه قول الأكثرين.

الوجه الثاني: أن لفظ (الوفاة) الوارد في الآية بمعنى (القبض)، ووجدوا في اللغة ما يساعدهم على القول بذلك؛ ففي اللغة يقال: توفيت الحساب واستوفيته؛ وتوفيت المال منه واستوفيته: إذا أخذته منه كله؛ وتوفيت مالي من فلان، أي: قبضته. وعلى هذا المعنى، جاء قوله تعالى: {**ووجد الله عنده فوفّاه حسابه**}[24] . وعلى ضوء هذا المعنى اللغوي لـ (الوفاة) يكون معنى قوله تعالى: {**متوفّيك**} أي: قابضك من الأرض حيًّا بغير موت، ورافعك من بين المشركين، ومطهرك منهم.

ورأى بعض المفسرين، أن الآية لا تعيّن وقتًا، بل جاءت مطلقة، وغاية ما تفيده "الإخبار" عن توفّي عيسى عليه السلام، ورفعه إليه، وتطهيره، من غير تعين وقت لوقوع هذه الأحداث؛ فـ (الواو) في الآية لا تفيد ترتيب وقوع الأحداث، بل كل ما تفيده وقوعها وحدوثها فحسب، وعلى هذا فلا دليل يقطع أن

الوفاة قد حصلت، بل غاية ما في الأمر، أن هناك وفاة حاصلة يومًا ما، أما متى وكيف فلا دليل عليه في الآية؛ وقد ثبت الدليل في غير هذه الآية أنه حيّ، وصحّ الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سينزل، ويقتل الدجال، ثم يتوفاه الله بعد ذلك. وأيًّا كان المعنى لـ (الوفاة) فإنه يمكن الجمع بين الآية وغيرها من الأدلة الدالة على حياة عيسى عليه السلام، وبذلك يندفع التعارض، ويزول الإشكال[25].

2- أهل الفترة بين النجاة أو العقوبة:

قال تعالى: {**وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولا**}[26]. وقوله سبحانه: {**لتنذر قوما ما أنذر آباؤهم فهم غافلون**}[27].الآيتان الكريمتان تفيدان أن أهل الفترة –وهم الذين ماتوا من العرب قبل ظهور الإسلام– معذورون، لأنهم لم يبلّغوا برسالة سماوية، ولم يرسل إليهم رسول بعد سيدنا إسماعيل عليه السلام، ومما يؤيّد هذا المعنى هو ما نزل في قوله تعالى: {**كلّما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير* قالوا بلى قد جاءنا نذير**}[28].فهذا يدلّ على أن أهل النار جميعاً أنذروا في الدنيا.

ولكننا نجد نصوصا أخرى تدلّ على أنهم مؤاخذون وليسوا بمعذورين، منها ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن أنس أن رجلاً قال: يا رسول الله أين أبي؟ قال: (**في النّار**) فلما قفى–رجع– دعاه فقال: (**إنّ أبي وأباك في النّار**).وهذا صريح بمعارضة ما سبق من الآيات الكريمة سالفة الذكر، وعليه فقد اختلف العلماء–ولا يزالون– في مصير أهل الفترة، ومنهم أقرب الناس إليه صلى الله عليه

وسلم: أمه آمنة بنت وهب، وأبوه عبد الله الذي مات وهو لا يزال في رحم أمه، وجدّه عبد المطّلب أشرف العرب.

ولمحاولة الجمع بين الآيات الكريمة وحديث النبي صلى الله عليه وسلم هو تأويل العلماء للفظ(الأب)الوارد في الحديث، فالمقصود به(العم)، واستأنسوا في ذلك بالتفاسير التي ذكرت بعضها أن مخاطبة إبراهيم لعمه آزر بـ :(**يا أبت**)[29]. واستدلّوا أيضا بأن من (المحارم) العمّ والخال، رغم عدم ذكرهما .صراحة في الآية الكريمة: {**وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**}[30]. وعليه فالمقصود من قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الشريف(**أبي**) أي عمّي أبا طالب الذي أصرّ على الكفر ومات عليه. وقد صرّح بمصيره حديث آخر، ونصه–فيما رواه ابن عباس عنه صلى الله عليه وسلم–: (**أَهْوَنُ أهلِ النَّار عَذاباً أبُو طالِب وهوَ مُنْتَعِلٌ بنَعْلَيْنِ مِنْ نارٍ يَغْلِي مِنْهُما دِماغُهُ**)[31].أما عن والد ذلك الصحابيّ الذي سأل الرسول صلى الله عليه وسلم عن مصير والده فأخبره أنه من أهل النار، فقد أدرك الإسلام ولم يسلم، فمات على الكفر. وبهذا أمكن الجمع بين الآيات الكريمة والحديث الشريف وزال التعارض الظاهر بينها.

3– الرقية بين الجواز والمنع:

جاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم–عن ابن عباس رضي الله عنهما– قوله: (**عُرضت علي الأمم، فرأيت النبي ومعه الرجل، والنبي ومعه الرهط، والنبي وليس معه أحد، حتى رأيت سواداً عظيماً، فقلت: هؤلاء أمتي، فقيل: لا هذا موسى وأمته، ولكن انظر إلى الأفق، فنظرت فإذا سواد عظيم قد سدَّ الأفق، فقيل: هؤلاء أمتك ومعهم سبعون ألفاً يدخلون الجنة من غير حساب ولا عذاب**). فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل بيته، فاختلف أصحابه في هؤلاء، فقالت طائفة منهم: "هم الذين ولدوا في الإيمان ولم تسبق عليهم سابقة الشرك"، وقال آخرون: "هم الذين صحبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وجاهدوا معه". فدخل عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألهم عن حوارهم فذكروا هذا، فقال: (**هم الذين لا يسترقون ولا يتطيرون ولا يكتوون وعلى ربهم يتوكلون**). وقد رغب بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في أن يكون منهم، فقال عكاشة بن محصن: "يا رسول الله ادع الله أن يجعلني منهم"، فقال: (**أنت منهم**)، فقام رجل آخر فقال: "ادع الله أن يجعلني منهم"، قال: (**سبقك بها عكاشة**)[32]، وذلك ليقطع على الناس مثل هذا التطلع.

وهذا الحديث فيه بيان لمنزلة من منازل أهل الإيمان هي حق التوكل على الله سبحانه وتعالى. ولكن هذا الحديث الشريف معارض بالسنة القولية والعملية والتقريرية في "إجازة" الرقية و"العمل" بها، فكيف يمكن الجمع والترجيح بينها وبين حديث السبعين ألف السالف الذكر؟

ومما ورد في جواز الرقية ما رواه الإمام البخاري في صحيحه عن أم سلمة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى في بيتها جارية في وجهها سفعة،(قال الحسين بن مسعود البغوي: وقوله: سفعة أي "نظرة" يعني من الجنّ. أنفذ من أسنة الرماح).فقال: (**استرقوا لها فإنّ بها النّظرة**)[33].

وفي الجمع والترجيح بين هذين النصين الذي يظهر فيهما التعارض قال الشيخ عادل الشوربجي –عند جمعه النصوص في الرقية وإزالة التعارض مع الترجيح بينها– ما ملخصّه*: " هناك فرق بين فعل الرقية وطلبها، فإنّ فعلها فضل وإحسان، بشرط أن لا يطلبها، وطلب الرقية مكروه قادح في التوكّل. وقد وردت عند مسلم بلفظ:(لا يرقون)، وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: هذا وهم وغلط من الراوي، فإن رقياهم لغيرهم ولأنفسهم، وكان صلى الله عليه وسلم يرقي نفسه وغيره، ولم يكن يسترقي"ا.هـ كلام ابن تيمية. وقد قال الشيخ الألباني رحمه الله: أما رواية: (ولا يرقون) فهي شاذّة، تفرّد بها شيخ الإمام مسلم وهو سعيد بن منصور.ا.هـ كلام الألباني.

وعليه فطلب الرقية من الغير(المسترقي) تدلّ على أنه مستعطل ، ملتفت إلى غير الله بقلبه، ويدل على ذلك ما رواه أحمد بسنده من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: "يا رسول الله: ادع الله أن يشفيني".فقال صلى الله عليه وسلم: (**إن شئت دعوت الله أن يشفيك، وإن شئت صبرت ولا حساب عليك**).فقالت: "أصبر ولا حساب عليّ". فأرشدها صلى الله عليه وسلم إلى "الأفضل"، وهو ترك الاسترقاء.

ولعلّ النبيّ صلى الله عليه وسلم قد علم من حالها قوّة صبرها واحتمالها حيث أنه صلى الله عليه وسلم لم يقل هذا القول ل"كلّ" من طلب منه الرقية(إذن فهي حادثة عين كما يقول الفقهاء).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: فإنّ رقيته صلى الله عليه وسلم لنفسه ولغيره من جنس "الدعاء" لنفسه ولغيره، وهذا مأمور به، فإن الأنبياء كلهم سألوا الله ودعوه"ا.هـ كلام شيخ الإسلام ابن تيمية.

والخلاصة: أن حكم الرقية يختلف باختلاف الراقي والمرقي والمرقي به. فإذا كانت الرقية بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فهي"مندوبة" في حقّ الراقي، لأنها تقع بنفع وإحسان، لعموم قول النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم عن جابر رضي الله عنه: (**من استطاع منكم أن ينفع أخاه فلينفعه**). و"تجوز" الرقية في حقّ المرقيّ، حيث رقى النبي صلى الله عليه وسلم ورقي وأذن في الرقية وأمر بها. و"تكره" الرقية في حقّ المسترقي (الذي يطلبها) لحديث السبعين ألف السالف ذكره.

وأيضا لما ثبت عند الترمذي بسند حسن عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال صلى الله عليه وسلم: (**من اكتوى أو استرقى فهو بريئ من التوكّل**). و"تحرم" الرقية إذا تمّت بغير ما سلف ذكره من الشروط الشرعية، بل وقد يصل صاحبها إلى الكفر أو الشرك. روى الإمام أحمد عن ابن مسعود رضي الله عنه قال صلى الله عليه وسلم: (إن الرّقى والتمائم والتّولة شرك). وعليه فيزول التعارض بين حديث السبعين ألف وبما ورد ذكره من الأحاديث الشريفة القولية والعملية والتقريرية، التي تجيز الرقية بشروطها.

4– جزاء المتكبرين يوم القيامة:

وردت في "الكبر" نصوص متعارضة في ظاهرها منها حديث النبي صلى الله عليه وسلم قال: (**لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرةٍ من كبرٍ**)، قال رجلٌ: "إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنًا، ونعله حسنةً". قال: (**إن الله جميلٌ يحب الجمال، الكِبْرُ: بطَر الحق، وغمط الناس**) [34]..فالظاهر من الحديث الشريف أن المتكبّر لا يدخل الجنة أبدا، حتى ولو مات على التوحيد؟ ولكن هذا معارض بحديث شريف يؤكّد دخول الموحّد الجنة ولا يخلد في النار–إن دخلها– ولو كان في قلبه مثقال ذرّة من إيمان، ونصه: (**لا يدخل النار أحدٌ في قلبه مثقال حبة خردلٍ من إيمانٍ، ولا يدخل الجنة أحدٌ في قلبه مثقال حبة خردلٍ من كبرياء**)[35].

ولدفع التعارض عن الحديثين الشريفين قال الإمام النووي في شرحه على مسلم: "اختلف في معنى نفي الدخول هنا على أقوال، أشهرها: ألا يدخل الجنة حتى يجازيه الله على الكبر، إلا أن يتجاوز الله عنه. وقيل: إن منعه من دخول الجنة هو جزاؤه لو جازاه على الكبر. وقيل: إنه لا يدخل الجنة مع أول الداخلين. وقول النبي صلى الله عليه وسلم: ((لا يدخل النار أحد في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان))؛ أي لا يدخل النار دخولاً يخلد فيها، لكن يدخلها بقدر ذنبه، ثم يخرج منها، ويدل على ذلك حديث الشفاعة في الصحيحين، كما سيأتي، أن الله يخرج من النار من كان في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان".

قال الشيخ محمد صالح المنجد: "فلا يصح أن يتوهم أحد أن من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان أنه يستحيل دخوله النار مهما أتى من الكبائر ، ولا أن يتوهم أن المسلم الذي في قلبه ذرة من كبر يستحيل أن يدخل الجنة مهما كان معه من الإيمان . وهذه النصوص ضل في فهمها فرقتان من الناس: الخوارج والمرجئة، فالخوارج غلّبوا نصوص الوعيد كالحديث الثاني ، والمرجئة غلّبوا نصوص الوعد كالحديث الأول ، وهدى الله أهل السنة للقول الحق الذي تجتمع به النصوص وتتآلف ولا تتعارض"[36] .

خاتمة البحث:

قد ظهر لنا أن التعارض في النصوص القطعية في ثبوتها ودلالتها ظاهري فقط، ويمكن دفع التعارض بالرجوع إلى اللغة والناسخ والمنسوخ والمتقدّم والمتأخّر والخاص والعام والمطلق والمقيّد.. وهو فن اهتمّ به علماء الفقه وأصوله على وجه الخصوص، ولكننا وجدنا علماء العقيدة–سيما المتأخرين منهم– قد أولوا هذا الفن اهتماما بالغا، والغرض من ذلك هو دفع الالتباس والإشكال فيما يوهم التعارض والتناقض في النصوص الشريفة، وإبعاد الشبهات التي يستغلها المستشرقون والحاقدون للطعن على الإسلام عقيدة وفقها.

الهوامش:

1/ التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، محمد إبراهيم محمد الحفناوي، ص29، المصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي(ت770هـ)، ج1،ص478، لسان العرب، ابن منظور، ج1م، ص28.

2/ المستصفى من علم الأصول، حجة الإسلام أبو حامد الغزالي،ج2، ص395.

3/ الحفناوي،مرجع سابق، ص36، 37.

4/ المستصفى، مصدر سابق،ص 393. الحفناوي، ص63.

5/ مختار الصحاح، الشيخ أبو بكر بن عبد القادر الرازي،ص110. الحفناوي،ص259-260، التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية،عبد اللطيف عبد الله البرزنجي، ج1، ص338.

6/ مختار الصحاح، مصدر سابق، ص234، المصباح المنير، مصدر سابق، ج1 ، ص260، لسان العرب، مصدر سابق،ص 1586.الحفناوي، ص279.

7/ الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي، ج3، ص256، الحفناوي، ص281.

* ص17 من الحفناوي وما بعدها، أحكام القرآن، محمد بن عبد الله، المعروف بابن العربي،ج1، ص184، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، أبو بكر الحازمي، ص97.

8/البقرة-228.

9/رواه ابن ماجه في سننه في كتاب الطهارة، ج1، ص163.

10/ أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الطهارة، ج1، ص43.

11/المائدة-38.

12/ رواه مسلم في صحيحه في كتاب الحدود (باب حد السرقة ونصابها)،ج2، ص45.

13/ فتح الباري، شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (كتاب الصوم-باب الصائم يصبح جنبا)، رقم 1825.

14/ موطأ الإمام مالك برواية يحي بن يحي الليثي عن سفيان بن عيينة.

15/ بحث بعنوان:التعارض بين الأدلة:تعريفه، شروطه، إزالته،مدونة عبد الجليل مبرور:-http://abdeljalil-mabrour.blogspot.com/2013/12/blog-post_4051.html، تاريخ التحميل: الأربعاء: 2017/02/15م، سا:21.00.

16/ الحفناوي، ص77.

17/آل عمران-55.

18/النساء-157.

19/النساء-159.

20/ النحل-70.

21/السجدة-11.

22/الأنعام-60.

23/الزمر-42.

24/النور-39.

25/موقع الشبكة الإسلامية: إسلام ويب: مقال بعنوان: عيسى عليه السلام بين الوفاة والحياة، بتاريخ: 2016/10/08، http://articles.islamweb.net/media/index.php?page=article&lang=A&id=136179 تاريخ التحميل: 2017/02/16م الساعة: 10.05.

26/الإسراء-15.

27/ يس-06.

28/ الملك-8،9.

29/ مريم-421/ النور-31.

30/ أخرجه النووي في شرحه على صحيح مسلم، (كتاب الإيمان-باب أهون أهل النار عذابا)،رقم212.

31/ صحيح مسلم، (كتاب الإيمان- باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب ولا عذاب)، ج1، رقم323.

32/ ذكره الشيخ الألباني في " السلسلة الصحيحة "،ج 3،ص 250.

* الدرس الخامس ضمن سلسلة: " أحاديث العقيدة التي يوهم ظاهرها التعارض"، تفريغ درس صوتي بتاريخ: 2017/02/16م الساعة11.00، الموقع الرسمي للشيخ عادل الشوربجي: http://alshorbagy.net/195. وذكر من شروط الرقية الشرعية: 1/أن تكون بكلام الله عز وجل وبأسمائه وصفاته.2/أن تكون باللسان العربي.3/الاعتقاد بأنّ الرقية لا تؤثّر بذاتها، ولكن بمشيئة الله تعالى. قال الإمام الحافظ: والإجماع منعقد على جواز الرقية عند اجتماع هذه الشروط..وقد أضاف بعض أهل العلم شرطين آخرين، هما: 4/أن لا تكون من عرّاف أو كاهن أو ساحر.5/أن لا تكون بهيئة محرّمة،كاختلاء الراقي بالمرأة الأجنبية.

33-34/ رواهما الإمام مسلم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

25/ موقع : الإسلام سؤال وجواب، تاريخ التحميل:2017/02/16م، 20.00سا.

****

المصادر والمراجع:

*القرآن الكريم

*كتب السنة الشريفة

1-أحكام القرآن، محمد بن عبد الله، المعروف بابن العربي، عيسى الحلبي، مصر، 1392هـ، ج1.

2-الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الآمدي، دار صبيح،العراق، 1387هـ، ج3.

3-الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، أبو بكر الحازمي، مكتبة عاطفأ اسطنبول، تركيا.(د.ت).

4-التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية،عبد اللطيف عبد الله البرزنجي،دار المعاني، العراق،1397هـ، ج1.

5-التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي، محمد إبراهيم محمد الحفناوي، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط2، 1987م.

6-شرح صحيح مسلم، الإمام يحي بن شرف الدين النووي، دار الخير، دمشق، سوريا، 1996م.

7-فتح الباري، شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الريان للتراث، بيروت،1986م.

8-المصباح المنير، أحمد بن محمد الفيومي، دار الأميرية(بولاق)، مصر، 1909م.

9-لسان العرب، ابن منظور، دار المعارف،القاهرة، مصر، 1981م، ج1.

10-المستصفى من علم الأصول، حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، دار الأميرية، مصر، 1322هـ، ج2.

11-مختار الصحاح، الشيخ أبو بكر بن عبد القادر الرازي، دار الأميرية،مصر، 1953.

مدة استحقاق طلب الشفعة في الفقه الإسلامي

الدكتور محمد علي هارب جبران

أستاذ أصول الفقه المشارك كلية الشريعة والقانون – الجامعة الأسمرية الإسلامية

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد بن عبد الله وعلى آله الأطهار، وصحابته الأخيار، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين أفضل الصلاة وأتم التسليم ، وبعد؛

فإن الله أراد بالشريعة الإسلامية الغراء تحقيق مصالح العباد في الحياة الدنيا والآخرة، وهذا ما ثبت بالاستقراء والتتبع لأحكام الشريعة المختلفة، في كلياتها وجزئياتها، وفي اختلاف العلماء في استنباط أحكام الشريعة مصلحة لهم، وتوسعة عليهم، ورحمة بهم، وفي هذا ذكر السيوطي أن هارون الرشيد قال لمالك بن أنس: "يا أبا عبد الله نكتب هذه الكتب ونفرقها في آفاق الإسلام لنحمل عليها الأمة، قال يا أمير المؤمنين: إن اختلاف العلماء رحمة عن الله على هذه الأمة، كل يتبع ما صح عنده ، وكل على هدى، وكل يريد الله تعالى"[1] وهذا البحث يتناول مسألة من المسائل التي يكثر وقوعها بين الناس، ويكثر السؤال عنها وفيها خلاف بين الفقهاء، وقد وسمته بـ" مدة استحقاق طلب الشفعة في الفقه الإسلامي"، وهذا الموضوع وردتني تساؤلات حوله لفتت نظري إلى أهميته، ورأيت أنه يستحق أن يخرج في بحث مستقل يجمع خلاصة آراء الفقهاء، وأقوالهم فيه، وعليه، فإن الموضوع سيوضح المدة التي يحق للشفيع فيها أن يعلن خلالها رغبته في الشفعة، سواء علم الشفيع ببيع شريكه حصته أم لم يعلم، حاضراً كان الشفيع أم غائباً، وقد جمعت في هذا البحث شتات آراء العلماء، وأقوالهم في ذلك، إضافة إلى ما يقتضيه البحث من تعريف الشفعة، وبيان مشروعيتها، وعليه فإن طبيعة هذا البحث اقتضت أن يكون في مقدمة، وثلاثة مباحث وخاتمة، وهي ما يأتي:

المقدمة : وهي ما سبق ذكرها.

المبحث الأول: تعريف الشفعة وبيان مشروعيتها.

المبحث الثاني: المدة التي يستحق فيها الشفيع طلب الشفعة إذا لم يعلم بالبيع.

المبحث الثالث: المدة التي يستحق فيها الشفيع طلب الشفعة إذا كان حاضراً ويعلم بالبيع.

خاتمة : وفيها أهم نتائج البحث .

([1]) الخصائص الكبرى السيوطي (370/2).

المبحث الأول: تعريف الشفعة وبيان مشروعيتها:

تعد الشفعة من الحقوق المتولدة عن الشراكة والجوار التي بَيَّنَت السنة النبوية مشروعيتها، وفيها تعبير عن كمال الشريعة وتمامها ، فما هي الشفعة ؟ ، وما مشروعيتها؟ وجواب هذين السؤالين هو ما سيتضمنه هذا المبحث من تعريف الشفعة في اللغة، وفي الاصطلاح الفقهي، وبيان مشروعيتها في مطالب أربعة كما يأتي:

المطلب الأول: تعريف الشفعة في اللغة :

الشفعة مشتقة من الشفع وهو: الضم سميت بها لما فيها من ضم المشتراة إلى عقار الشفيع[1]، وقيل اشتقاقها من الزيادة؛ لأن الشفيع يزيد المبيع في ملكه[2].

وشفع : الشفع : خلاف الوتر، وهو الزوج، تقول: كان وتراً فشفعته شفعاً، وشفع الوتر من العدد شفعاً: صيره زوجاً[3]، ومنه قول جرير[4]:

وما بات قوم ضامنين لنا دماً ×××× فيشفينا إلا دماء شوافع.

أي لم نك نطالب بدم قتيل منا فنشتفي إلا بقتل جماعة، وذلك لعزتنا وقوتنا على إدراك الثأر، وأنشد إبن الأعرابي[5]:

ما كان أبصرن بغرات الصبا ×××× فالآن قد شفعت لي الأشباح

معناه أنه يحسب الشخص اثنين لضعف بصره . وعين شافعة : تنظر نظرين .

والشفيع من الأعداد : ما كان زوجاً ، تقول : كان وتراً فشفعته بآخر

والشفع : ما شفع به ، سمي بالمصدر ، والجمع شفاع ، قال أبو كبير الهذلي[6]:

وأخو الإباءة إذ رأى خلانه ** تلى شفاعاً حوله كالإذخر

وشفاعاً اثنين اثنين وهو جمع شفع وقوله كالاذخر قال الأصمعي: لا تكاد تجد من الأذخر واحدة على حدة[7]، شبههم بالإذخر لأنه لا يكاد ينبت إلا زوجاً زوجاً. وفي القرآن الكريم: (والشفع والوتر) [سورة الفجر: الآية:3] ، وفي معناها عدة أقوال منها:

قال الطبري كان عكرمة يقول : الشفع يوم الأضحى ، والوتر يوم عرفة[8] .

وقال عطاء: والوتر هو الله ، والشفع هو المخلوقات جميعها[9].

وقال الحسن البصري: الشفع هو الخلق الذكر والأنثى، والوتر الله تعالى[1] .

---

(1) انظر: الهداية شرح البداية (24/4) .

(2) انظر: المغني (178/5).

(3) لسان العرب مادة (شفع)(183/8).

(4) انظر: ديوان جرير (381) ، المحكم والمحيط الأعظم لابن سيدة (378/1).

(5) تهذيب اللغة أبو منصور الأزهري (277/1)

(6) الأمالي في لغة العرب (158/1).

(7) المرجع السابق(158/1).

(8) تفسير الطبري (170/30).

(9) انظر: تفسير السمرقندي (554/3) ، الفواكه العذاب حمد بن ناصر آل معمر التميمي الحنبلي (170/9)، أضواء البيان الشنقيطي(522/8).

وقال ابن عباس: الوتر آدم شفع بزوجته[2].

وشفعة الضحى: ركعتا الضحى . وفي الحد يث: عن أبي هُرَيْرَةَ قال: قال رسول اللَّهِ صلى الله عليه وسلم:"من حَافَظَ على شُفْعَةِ الضُّحَى غُفِرَ له ذُنُوبُهُ وَإِنْ كانت مِثْلَ زَبَدِ الْبَحْرِ"[3].

(شفع) صيغة مبالغة ، ويقال هو مشفع يقبل الشفاعة، وهو مشفع مقبول الشفاعة.

(تشفع) له شفع يقال تشفع لفلان إلى فلان في الأمر وتشفع به إليه توسل به إليه، وتشفع تمذهب في الفقه بمذهب الإمام محمد بن إدريس الشافعي .

(استشفع) طلب الناصر والشفيع، ويقال استشفع فلاناً واستسفع به واستشفع إلى فلان واستشفع في الأمر وعليه.

(الشافع) صاحب الشفاعة وناقة أو شاة شافع معها ولدها .

(الشفيع) صاحب الشفاعة ومن يأخذ العقار بالشفعة جبراً [4].

المطلب الثاني: تعريف الشفعة في الاصطلاح الفقهي

الشفعة قضية يكثر وقوعها بين الخاصة والعامة، فما هي الشفعة في نظر فقهاء الشريعة الإسلامية ؟ والجواب سيكون فيما يأتي:

تعددت تعريفات فقهاء الشريعة الإسلامية للشفعة.

فهي عند الحنفية : تمليك البقعة جبراً على المشتري بما قام عليه[5]، وعرفتها مجلة الأحكام العدلية بأنها: حَقُّ تَمَلُّكِ الْعَقَارِ أَوْ مَا كَانَ فِي حُكْمِ الْعَقَارِ مِنْ الْمِلْكِ الْمُشْتَرَى بِمِقْدَارِ الثَّمَنِ الَّذِي قَامَ عَلَى الْمُشْتَرِي[6].

وهي عند المالكية: اسْتِحْقَاقُ شَرِيكٍ أَخَذَ مَبِيعَ شَرِيكِهِ بِثَمَنِهِ[7].

وعند الشافعية: هي حق تملك قهري يثبت للشريك القديم على الحادث بسبب الشركة بما يملك به لدفع الضرر[8].

أما عند الحنابلة: فهي استحقاق الشريك انتزاع حصة شريكه المنتقلة عنه من يد من انتقلت إليه[9].

يلاحظ: أن تعريفات الفقهاء اتفقت على استحقاق الشريك الشفعة وإن اختلفت قوة اللفظ المعبرة عن هذا المعنى من تعريف لآخر، وقيّد الحنفية في تعريفهم الشفعة بكونها (في العقار أوما في حكمه) بينما لم يذكر الجمهور هذا القيد في تعريفهم مع إجماعهم على شفعة العقار القابل للقسمة جبراً ، واختلاف أقوالهم على ما لا يقبل القسمة[1].

([1]) انظر: تفسير السمرقندي (554/3).

([2]) انظر: تفسير السمرقندي (554/3).

([3]) سنن الترمذي ، كتاب الصلاة، باب ماجاء في صلاة الضحى حديث رقم (476) (341/2).

([4]) انظر: المعجم الوسيط(487/1)، لسان العرب مادة (شفع)(183/8)، تهذيب اللغة أبو منصور الأزهري (277/1).

([5]) انظر: دستور العلماء(159/2)، الدر المختار (216/6).

([6]) انظر: درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (2/ 591).

([7]) انظر: شرح حدود ابن عرفة (233/2)، التاج والإكليل لمتخصر خليل(310/5)، شرح الزرقاني على موطأ مالك (475/3)، الفواكه الدواني (150/2)، حاشية العدوي (324/2)، منح الجليل (225/7).

([8]) انظر: كفاية الأخيار (284)، فتح الوهاب زكريا الأنصاري (498/3)، الإقناع الشربيني (335/2)، مغني المحتاج (296/2)، نهاية المحتاج (194/5)، فيض القدير المناوي (176/4) ، حاشية قليوبي (43/3).

([9]) انظر: المغني(178/5)، شرح الزركشي(165/2) ، المبدع (203/5)، الإنصاف للمرداوي(250/6)، الروض المربع (400/2)، شرح منتهى الإرادات(334/2)، كشاف القناع(134/4).

وقد انفرد الحنابلة بعدم ذكر قيد الثمن الذي يعوض به الشفيع المشتري بينما ذكرت تعريفات الجمهور ذلك القيد، وإن اختلفت ألفاظهم في الدلالة عليه.

وعليه يمكن القول أن تعريف الحنفية أجمع التعريفات المذكورة، خاصة تعريف مجلة الأحكام العدلية ،كونه نص على العقار وما في حكمه.

المطلب الثالث: علة لزومية الشفعة في الفقه الإسلامي :

لاحظنا في تعريف فقهاء الشريعة الإسلامية، أنهم نصوا على أن الشفعة حق من الحقوق التي أثبتها الفقه الإسلامي ، ولكن ثبوت الحق هنا يقودنا إلى السؤال عن علة لزومية ذلك الحق للشفيع ، والذي نص عليه العلماء أن العلة في ذلك هي تجنباً للضرر[2] المحتمل[3] من الأجنبي الذي سيحل جديداً على الشفيع وربما يكون سبباً لنزاع مستقبلي؛ ودفعاً لهذا الضر المحتمل، أعطى الشارع الشريك الراغب في الشراء الحق والأولوية في ضم حصة شريكه إليه، فإن لم يكن الشريك راغباً[4] في شراء حصة شريكه أو تنازل عنها فعندئذ يحق لشريكه البيع ممن شاء، قال – صلى الله عليه وسلم– : "مَن كان له شريكٌ في رَبْعَةٍ أو نخلٍ، فليس له أن يبيعَ حتى يُؤذِنَ شريكه، فإن رضي أخَذ، وإن كرِه ترَك[5]".

المطلب الرابع: مشروعية الشفعة:

مشروعية الشفعة ثبتت بالسنة النبوية الصحيحة، وببعض الآثار، وبذكر الإجماع عليها، إلا أن ما ورد فيها من الأحاديث والآثار ليس بالكثير، فقد قال ابن حجر: " جميع ما في الشفعة ثلاثة أحاديث موصولة، الأول منها مكرر، والآخران انفرد بهما المصنف عن مسلم، وفيه من الآثار إثنان غير قصة المسور، وأبي رافع مع سعد، وهي موصولة والله أعلم"[6].

فمن الأحاديث: حديث، جَابِرِ بن عبد اللَّهِ رضي الله عنهما قال: "قَضَى النبي صلى الله عليه وسلم بِالشُّفْعَةِ في كل مَالٍ لم يُقْسَمْ، فإذا وَقَعَتْ الْحُدُودُ وَصُرِّفَتْ الطُّرُقُ فلا شُفْعَةَ"[7].

([1]) انظر: الاستذكار (86/7)، التنبيه (117)، بدائع الصنائع (12/5)، المغني (180/5).

([2]) انظر: الحاوي الكبير (240/7).

([3]) سواء كان الضرر المحتمل ناشئ عن الشركة أو عن دفع ضرر المقاسمة ، انظر: الفواكه الدواني (151/2)، حاشية الدسوقي (476/3)، الروضة الندية (434/2).

([4]) في ترك شفيع أخذ الشفعة عند الفقهاء تفصيل ومن ذلك ما ذكره ابن بطال في شرحه لحديث " ... فإن رضي أخَذ، وإن كرِه ترَك " قال: " فدل هذا الحديث على أن تركه ترك تنقطع به شفعته ، ومحال أن يقول له النبي: (إن شاء أخذ ، وإن شاء ترك) ، فإذا ترك لا يكون لتركه معنى . وقالت طائفة : إن عرض عليه الأخذ بالشفعة قبل البيع فأبى أن يأخذ ثم باع ، فأراد أن يأخذ بشفعته فذلك له . هذا قول مالك والكوفيين ، ورواية عن أحمد ، ويشبه مذهب الشافعي ، واحتج أحمد فقال : لا تجب له الشفعة حتى يقع البيع ، فإن شاء أخذ ، وإن شاء ترك وقد احتج بمثله ابن أبي ليلى " ، شرح صحيح البخاري لابن بطال(378/6).

([5]) صحيح مسلم ،كتاب البيوع، باب الشفعة رقم (1608)(1229/3).

([6]) فتح الباري (439/4).

([7]) صحيح البخاري، كتاب البيوع، قضى النبي صلى الله عليه وسلم بِالشُّفْعَةِ في كل مَالٍ لم يُقْسَمْ رقم (2138)(787/2)، وفي بَاب بَيْعِ الأرض وَالدُّورِ وَالْعُرُوضِ مُشَاعًا رقم (2100)(770/2).

وأما الآثار : فقد ذكرها البخاري في ترجمته، الأثر الأول عن الحكم، والأثر الثاني عن الشعبي في قوله: "بَاب عَرْضِ الشُّفْعَةِ على صَاحِبِهَا قبل الْبَيْعِ، وقال الْحَكَمُ: إذا أَذِنَ له قبل الْبَيْعِ فلا شُفْعَةَ له، وقال الشَّعْبِيُّ: من بِيعَتْ شُفْعَتُهُ وَهْوَ شَاهِدٌ لَا يُغَيِّرُهَا فلا شُفْعَةَ له"[1] .

وأما قصة المسور وأبي رافع مع سعد فهي : كما أوردها البخاري بسنده عن عَمْرِو بن الشَّرِيدِ قال: وَقَفْتُ على سَعْدِ بن أبي وَقَّاصٍ، فَجَاءَ الْمِسْوَرُ بن مَخْرَمَةَ فَوَضَعَ يَدَهُ على إِحْدَى مَنْكِبَيَّ، إِذْ جاء أبو رَافِعٍ مولى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا سَعْدُ ابْتَعْ مِنِّي بَيْتَيَّ في دَارِكَ فقال سَعْدٌ: والله ما أَبْتَاعُهُمَا، فقال الْمِسْوَرُ: والله لَتَبْتَاعَنَّهُمَا، فقال سَعْدٌ: والله لَا أَزِيدُكَ على أَرْبَعَةِ آلَافٍ مُنَجَّمَةً أو مُقَطَّعَةً قال أبو رَافِعٍ: لقد أُعْطِيتُ بها خمسمائة دِينَارٍ وَلَوْلَا أَنِّي سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: الْجَارُ أَحَقُّ بِسَقَبِهِ ما أَعْطَيْتُكَهَا بِأَرْبَعَةِ آلَافٍ وأنا أُعْطَى بها خمسمائة دِينَارٍ فَأَعْطَاهَا إِيَّاهُ[2].

ويؤخذ من قول أبي رافع: (ابتع مني بيتي في دارك) عرض الشريك البيع على شريكه لأجل شفعته قبل صدور البيع[3] ، وقد حط له من الثمن رغبة في العمل بالسنة.

أما الإجماع على مشروعية الشفعة: فقد قال ابن المنذر في ذلك : "وَلا اختلاف بين أهل العلم في إثبات الشفعة للشريك الذي لم يقاسم، فيما يباع من أرض أو دار أو حائط"[4].

وقال ابن قدامة :" ولا نعلم أحداً خالف هذا إلا الأصم، فإنه قال لا تثبت الشفعة ؛ لأن في ذلك إضراراً بأرباب الأملاك[5]".

وحجته في ذلك هو: أن المشتري إذا علم أنه يؤخذ منه إذا ابتاعه لم يبتعه، ويتقاعد الشريك عن الشراء فيستضر المالك[6]

وهذا القول وما احتج به عليه لا يعتد به للآتي:

أولاً: لمخالفته الآثار الثابتة والإجماع المنعقد قبله[7].

ثانياً: أنه يجاب عن هذا القول وتلك الحجة من وجهين:

أحدهما: أنَّا نُشاهِدُ الشركاءَ يبيعون ولا يعدم من يشتري منهم غير شركائهم، ولم يمنعهم استحقاقه الشفعة من الشراء.

الثاني: أنه يمكنه إذا لحقته بذلك مشقة أن يقاسم فيسقط استحقاق الشفعة[8].

وعليه فإن الإجماع لا ينخرم لضعف القول المخالف، وضعف ما قام عليه من الاستدلال والتعليل، ولعدم اعتبار ذلك الضرر المحتمل شرعاً ، ولوجود مخرج شرعي للشريك عند حدوث الضرر وهو القسمة.

---

(1) صحيح البخاري (787/2).

(2) صحيح البخاري، كتاب البيوع، بَاب بَيْعِ الأرض وَالدُّورِ وَالْعُرُوضِ مُشَاعًا رقم (2139)(787/2).

(3) انظر: عمدة القاري (73/12).

(4) الإقناع لابن المنذر (267/1)، الاجماع لابن المنذر(95)، الروضة الندية مع التعليقات الرضية(437/2).

(5) المغني (178/5).

(6) الشرح الكبير (460/5)، جواهر العقود السيوطي(186/1).

(7) جواهر العقود السيوطي(186/1).

(8) المغني (178/5)، الشرح الكبير (460/5)، جواهر العقود السيوطي(186/1).

المبحث الثاني: المدة التي يستحق فيها الشفيع طلب الشفعة إذا لم يعلم بالبيع أو علم حال غيبته:

سبق في تعريف الشفعة بيان أنها حقُّ تَمَلُّكِ العقارِ أَو ما كان في حُكمِ العقارِ من الملكِ المشتَرى بِمقدارِ الثمنِ الذِي قامَ على المشتَرِي[1]،، وهذا له أحوال متعددة سوف أتطرق هنا لبيان المدة التي يحق فيها للشفيع المطالبة بشفعته وإعلان رغبته في تملكها في الشريعة الإسلامية، في حالة إذا لم يعلم الشفيع بالبيع سواء كان غائباً في سفر أو ما شابهه أم لم يكن في سفر، ولكنه لم يعلم، وذلك في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: المدة التي يستحق فيها الشفيع طلب الشفعة إذا لم يعلم بالبيع :

إذا لم يعلم الشفيع بالبيع فهو على شفعته ولو طال الزمن، وقد أجمع الفقهاء على ذلك كما حكاه ابن عبد البر[2] وابن رشد[3].

وقال ابن عبد البر: "أما شفعة الغائب فإن أهل العلم مجمعون على أنه إذا لم يعلم ببيع الحصة التي هو فيها شريك من الدور والأرضين ثم قدم فعلم فله الشفعة، مع طول مدة غيبته"[4] ، وقال ابن رشد : "فأما الغائب فأجمع العلماء على أن الغائب على شفعته ما لم يعلم ببيع شريكه"[5].

ومن أقوال الفقهاء الدالة على أن شفعة الغائب لا تنقطع بغيابه ما لم يعلم، ما يأتي:

– قال صاحب أبي حنيفة محمد بن الحسن : "قال أبو حنيفة –رضي الله عنه– في شفعة الغائب: هو على شفعته أبدا حتى يعلم بالبيع"[6].

– وقال الإمام مالك في الموطأ:" وإن طَالَتْ غَيْبَتُهُ، وَلَيْسَ لِذَلِكَ عِنْدَنَا حَدٌّ تُقْطَعُ إليه الشُّفْعَةُ"[7]، وهذا قول أهل المدينة كما ذكر ذلك محمد بن الحسن الشيباني في كتابه الحجة حيث قال : "وقال أهل المدينة لا ينقطع شفعة الغائب وإن طالت غيبته، وليس لذلك حد نقطع إليه الشفعة"[8].

وقال الماوردي الشافعي:" فإن لم يعلم بالبيع فهو على حقه من الشفعة إذا علم وإن تطاول به الزمان "[9].

وقال ابن قدامة الحنبلي: "إذا ثبت هذا ولم يعلم بالبيع إلا عند قدومه، فله المطالبة وإن طالت غيبته"[10].

وحجتهم في ذلك ما يأتي:

أن الشفعة حق للشفيع ، فهو واجب له، حتى يُعْلَم أنه قد تركها[11].

ولأنه خيار ثبت لإزالة الضرر عن المال، فتراخي الزمان قبل العلم به لا يسقطه[1].

---

(1) انظر: درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (2/ 591).
(2) الاستذكار(73/7).
(3) بداية المجتهد(198/2).
(4) الاستذكار(73/7).
(5) بداية المجتهد(198/2).
(6) الحجة (81/3).
(7) موطأ مالك(715/2).
(8) الحجة (81/3).
(9) الحاوي الكبير(238/7).
(10) الشرح الكبير لابن قدامة(477/5).
(11) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (379/6).

ولأنه يقاس على الرد بالعيب متى علم به المشترى ثبت له به حق الرد، قال الماوردي: "المشتري إذا لم يعلم بعيب ما اشترى كان على حقه من الرد إذا علم"[2].

المطلب الثاني :المدة التي يستحق فيها الشفيع طلب الشفعة إذا علم حال غيبته.

اختلف الفقهاء فيما إذا علم الشفيع ببيع شفعته وهو في حال غيابه وبيان ذلك فيما يأتي:

– **ذهب الحنيفة**[3] والشافعي في الجديد[4]، والحنابلة[5] إلى أنه على شفعته أبداً حتى يعلم بالبيع، **فإن علم** ولم يقدم لذلك أو لم يبعث وكيلا فلا شفعة له ، والوقت في ذلك قدر المسير من حين علم بالشفعة[6]، وعند الحنابلة حكمه بعد العلم في المطالبة حكم الحاضر، في أنه إن طالب على الفور استحق، والا بطلت شفعته"[7]، وشرط بعض الشافعية أنه إن ترك المطالبة بعد أن يعلم فلا شفعة له ، فإن كان له عذر من حبسٍ أو غيره فهو على شفعته[8]، وقال أبو حنيفة في رأي له: إذا وقع البيع فعلم الشفيع به، فأشهد مكانه أنه على شفعته ، وإلا بطلت شفعته[9].

وحجتهم في ذلك:

1- أنه إذا سكت عن المطالبة بالشفعة على الفور، كان سكوته مع العلم قرينة تدل على رضاه بإسقاطها .

2- قياسًا على خيار البكر أنه على الفور[10]، وسكوتها يدل على الرضا.

– **وذهب المالكية إلى أنه:** إذا كان الشفيع غائباً فهو على شفعته، ولا تنقطع عنه شفعته في حالة غيابه، حتى وإن كان **على علم** ببيع شريكه حصته من الشركة لأجنبي، وفي هذا يقول في المدونة: "أرأيت الغائب إذا علم بالشراء وهو شفيع، ولم يقدم يطلب الشفعة حتى متى تكون له الشفعة قال: قال: مالك لا تقطع عن الغائب الشفعة بغيبته (قلت) علم أو لم يعلم (قال) ليس ذلك عندي إلا فيما علم، وأما فيما لا يعلم فليس فيه كلام، ولو كان حاضراً"[11]، ويؤكد القرافي المالكي ذلك بقوله: "والغائب على شفعته وإن طالت غيبته وهو عالم بالشراء، وإن لم يعلم فأولى ولو كان حاضراً"[12]، ويؤيد هذا القول قول للشافعي بشرط: "أن يعجز عن التوكيل والإشهاد فهو على حقه من الشفعة، وإن تطاول به الزمان ما لم يقدر على القدوم للطلب، فإن قدر على القدوم فأخذ فيه على المعهود ، والمسير من غير إرهاق ولا استعجال كان على شفعته[13].

([1]) انظر: الشرح الكبير لابن قدامة (477/5).
([2]) الحاوي الكبير (238/7).
([3]) انظر: الحجة على أهل المدينة محمد بن الحسن الشيباني (81/3).
([4]) انظر: مختصر المزني(120)، الحاوي الكبير (241/7).
([5]) انظر: الشرح الكبير لابن قدامة (477/5).
([6]) انظر: الحجة على أهل المدينة محمد بن الحسن الشيباني (81/3).
([7]) نظر: الشرح الكبير لابن قدامة (477/5).
([8]) انظر: مختصر المزني(120).
([9]) انظر: بداية المبتدي (207)، تبيين الحقائق (242/5)، البحر الرائق (146/8).
([10]) شرح صحيح البخاري ابن بطال (379/3).
([11]) المدونة الكبرى(418/14).
([12]) الذخيرة (372/7).
([13]) انظر: الحاوي الكبير (243/7).

واحتجوا بالآتي:

1- أن الشفعة حق للشفيع ، فهو واجب له حتى يعلم أنه قد تركها[1].

2- بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من حديث جابر أنه قال: "الجار أحق بشفعته ينتظر بها إذا كان غائباً"[2].

3- أن الغائب في الأكثر معوق عن الأخذ بالشفعة فوجب عذره[3] .

ولعل الراجح: ما ذهب إليه الشافعي من أن الشفيع الغائب على شفعته بعد علمه بالبيع، وإن تطاول به الزمن، إذا كان له عذر يمنعه عن التوكيل لأخذ شفعته أو الإشهاد، أنه على شفعته إلى حين يتمكن من طلب شفعته بنفسه أو بوكيله ؛ لأن سقوط شفعته بمجرد عدم المبادرة بطلبها فيه سلب لحق أكسبه الشارع ، وإبقاء حقه في الشفعه مع طول الزمن فيه إضرار بالمشتري، والله تعالى أعلم .

المبحث الثالث: المدة التي يستحق فيها الشفيع طلب الشفعة إذا كان حاضراً عالماً بالبيع:

اختلف فقهاء الشريعة الإسلامية في المدة التي يحق فيها للشفيع أن يعلن رغبته وطلبه للشفعة، إذا كان الشفيع حاضراً وعالماً بالبيع، إلى مذهبين:

المذهب الأول: أن الشفيع لا يستحق الشفعة إلا إذا طالب بها فوراً، أي فور علمه بالبيع محل الشفعة، وهذا مذهب الحنفية[4]، وهو الصحيح من مذهب الحنابلة[5]، وهو قول للشافعي في الجديد[6]، وهو أيضاً قول عامة الفقهاء منهم: الحسن وعطاء والأوزاعي[7]، وغيرهم[8]، وقد أورد الحنفية في الفورية روايتين أحدها[9]: لوعلم وسكت هنيهة، ثم طلب فليس له ذلك ، وثانيها[10]: مادام قاعداً في ذلك المجلس فله، ما لم يوجد منه ما يدل على الإعراض، وفي ذلك يقول السرخسي: "وإذا علم الشفيع بالبيع فلم يطلب مكانه فلا شفعة له، وفي هذا اللفظ إشارة إلى أن طلب الشفعة يتوقت بمجلس علم الشفيع به، وهو اختيار الكرخي، وذكر بن رستم في نوادره عن محمد أنه إذا سكت عن الطلب بعد ما علم بالبيع يبطل شفعته، وعلى هذا عامة مشايخنا إلا أن هشاماً ذكر في نوادره إنه إذا سكت هنيهة ثم طلب فهو على شفعته ما لم يتطاول سكوته، وكذلك قال كما إن سمع سبحان الله أو قال الله أكبر أو قال خلصني الله من فلان ثم طلب

---

[1] انظر: شرح صحيح البخاري ابن بطال (379/3)، السيل الجرار(3/ 182).

[2] مصنف عبد الرزاق الصنعاني ،كتاب البيوع، باب الشفعة ، حديث رقم(14396) (81/8)، وقال عنه علي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود الأنصاري في اللباب في الجمع بين السنة والكتاب(527/2).

[3] انظر: بداية المجتهد(198/2).

[4] بدائع الصنائع(17/5)، المبسوط للسرخسي (116/14) ، بداية المبتدئ (207/1) ، الهداية شرح البداية (26/4) ، تبيين الحقائق(242/5) .

[5] الإنصاف للمرداوي (260/6) ، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (167/2) ، الروض المربع وزاد المستقنع للبهوتي (321) ، شرح منتهى الإرادات (199/4) ، وكشاف القناع (357/9) .

[6] الأم (7/ 109) .

[7] تحفة المحتاج(78/6- 79)، نهاية المحتاج (215/5- 216) .

[8] حاشية ابن عابدين (256/6).

[9] حاشية ابن عابدين(238/6- 239).

[10] حاشية ابن عابدين(238/6- 239).

الشفعة فهو على شفعته، وكذلك إذا قال: بكم باعها أو متى باعها أو متى اشتراها، بهذا القدر من الكلام لا تبطل شفعته، وهو على حقه إذا طلب "[1]، وقال الكاساني:" وَأَمَّا شَرْطُهُ فَهُوَ أَنْ يَكُونَ على فَوْرِ الْعِلْمِ بِالْبَيْعِ إذَا كان قَادِرًا عليه، حتى لو عَلِمَ بِالْبَيْعِ، وَسَكَتَ عن الطَّلَبِ مع الْقُدْرَةِ عليه بَطَلَ حَقُّ الشُّفْعَةِ في رِوَايَةِ الْأَصْلِ، وَرُوِيَ عن مُحَمَّدٍ – رَحِمَهُ اللَّهُ – أَنَّهُ على الْمَجْلِسِ كَخِيَارِ الْمُخَيَّرَةِ، وَخِيَارِ الْقَبُولِ، ما لم يَقُمْ عن الْمَجْلِسِ أو يَتَشَاغَلْ عن الطَّلَبِ بِعَمَلٍ آخَرَ، لَا تَبْطُلُ شُفْعَتُهُ، وَلَهُ أَنْ يَطْلُبَ، وَذَكَرَ الْكَرْخِيُّ –رَحِمَهُ اللَّهُ– أَنَّ هذا أَصَحُّ الرِّوَايَتَيْنِ"[2].

وقال البهوتي الحنبلي في الروض المربع: "الشُّفعة على الفور وقت علمه، فإن لم يطلبها إذن بلا عُذر بطلت، وإن قال للمشتري: بِعْني أو صالحني، سقطت؛ لفوات الفور..." إلى آخره[3].

وقال المرداوي الحنبلي في الإنصاف : "نَصَّ عليه هذا الْمَذْهَبُ أَعْنِي أَنَّ الْمُطَالَبَةَ على الْفَوْرِ سَاعَةَ يَعْلَمُ نَصَّ عليه وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ الْأَصْحَابِ"[4].

واستدلوا على ما ذهبوا إليه بما يأتي:

1- حديث "الشفعة لمن واثبها[5]"، أي أنه إذا لم يبادر فوراً فلا شفعة له .

والجواب عن هذا: بأن لَفْظُ "لِمَنْ وَاثَبَهَا" فَهُوَ لَفْظٌ فَاسِدٌ لايحل أَنْ يُضَافَ مِثْلُهُ إلَى رسول اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم– ؛لأَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ: "الشُّفْعَةُ لِمَنْ واثَبها" مُوجِبٌ أَنْ يَلْزَمَهُ الطَّلَبُ مع الْبَيْعِ لاَ بَعْدَهُ ؛ لأَنَّ الْمُوَاثَبَةَ فِعْلٌ من فَاعِلَيْنِ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ طَلَبُهُ مع الْبَيْعِ لابعده؛ لأَنَّ التَّأَنِّيَ في الْوَثْبِ لاَ يُسَمَّى مُوَاثَبَةً[6].

حديث "الشفعة كحل العقال[7]" .

ووجه الاستدلال: أن الحديث نص على سرعة إعلان الرغبة بأخذ بالشفعة، فهي لذلك على الفور.

والجواب عن هذا الحديث من وجهين:

أن مَعْنَاهُ ظَاهِرٌ وَلاَ حُجَّةَ لهم فيه ؛ لأَنَّ نَشْطَ الْعِقَالِ هو حَلُّ الْعِقَالِ، وَكَذَلِكَ الشُّفْعَةُ؛ لأَنَّهَا حَلُّ مِلْكٍ عن الْمَبِيعِ، وَإِيجَابُهُ لِغَيْرِهِ فَقَطْ [8].

الحديث ضعيف لا يستدل به [9].

أن حق الشفعة موضوع لإزالة الضرر، فاقتضى أن تكون على الفور كالرد بالعيب(1).

---

[1] المبسوط للسرخسي(116/14- 117).

[2] بدائع الصنائع(17/5).

[3] الروض المربع وزاد المستقنع للبهوتي(321).

[4] الإنصاف للمرداوي(260/6) .

[5] مروي عن شريح القاضي ، مصنف عبد الرزاق،كتاب البيوع، باب الشفيع يأذن قبل البيع وكم وقتها، رقم (14406) (83/8) ، غربه الزيلعي في نصب الراية (174/4).

[6] انظر: المحلى (91/9).

[7] سنن ابن ماجة ،كتاب البيوع ، باب طلب الشفعة رقم (2500) (835/2) ، قال ابن أبي حاتم الرازي: "هذا حديث منكر" انظر: علل الحديث (479/1).

[8] انظر: بدائع الصنائع(17/5)، الحاوي الكبير للماوردي (240/7).

[9] انظر: سبل السلام (76/3)، علل الحديث (479/1).

والجواب عن ذلك: أن قياس الأخذ بالشفعة على خيار العيب قياس مع الفارق[2]، لأن العيب إذا ظهر في المبيع أصبح معلوماً قدره، وحجمه، بينما الضرر المراد دفعه بالشفعة محتمل الوقوع، وغير معلوم قدره ، وحجمه.

4- أن في استدامتها إدخال ضرر على المشتري مستديماً إذ ليس يعلم بقاء ملكه فيتصرف ، ولا زوال ملكه فيطالب بالثمن ، وأن ما وضع لإزالة الضرر لم يجز أن يدخل به أعظم الضرر ، فعلى هذا القول يعتبر بالمكنة المعهودة من غير إرهاق ولا عجلة[3].

والجواب عن ذلك : بأن في إثبات الشفعة على الفور قد يلحق الضرر بالشفيع لأنه يحتاج إلى وقت للتفكير والتأمل[4].

المذهب الثاني: أن استحقاق طلب الشفعة يثبت ولو طلبها على التراخي ، وإلى هذا ذهب المالكية[5]، والشافعي في القديم[6] وعليه جماعة الشافعية[7]، وهو قول عند الحنابلة[8] .

واستدلوا على ذلك:

بأن الشفعة موضوعة لارتفاق الشفيع بها في التماس الحظ لنفسه في الأخذ أو الترك، ولإجبار المشتري في حسن المشاركة فيقر أو في سوء المشاركة ليصرف ، فلو روعي فيه الفور ضاق على الشفيع ، ولو جعل على التأييد أضر بالمشتري، فاحتيج إلى مدة يتوصل بها الشفيع إلى التماس حظه، ولا يستضر المشتري بتأخيره[9].

ويجاب عن ذلك: بأن المهلة التي تعطى للشفيع فيها إضرار بالمشتري[10].

ويرد على ذلك: بأن المشتري مستفيد باستغلال العقار .

ونخلص مما سبق: أن قول القائلين بأن حق الشفيع يثبت على التراخي، أرجح من القول بثبوت الحق على الفور؛ لأن التراخي يحتمل الزمن القريب والبعيد ، والفور لا يحتمل الا الزمن الحادث عند سماع الشفيع بالبيع، فلو اعتبرنا الفور طرف يقابله الزمن الذي ليس له أمد معين، وبينهما آماد عدة، فكيف نترك كل الآمد، ونتمسك بالفور؟ مع أن أدلة الفور ليست بشيء ففي هذا تحكم، إضافة إلى أن الشارع أثبت للشفيع الحق، فكيف ينزع منه بمجرد سكوته عند علمه بالبيع؟ مع أن مبدأ الشارع في الملكية التأني، وفيها شرعت عدة خيارات، إضافة أن القول بالتراخي يتضمن الزمن القصير الذي ليس فيه قطعاً ضرر على المشتري، ويتضمن الزمن الذي يحتمل الضرر عليه، بينما الفور الظاهر فيه احتمال الضرر على الشفيع، وفي هذا خروج عن قاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، وإعمال هذه القاعدة يقتضي التوسط، وهو اعتبار التراخي الذي لا يكون فيه ضرر على الشفيع، ولا ضرار بالمشتري.

---

(1) انظر: الحاوي الكبير(240/7).

(2) انظر: المغني (178/5).

(3) انظر: الحاوي الكبير(240/7).

(4) انظر: الحاوي الكبير (240/7) ، المهذب الشيرازي (380/1).

(5) انظر: المدونة الكبرى(418/14)، التاج والإكليل (322/5) ، مواهب الجليل (271/4) .

(6) انظر: الحاوي الكبير(238/7- 240)، الأم (109/7)، المهذب (498/1) .

(7) انظر: المهذب (498/1)، الحاوي الكبير(238/7- 240)، تحفة المحتاج (78/6) .

(8) انظر: الإنصاف المرداوي (249/6)، إختلاف الأئمة العلماء (22/2) .

(9) انظر: الحاوي الكبير(240/7 - 241).

(10) انظر: المهذب (217/1).

أقوال الذين قالوا بالتراخي :

تعددت آراء الذين قالوا بالتراخي منهم من حدد زمناً معيناً لذلك، ومنهم من لم يحدد زمناً معيناً، إذا علم الشفيع ببيع شفعته وهو مقيم ، وفيما يأتي ذكر أقوالهم وحججهم

أولاً : أقوال الفقهاء الذين حددوا زمناً معيناً للشفيع في طلب شفعته، وأهمها[1]:

القول الأول: أن حق الشفعة مؤقت بثلاثة أيام بعد المكنة، وهو مذهب ابن أبي ليلى[2] ، واستحسنه الشافعي[3] قال الماوردي : "فإن طلبها إلى ثلاث كان على حقه ، وإن مضت الثلاث قبل طلبه بطلت"[4]، وحجتهم في ذلك:

1- أن الثلاث حد في الشرع لمدة الخيار .

2- أنها أقصى حد القلة، وأدنى حد الكثرة، والله تعالى عندما قضى بهلاك قوم أنظرهم ثلاثاً لقوله تعالى: " تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ"[سورة هود: من الآية 65] ، وقد أذن النبي -صلى الله عليه وسلم- للمهاجر أن يقيم في مكة ثلاثاً بعد قضاء نسكه كما روي ذلك عن الْعَلَاءَ بن الْحَضْرَمِيِّ أنه قال: " قال رسول اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يُقِيمُ الْمُهَاجِرُ بِمَكَّةَ بَعْدَ قَضَاءِ نُسُكِهِ ثَلَاثًا"[5]"، فعلى هذا لو حصل في خلال الثلاثة أيام زمان تتعذر فيه المطالبة لم تحسب منها[6] .

القول الثاني: أن حق الشفعة شهر، وهو قول محمد بن الحسن من الحنفية[7] إذا أخر من غير عذر، وذلك لتغير أحوال الناس في قصد الإضرار بالغير[8].

القول الثالث: أن حق الشفعة **شهرين** إن حضر العقد، ذكر ذلك خليل بن اسحق وغيره[9]، أي حضر وكتب شهادته في ورقة البيع، فتسقط شفعته بمضي شهرين من وقت كتابته شهادته ، وكذا لو أمر أو رضي[10]. وهو ساكت بلا مانع له من حقه في الشفعة ، لأن سكوته مع ذلك يدل على إسقاط شفعته[11]، واشترط ابن أبي زيد القيرواني في الشهرين بأن يكون " الشَّفِيعُ عَاقِلاً بَالِغاً رَشِيدًا، عَالِماً بِالْبَيْعِ وَلَا عُذْرَ له، والا اسْتَمَرَّ على شُفْعَتِهِ حتى يَحْصُلَ الْعِلْمُ أو يَزُولَ الْعُذْرُ، فَيَنْزِلَ مَنْزِلَةَ من كان حَاضِرَ الْعَقْدِ، فَتَسْقُطُ شُفْعَتُهُ بَعْدَ السَّنَةِ وما قاربها"[12].

([1]) انظر: المحلى(9/89- 90) .

([2]) انظر: المبسوط (13/140) .

([3]) انظر: الحاوي الكبير(7/238- 240)، الأم (7/109)، المهذب (1/498)، تحفة المحتاج (6/78) ، ونهاية المحتاج (5/ 215- 216).

([4]) الحاوي الكبير(7/240) .

([5]) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب جواز الإقامة بمكة للمهاجر بعد فراغ الحج والعمرة ثلاثة أيام بلا زيادة، رقم (1352) (2/985) .

([6]) انظر: الحاوي الكبير(7/ 241).

([7]) انظر: البحر الرائق ابن نجيم(8/148).

([8]) انظر: البحر الرائق ابن نجيم(8/148).

([9]) انظر: مختصر خليل(233)، منح الجليل(6/215)، الفواكه الدواني(2/152)، الشرح الكبير الدردير(3/484).

([10]) انظر: الشرح الكبير الدردير(3/484).

([11]) انظر: شرح مختصر خليل (6/172) ، الشرح الكبير الدردير(3/484).

([12]) انظر: الفواكه الدواني (2/152).

القول الرابع: أن حق الشفعة سنة وهو قول مالك وأكثر أصحابه[1]، قال ابن القاسم: وقفت مالكًا على مرور السنة فلم يرها كثيرًا ، وذلك إذا علم الشفيع بشفعته[2].

القول الخامس: أن حق الشفعة أكثر من السنتين والثلاث، وبه قال أصبغ من المالكية[3]، وذكر ابن عبد البر أن الروايات من السنة إلى الخمس مروية عن مالك فقال: "وروي عنه أن السنة والسنتين والثلاث إلى الخمس ليست بطول، ولا يمنع الشفيع لذلك شفعته، إلاَّ أن يبني المبتاع في ذلك فيكون قطعاً للشفعة، أو يرفعه إلى السلطان فيأخذ أو يترك"[4].

ثانياً : أقوال الفقهاء الذين قالوا أن حق الشفعة ممتد على التراخي من غير تقدير بمدة: وبه قال الشافعي في القديم[5] ، وهو قول مالك في المدونة حيث إن "الشفيع على شفعته إلا أن يأتي عليها من الزمان ما يعلم أنه تارك لشفعته[6]، وقال ابن الماجشون: لا ينقطع حق الشفعة إلا الطول[7]، وهو قول لأحمد ، ذكر ذلك ابن هبيرة الشيباني قائلاً :"واختلف عن أحمد ... والثالثة : أنها على التراخي فلا تبطل أبداً حتى يعفو أو يطالب"[8].

وحجتهم في ذلك ما يأتي:

أن ما ملك من الحقوق لا يبطل بالتأخير كالديون .

أن تأخير الشفعة أرفق بالمشتري في حصول الشفعة. ويملك الغلة والأجرة[9] .

الرأي الراجح: يظهر أن ما ذهب إليه من لم يحدد مدة محددة للشفيع أرجح ممن حدد لذلك زمناً معيناً ؛ لما يأتي:

- أن من حدد مدة معينة لم يوردوا علة ولا دليلاً لتلك المدة إلا أصحاب القول بالثلاثة الآيام فقد ذكروا : أن حجتهم في ذلك قياساً على أنها الغالب في مدة الخيار ، وأنها –أيضاً– أقصى حد القلة، وأدنى حد الكثرة، وقد قضى الله تعالى بهلاك قوم أنظرهم ثلاثة أيام ، وهي أدلة بعيدة عن المضمون، والقياس فيها قياس مع الفارق.

- أن من لم يحدد مدة معينة أوردوا حججاً وأدلة قوية، كما سبق بيان ذلك في ترجيح قول القائلين بأن حق طلب الشفيع شفعته التراخي على قول القائلين بالفور، إضافة إلى ذلك أن قياس حق الشفعة على حق الدين باعتبار أن كلا منهما حق تم تملكه من قبل الشرع .

---

[1] انظر: حاشية الدسوقي (3/ 484- 485)، مختصر خليل (233)، منح الجليل(215/6) ، الفواكه الدواني (152/2)، الشرح الكبير الدردير(484/3).

[2] انظر: التاج والإكليل (321/5).

[3] انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (379/6).

[4] الكافي ابن عبد البر(441) .

[5] انظر: الحاوي الكبير(238/7- 240)، الأم (109/7)، المهذب (498/1)، تحفة المحتاج (78/6) ، ونهاية المحتاج (5/ 215-216).

[6] انظر: المدونة الكبرى (435/14)، التاج والإكليل (321/5) .

[7] انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (379/6).

[8] انظر: إختلاف الأئمة العلماء(22/2).

[9] انظر: الحاوي الكبير(238/7- 240) .

وخلاصة الرأي في هذا المبحث : أن فقهاء الشريعة الإسلامية اختلفوا في المدة التي يستحق فيها الشفيع طلب الشفعة، إذا كان حاضراً عالماً بالبيع، فهي عند الجمهور على الفور، وعند المالكية ومن وافقهم على التراخي، واختلفوا في تقدير زمن التراخي على مدد مختلفة.

خاتمة البحث :

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وتدوم الطيبات، وتتنزل البركات، وتذهب السيئات وبرحمته تغفر الزلات وبمحض إحسانه وتيسيره تكمل الحسنات، والصلاة والسلام على أشرف المخلوقات المؤيد بأشهر المعجزات وعلى آله وصحبه أكمل الصلوات وأشرف التسليمات، وفي ختام هذا البحث الموسوم بـ(مدة استحقاق طلب الشفعة في الفقه الإسلامي)، فإنني قد توصلت فيه إلى نتائج عديدة، أقتصر على ذكر أهمها فيما يأتي:

أولاً: عرف فقهاء الشريعة الإسلامية الشفعة ببيان العلاقة بين الشفيع والمشفوع فيه.

ثانياً: أثبت التشريع الإسلامي لزومية الشفعة للشفيع؛ تجنباً للضرر المحتمل على الشريك.

ثالثاً: الشفعة ثبتت في الشريعة الإسلامية بالسنة الصحيحة، وبما أثر عن الأئمة الأعلام، وبإجماع الأمة.

رابعاً: في الفقه الإسلامي إذا لم يعلم الشفيع بالبيع فهو على شفعته بإجماع الفقهاء، ولو طال الزمن سواء كان الشفيع غائباً أم حاضراً .

خامساً: اختلف الفقهاء في المدة التي يحق فيها للشفيع طلب شفعته، إذا علم ببيع شريكه حصته في الشركة لآخر وهو **غائب**، والذي عليه المالكية ومن معهم أنه على شفعته ولو طال الزمن ، وخالفهم الجمهور من الجنفية والشافعية والحنابلة، أنه إذا لم يعلن رغبته ويرسل وكيلاً أو يشهد أنه على شفعته، فإن الشفعة تسقط عنه إلا لعذر يمنعه من ذلك.

سادساً: اختلف الفقهاء أيضاً في المدة التي يحق للشفيع طلب شفعته إذا علم ببيع شريكه حصته في الشركة لآخر ، وهو حاضر عالم بالبيع ، فقال المالكية ومن تبعهم أنه يحق للشفيع طلب شعفته على التراخي ، وذهب جمهور الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنه يجب على الشفيع المبادرة للطلب الشفعة والا سقط حقه في طلبها.

سابعاً: اختلف القائلون بأن حق الشفيع في طلب الشفعة على التراخي في المدة المستحقة لطلب الشفعة ، فحدد المالكية بمدد متعددة ، شهرين في قول، وسنة في آخر، وأكثر من سنتين في قول ثالث، ووردت أقوال بدون تحديد، إلا إذا علم منه ما يدل على تركها .

والله تعالى أعلم.

فهرس المصادر والمراجع

الإجماع، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري أبو بكر، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة – الإسكندرية — 1402هـ ، الطبعة : الثالثة .

اختلاف الأئمة العلماء، الوزير أبي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة ، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية ، لبنان، بيروت، 1423هـ- 2002م، الطبعة: الأولى.

الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي ، دار الكتب العلمية – بيروت – 2000م ، الطبعة : الأولى.

أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: محمد الأمين بن محمد بن المختار الشنقيطي، تحقيق: مكتب البحوث للدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر–بيروت- 1415هـ-1995م.

الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ، محمد الشربيني الخطيب، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات ، دار الفكر – بيروت – 1415 .

الإقناع لابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (المتوفى: 319هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد العزيز الجبرين، الناشر: (بدون)، الطبعة: الأولى، 1408 هـ .

الأم ، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، دار المعرفة، بيروت- 1393هـ، الطبعة: الثانية.

الأمالي في لغة العرب: أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، دار الكتب العلمية – بيروت – 1398هـ 1978م.

الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي–بيروت.

البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين ابن نجيم الحنفي، دار المعرفة – بيروت ، الطبعة: الثانية .

بداية المبتدي في فقه الإمام أبي حنيفة، برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبح – القاهرة .

بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي أبو الوليد ، دار الفكر – بيروت .

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، علاء الدين الكاساني ، دار الكتاب العربي – بيروت – 1982 ، الطبعة : الثانية .

التاج والإكليل لمختصر خليل ، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري أبو عبد الله ، دار الفكر – بيروت – 1398 ، الطبعة : الثانية .

تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي ، دار الكتب الإسلامي – القاهرة – 1313هـ.

تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج ، عمر بن علي بن أحمد الأندلسي، تحقيق : عبد الله بن سعاف اللحياني ، دار حراء – مكة المكرمة – 1406 ، الطبعة : الأولى.

تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم ، نصر بن محمد بن أحمد أبو الليث السمرقندي ، تحقيق : د.محمود مطرجي، دار الفكر – بيروت .

التنبيه في الفقه الشافعي ، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزأبادي الشيرازي، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر ، عالم الكتب – بيروت – 1403 ، الطبعة : الأولى .

تهذيب اللغة ، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري ، تحقيق : محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت – 2001م ، الطبعة : الأولى .

تهذيب المدونة ، أبو سعيد خلف بن أبي القاسم القيرواني ، دار النشر بدون.

جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري، دار الفكر – بيروت – 1405م .

جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري، دار الفكر – بيروت – 1405.

الجامع الصحيح المختصر ، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي ، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا ، دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت – 1407 – 1987 ، الطبعة : الثالثة .

جواهر العقود ، شمس الدين الأسيوطي ، دار الكتب العلمية – بيروت .

حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، محمد عرفه الدسوقي، تحقيق : محمد عليش، دار الفكر – بيروت .

حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني ، علي الصعيدي العدوي المالكي ، تحقيق : يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر – بيروت – 1412 هـ .

حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة ، محمد الأمين ابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر – بيروت – 1421هـ – 2000م.

حاشية قليوبي، على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين ، شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر – لبنان ، بيروت – 1419هـ – 1998م ، الطبعة : الأولى .

الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني ، علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي ، تحقيق : الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – 1419 هـ –1999 م، الطبعة : الأولى.

الحجة على أهل المدينة ، محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق : مهدي حسن الكيلاني القادر ، عالم الكتب – بيروت– 1403هـ، الطبعة: الثالثة.

الخصائص الكبرى ، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن أبي بكر السيوطي ، دار الكتب العلمية – بيروت – 1405هـ – 1985م.

الدر المختار ، دار الفكر – بيروت – 1386 ، الطبعة : الثانية .

درر الحكام شرح مجلة الأحكام ، علي حيدر، تحقيق وتعريب: فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية – لبنان – بيروت .

دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون ، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري ، تحقيق وتعريب: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية – لبنان –بيروت– 1421هـ – 2000م ، الطبعة : الأولى .

ديوان جرير ، دار النشر (بدون).

الذخيرة ، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب – بيروت – 1994م .

الروض المربع شرح زاد المستقنع ، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي ، مكتبة الرياض الحديثة – الرياض– 1390هـ .

الروضة الندية (ومعها: التعليقاتُ الرَّضية على «الرَّوضة النّديَّة») ، محمد صديق خان الحسيني البخاري القِنَّوجي (المتوفى: 1307هـ) ، ومعها التعليقات الرَّضية على «الرَّوضة النّديَّة» : للشيخ محمَّد نَاصِر الدّين الألبَاني ، ضبط وتحقيق ونشر: علي بن حسَن بن علي بن عَبد الحميد الحَلبيُّ الأثريّ ، دَارُ ابن القيِّم للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية، دَار ابن عفَّان للنشر والتوزيع، القاهرة – جمهورية مصر العربية ، الطبعة: الأولى، 1423 هـ – 2003 م .

سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام ، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، تحقيق : محمد عبد العزيز الخولي ، دار إحياء التراث العربي – بيروت – 1379 ، الطبعة : الرابعة .

سنن الترمذي ، محمد بن عيسى الترمذي السلمي ، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي – بيروت .

السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق : محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية – بيروت – 1405 ، الطبعة : الأولى .

شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني ، دار الكتب العلمية – بيروت – 1411 ، الطبعة : الأولى .

شرح الزركشي على مختصر الخرقي ، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي ، تحقيق : قدم له ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم ، دار الكتب العلمية – لبنان– بيروت – 1423هـ – 2002م ، الطبعة : الأولى .

الشرح الكبير، أبو البركات أحمد الدردير، تحقيق: محمد عليش ، دار الفكر – بيروت.

الشرح الكبير ، لابن قدامة المقدسي ، عبد الرحمن بن محمد ، دار النشر: (بدون).

شرح حدود ابن عرفة، محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله، الرصاع، دار النشر: (بدون).

شرح صحيح البخاري ، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم ، مكتبة الرشد – السعودية ، الرياض – 1423هـ – 2003م، الطبعة : الثانية .

شرح مختصر خليل ، دار الفكر للطباعة – بيروت .

شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى ، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي ، عالم الكتب – بيروت – 1996 ، الطبعة : الثانية.

صحيح مسلم ، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي – بيروت .

عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، بدر الدين محمود بن أحمد العيني ، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، بدر الدين محمود بن أحمد العيني ، دار إحياء التراث العربي – بيروت .

علل الحديث ، عبد الرحمن بن محمد بن بن إدريس بن مهران الرازي ، تحقيق : محب الدين الخطيب ، دار المعرفة – بيروت – 1405 هـ .

فتح الباري شرح صحيح البخاري ، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي ، تحقيق : محب الدين الخطيب ، دار المعرفة – بيروت .

فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب ،زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، دار الكتب العلمية – بيروت – 1418 ، الطبعة : الأولى .

الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني ، أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي ، دار الفكر – بيروت – 1415هـ .

الفواكه العذاب في الرد على من لم يحكم السنة والكتاب ، حمد بن ناصر بن عثمان آل معمر التميمي الحنبلي ، دار النشر (بدون).

فيض القدير شرح الجامع الصغير ، عبد الرؤوف المناوي ، المكتبة التجارية الكبرى – مصر – 1356هـ ، الطبعة : الأولى .

كشاف القناع عن متن الإقناع ، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي ، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال ، دار الفكر– بيروت– 1402 هـ.

كفاية الأخيارفي حل غاية الاختصار ، تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الحصيني الدمشقي الشافعي ، تحقيق : علي عبد الحميد بلطجي، ومحمد وهبي سليمان ، دار الخير – دمشق – 1994 ، الطبعة : الأولى.

اللباب في الجمع بين السنة والكتاب ، الامام جمال الدين أبو محمد علي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود الأنصاري الخزرجي المنبجي ، تحقيق: د. محمد فضل عبد العزيز المراد، دار القلم – الدار الشامية – سوريا – دمشق ، لبنان–بيروت – 1414هـ – 1994م ، الطبعة : الثانية .

لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري ، دار صادر – بيروت ، الطبعة : الأولى.

المبدع في شرح المقنع ، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي، المكتب الإسلامي – بيروت – 1400هـ .

المبسوط ، محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، تحقيق : أبو الوفا الأفغاني ، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية—كراتشي. بدون (ت).

المحكم والمحيط الأعظم ، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي ، تحقيق : عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت – 2000م ، الطبعة : الأولى .

المحلى ، علي بن أحمد بن حزم الظاهري، تحقيق : لجنة إحياء التراث العربي ، دار الآفاق الجديدة – بيروت .

مختصر خليل في فقه إمام دار الهجرة ، خليل بن إسحاق بن موسى المالكي ، تحقيق : أحمد علي حركات ، دار الفكر – بيروت – 1415 .

المدونة الكبرى ، مالك بن أنس ، دار صادر – بيروت، بدون.

المصنف ، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني ، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي – بيروت – 1403هـ، الطبعة: الثانية.

المصنف ، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني ، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي ، المكتب الإسلامي – بيروت – 1403 ، الطبعة : الثانية .

المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، دار الدعوة ، بدون.

مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت .

المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر – بيروت – 1405هـ، الطبعة : الأولى.

منح الجليل شرح على مختصر خليل ، محمد عليش ، دار الفكر – بيروت – 1409هـ – 1989م.

المهذب في فقه الإمام الشافعي: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الفكر – بيروت .

مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ، محمد بن عبد الرحمن المغربي، دار الفكر – بيروت – 1398 ، الطبعة 2:.

موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس الأصبحي ، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي – مصر .

نصب الراية لأحاديث الهداية ، عبدالله بن يوسف الحنفي الزيلعي ، تحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث – مصر – 1357هـ .

نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير، دار الفكر للطباعة – بيروت – 1404هـ – 1984م.

الهداية شرح بداية المبتدي ، أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغياني ، المكتبة الإسلامية ، بدون (ت) .

تخريج الفروع على الفروع: حقيقته وحكمه

الدكتور محمد العربي شايشي

أستاذ جامعي-الجزائر

الملخص

لما كانت نصوص الأئمة في المسائل الفرعية محدودة متناهية لا تستوعب الوقائع والنوازل اللامتناهية، إما لأنه لم يقع عنها سؤال في زمنهم، أو لأنها من الوقائع والنوازل الجديدة، التي لم يرد عنهم فيها شيء احتاج العلماء في كل عصر إلى البحث عن أحكام هذه النوازل. ويعتبر « تخريج الفروع على الفروع » من أسهل الطرق للوصول إليها، ويعتمد في أساسه على النظر في نظائرها من نصوص الإمام المجتهد، كما نظر هذا الأخير في نصوص الشارع الحكيم.

وتتجلى أهمية هذا العلم – إضافة إلى ما سبق- في أنه يضبط الأحكام المستنبطة في النوازل بالمنهجية الفقهية التي قام بها أئمة المدارس الفقهية الكبرى ونماها تلاميذهم من بعدهم، كما أنه يسهم في تكوين الملكة الفقهية وإثرائها لدى الفقيه، بالإضافة إلى الدربة على الاستنباط والتفريع والتقعيد، وأنه يشكّل موردا من الأحكام المستجدة يستفيد منها المفتي في كل زمان، خاصة إذا كان مصدر التخريج مذهبا حيا، يضم أصولا وقواعدا تراعي مصالح الناس، وتتماشى مع أعرافهم.

Abstract

The jurists’ texts in the book of turath related to the branch issues in fiqh are limited not up to date, that is because the problethe issues are related to the new events in the public (al-mustajaddat). Besides that because the question has not been asked by their time, or because of new events that has happened that has never been studied by scholars, therefore every scholar in the time they have to study new problems and issues. And the method named "Takhrij al-Furu’ ‘ala al-Furu '" is expected to be the easiest method to solve these problems, this method was developed by comparing each question with its similarities from the texts of the imam mujtahid, as known that the imams have been compare all new problems with basic religious texts (al-Qur’an and Sunnah). And the significant of this method is it can make new laws were taken from him in accordance with the methodology of jurisprudence that has been used by scholars and schools of jurisprudence (al-madaris al-fiqhiyyah) andthis method have been developed also by their students and many scholars of jurisprudence after them. In addition, this method also help to develop thinking skills formation jurisprudence and create the richness jurisprudences’ experience. Even this method is also trained to dig the law to understand the branch of Islamic law (al-furu’) and to concluded legal maxims, even this method is also an indispensable source of law by the mufti at all times, in particular if the source of takhrij from the text of madhab is still present until now days, which will include the qawa’id (maxims) or rules and principles which regard the public interests and in accordance with their customs.

تمهيد

لما كان الكثير من الأئمة يتجنبون الكلام في المسائل التي لم تقع، وكانت النوازل والمسائل الطارئة دائما في تجدد مستمر، احتاج العلماء في كل عصر إلى البحث عن أحكامها؛ ذلك لأن نصوص الأئمة في المسائل الفرعية محدودة متناهية لا تستوعب الوقائع والنوازل اللامتناهية والتي لم تكن من قبلُ، فكان لا بد من البحث عن أحكامها الشرعية.

ولعل من أسهل الطرق وأمثلها للوصول إلى ذلك استخراج أحكام الفروع الجديدة والنازلة من نصوص الأئمة القديمة وما يجري مجراها، وهو ما يعرف بـ: «**تخريج الفروع على الفروع**»، وهو أحد أنواع التخريج الفقهي التي اتخذها العلماء وسيلة للوصول إلى الأحكام الشرعية، ولِنَستوعِب مكانة هذا النوع من الاجتهاد، ينبغي أن نتعرّف على حقيقته، وأهميته، ونظرة العلماء له، وضوابطه.

المطلب الأول: حقيقة تخريج الفروع على الفروع، وأهميته

الفرع الأول: تعريف تخريج الفروع على الفروع

يعرَّف «تخريج الفروع على الفروع» باعتبارين؛ باعتبار مفرداته، وباعتباره لَقَبا وعَلَمًا لفنٍّ معين.

أولا: تعريف تخريج الفروع على الفروع باعتبار مفرداته

1- تعريف التخريج لغة واصطلاحا:

أ- التخريج في اللغة[1]:

ترجع معانيه إلى أصلين: الأول: النفاذ عن الشيء والظهور «وهو ضد الدخول». والثاني: اختلاف لونين.

وأنسب المعنيين لموضوع «التخريج» هو النفاذ عن الشيء والظهور، لأن المجتهد يجتهد في إنفاذ حكم النازلة «أي إخراجه» من نصوص إمامه، فيصير حكمها ظاهرا بعد أن كان خفيا.

ب- التخريج في الاصطلاح:

استعمل مصطلح التخريج في طائفة من العلوم، فأصبحت استعمالاته عندهم تعني مصطلحا خاصا، كما هو الشأن عند النحاة والمحدثين والفقهاء والأصوليين، والذي له علاقة بموضوعنا هو معناه عند الفقهاء والأصوليين، وقد استعمل عندهم في عدة استعمالات ومنها:

الأول: التوصل إلى أصول الأئمة وقواعدهم الكلية التي بنوا عليها فروعهم الفقهية، وهو ما يعبر عنه بـ«تخريج الأصول على الفروع».

الثاني: رد الخلافات الفقهية إلى القواعد الأصولية، وهو ما يعبر عنه بـ«تخريج الفروع على الأصول».

---

(1) انظر: مادة (خرج) في تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: أ. أحمد عبد العليم البردوني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 47/7، الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1404 هـ/1984 م، 309/1، معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط:1، 1411 هـ/1991م، 175/2، لسان العرب، أبي الفضل جمال الدين، محمد بن مكرم بن منظور، دار لسان العرب، بيروت، 807/1، القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 184/1، تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، دار الفكر، بيروت، 28/2، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، المكتبة الإسلامية، إستانبول، ص 224.

الثالث: التوصل إلى معرفة حكم الإمام في مسألة لم يرد بها نص عن طريق إلحاقها بما يشبهها من المسائل الفرعية التي ورد نص الإمام بها، أو عن طريق إلحاقها بمفهوم نصوص الإمام وعموماتها، وهو ما يعبر عنه بـ«تخريج الفروع على الفروع».

الرابع: قد يطلقون التخريج بمعنى التعليل، أو توجيه الآراء المنقولة عن الأئمة وبيان مآخذهم فيها [1].

2- تعريف «الفروع» لغة واصطلاحا:

أ- «الفروع» في اللغة:

جمع فرع، ومادة (فرع) تدل على جملة من المعاني، أشهرها [2]: التفريق، والعُلوّ، والكثرة.

وأنسب هذه المعاني لموضوع «تخريج الفروع على الفروع» هو «التفريق»؛ لأن حقيقته فصل لـ «الفرع» من فرع آخر، وإن كان المعنيان الأخريان لهما علاقة ملازمة للتفريق؛ لأن التفريق يدل على تجزئة الشيء الذي كان واحدا وتكثيره، وبالتالي إبراز تلك الأجزاء وإعلاؤها بعد أن كانت مختفية.

ب- «الفروع» في الاصطلاح:

عُرِّفت «الفروع» اصطلاحا، بتعريفات كثيرة أهمها:

1- «ما تبنى على غيرها»[3].

2- «ما ثبت حكمها بغيرها»[4].

3- «ما استندت في وجودها إلى غيرها استناداً ذاتياً»[5].

4- «أحكام الشريعة المفصلة المبيَّنة في علم الفقه»[6].

5- «المسائل التي ولّدها المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد»[7].

6- «المسائل الاجتهادية من الفقه»[8].

7- «أحكام الشارع المتعلقة بصفة فعل المكلف» [9].

---

(1) انظر: التخريج عند الفقهاء والأصوليين، يعقوب عبد الوهاب الباحسين، الرياض: مكتبة الرشد، 1414هـ، ص12، شرح مختصر الروضة، لنجم الدين الطوفي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1407هـ/1987م، 242/3، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، مسفر القحطاني، ط1، دار الأندلس الخضراء، 2003م، ص 472-477.

(2)انظر: تهذيب اللغة 356/2، الصحاح 3/ 1256- 1257، لسان العرب 1083/2، القاموس المحيط 62/3 - 63، تاج العروس 449/5 وما بعدها.

(3) العدة في أصول الفقه، القاضي أبي يعلى الفراء، تحقيق: د.أحمد بن علي المباركي، ط 2، 1410هـ، 175/1

(4) متن الورقات في أصول الفقه، طبع على نفقة الشيخ عبد العزيز بن محمد الشثري، مطابع الرياض، ط 2، 1375 هـ، ص2

(5) شرح مختصر الروضة 121/1

(6) شرح التلويح 6/1

(7) شرح البدخشي (مناهج العقول على منهاج الوصول)، محمد بن الحسن البدخشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1405هـ، 274/3

(8) التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1403،2هـ، 303/3.

(9)نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، مطبعة فضالة المحمدية،المغرب.13/1.

قال في المراقي: والفرع حكم الشرع قد تعلّقا بصفة الفعل كندب مطلقا

8- «الأحكام الشرعية العملية»[1].

والمتأمل في هذه التعريفات يدرك أن الجامع بينها كونها أحكاما شرعية مستنبطة.

1- مناقشة تعريفات العلماء لـ " الفروع ":

اعترض على هذه التعريفات بأن منها:

أ- ما هو غير مانع، مثل: التعريفات التي يدور معناها للفروع حول ارتباطها في وجودها بغيرها، أو التي ذكرت «علم الفقه»[2].

ب- ما هو غير جامع، مثل: التعريفات التي حصرت الفروع في الأحكام المولدة، أو في المسائل الاجتهادية، أو في أحكام فعل المكلف[3]، أو في الأحكام العملية[4].

2- التعريف المختار لـ " الفروع ":

بناء على مناقشة التعريفات السابقة والاعتراضات عليها، فإن المعنى الاصطلاحي الذي يتناسب مع موضوع «تخريج الفروع على الفروع» هو: «الأحكام الشرعية العملية» أو «الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين».

وإذا أردنا التفصيل في معنى «الفروع» نقول أن المقصود بـ «الفروع» الأولى: المسائل الفقهية المستنبطة المروية عن الأئمة المجتهدين، والمقصود بـ « الفروع» الثانية: النوازل والوقائع المستجدة التي لا نص فيها ولا إجماع، وليس للمجتهدين المتقدمين فيها كلام ولا رأي[5].

فيكون المعنى الإجمالي لـ «تخريج الفروع على الفروع» باعتبار مفرداته: «هو استنباط أحكام النوازل والوقائع المستجدة غير المنصوص عليها، من المسائل الفقهية المستنبطة المروية عن الأئمة المجتهدين».

ثانيا: تعريف تخريج الفروع على الفروع باعتباره لقبا

1- تباين تعريفات العلماء لـ "تخريج الفروع على الفروع"، ومناقشتها:

أ- تعريفات العلماء لـ "تخريج الفروع على الفروع (6)"

---

(1) تخريج الفروع على الأصول لشوشان ص 58

(2) الأصول والفروع حقيقتهما، والفرق بينهما والأحكام المتعلقة بهما، دراسة نظرية تطبيقية، الدكتور سعد بن ناصر الشثري، دار كنوز إشبيليا، الرياض، ط الأولى، 1426هـ/2005م، ص 82

(3) ووجه الاعتراض أن في الفروع أحكاماً لغير المكلفين كحكم الضمان بفعل البهائم وأحكام أفعال الصبي والمجنون. ورد عليه بأن هذه الأحكام لا تدخل في الفروع إلا باعتبار تعلقها بأفعال المكلفين ففي الصبي والمجنون باعتبار وليهما، وفي البهائم باعتبار مالكها. الأصول والفروع للشثري ص 83

(4) وردّ عليه بأن النية هي عمل القلب فتندرج في لفظ «العملية». انظر: المصدر السابق.

(5) دراسة تحليلية مؤصلة لتخريج الفروع على الأصول عند الأصوليين والفقهاء، رسالة دكتوراة أعدها الطالب: جبريل بن المهدي بن علي ميغا، بجامعة أم القرى، ص 220

(6) ومما تجدر الإشارة إليه أن تخريج الفروع على الفروع يقال له «التخريج في المذهب»، و«التخريج على نص الإمام» و«القياس في المذهب»، و«قياس المسائل على المسائل»، و«قياس مسألة على مسألة». وأحيانا نجد الفقهاء يقولون: «القياسُ على قول فلان»، أو «القياسُ على قوله»، أو «قياس قوله كذا»، أو «مقتضى المذهب كذا»، ونحو ذلك. المقدمات والممهدات، لأبي الوليد ابن رشد الجد، تحقيق د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت،1988، 22/1. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة لأبي الوليد ابن رشد، تحقيق محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1408هـ/1988م، 199/1، 108/1، 37/2.

لقد تعدَّدَت تعريفات العلماء لهذا العلم، واختلفت مسالكهم، وتباينت صياغاتهم، ومن أجل الوصول إلى تعريف جامع مانع، لابد من الرجوع إلى هذه التعريفات وسبرها ومناقشتها:

1- تعريف الإمام ابن فرحون:

« استخراجُ حكمِ مسألة ليس فيها حكمٌ منصوصٌ من مسألة منصوصة»[1].

2- تعريف الإمام ابن تيمية:

«نقل حكم مسألة إلى ما يشبهها، والتسوية بينهما فيه»[2].

3- تعريف الإمام ابن الوزير:

«هو استنباط الأحكام من قول الإمام صاحب المذهب، كما تستنبط من القرآن والحديث»[3].

4- تعريف الشيخ علوي السقاف:

« أن ينقل فقهاء المذهب الحكم من نص إمامهم في صورة إلى صورة مشابهة» [4].

5- تعريف الشيخ عبد الوهاب الباحسين:

« العلم الذي يُتوصَّل به إلى التعرُّف على آراء الأئمة في المسائل الفرعية التي لم يَرِدْ عنهم فيها نَصٌّ؛ بإلحاقها بما يُشبِهها في الحكم عند اتفاقهما في علة ذلك الحكم عند الْمُخَرِّجِ، أو بإدخالها في عمومات نصوصه أو مفاهيمها، أو أخذها من أفعاله أو تقريراته، وبالطرق الْمُعتدِّ بها عندهم، وشروط ذلك ودرجات هذه الأحكام »[5].

6- تعريف الشيخ خليل الميس:

«تفريع أحكام المسائل المستجدة على قول إمام المذهب وأصحابه»[6].

7- تعريف الشيخ محمد رياض:

«أن ينظر مجتهد المذهب في مسالة غير منصوص عليها فيقيسها على مسألة منصوص عليها في المذهب»[7].

8- تعريف الدكتور مسفر القحطاني:

« العلم الذي يُعرف به رأي أئمة المذهب في المسائل الحادثة المستجدة من خلال تعدية حكمهم على ما يشبهها من فروعهم الفقهية المقررة»[8].

9- تعريف الدكتور عثمان شوشان:

« استنباط الأحكام الشرعية العملية من نص المجتهد »[1].

---

(1) كشف النقاب الحاجب عن مصطلح ابن الحاجب لابن فرحون،دراسة وتحقيق د.حمزة أبو فارس ود.عبد السلام الشريف،دار الغرب الإسلامي،ط 1،1990م، ص104

(2) المسوّدة في أصول الفقه، آل تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، ص 533.

(3) المصفى في أصول الفقه ص37.

(4) الفوائد المكية، مطبوعة ضمن رسائل كتب مفيدة، الشيخ علوي السقاف، ص42 و43، طبعة مصطفى البابي الحلبي.

(5) التخريج عند الفقهاء والأصوليين ، ص187.

(6) "فقه التخريج" للشيخ خليل الميس، مقال بمجلة الوعي الإسلامي، العدد 336، شعبان 1414هـ، ص67.

(7) أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، محمد رياض، مطبعة النجاح، ط3، 1423هـ/2002م، ص 577.

(8) منهج استخراج الأحكام الفقهية للنوازل المعاصرة دراسة تأصيلية تطبيقية، ص 540

ب– مناقشة تعريفات العلماء لـ "تخريج الفروع على الفروع"

يمكن إجمال أهم الملاحظات على هذه التعريفات فيما يلي:

1ً– أن العلماء استخدموا ثلاثة إطلاقات على "تخريج الفروع على الفروع" في هذه التعريفات، فمنهم من جعله (قياس)، وبعضهم جعله (تفريع)، وآخرون جعلوه (استنباط).

فالقياس هو بناء فرع على أصل بجامع العلة. وقصر "تخريج الفروع على الفروع" عليه لا يسلم به؛ لأن (القياس) على نص الإمام هو طريق واحد من جملة طرق كثيرة لاستنباط الأحكام من نص الإمام المجتهد.[2]وعليه فالإطلاق بأنه قياسٌ ليس بجامعٍ.

والأدق منه مصطلح (تفريع)؛ لأن معناه إبراز فروع جديدة، ويكون بتطبيق الكلي على الجزئي، كتطبيق عموم نص الإمام المجتهد على جميع المسائل المندرجة تحته، أو إلحاق الشبيه بشبيهه. وهذا يشمل ما كان بطريق القياس وغيره، وهذا هو حقيقة "تخريج الفروع على الفروع".

أما مصطلح (استنباط)؛ فيرى بعض المعاصرين بأنّ الاستنباط يختص – في عرف الفقهاء والأصوليين – بالأدلة من كتاب وسنة وإجماع، بينما التخريج هو المرحلة التالية لذلك: «فلا تخريج إلا وهو مسبوق باستنباط»[3]. ويندفع هذا الإشكال بتقييده بكونه استنباطاًً مذهبياً؛ كما فعل ابن الوزير.

والخلاصة أن أدق هذه الإطلاقات هو وصفه بأنه (تفريع)، أو (استنباط) إذا قيد بكونه مذهبيا.

2ً– بعض التعريفات قصرت مصدر التخريج على نصوص الأئمة فقط، والواقع أن أفعال الأئمة وإقراراتهم تعتبر من مصادر التخريج كذلك. بل يلحق بذلك أيضا أقوال تلامذتهم وأتباعهم، وما يجري مجراها؛ كما في تعريف الشيخ خليل الميس.

3ً– يعترض على بعض التعريفات (كما في تعريف الباحسين) بأنه يخالف ما اشترطه المناطقة في التعريفات؛ من حيث ضرورة الإيجاز والابتعاد عن التفاصيل، وذكر ما ليس ركنا في المعرّف[4].

ولعل أحسن هذه التعريفات هو تعريف الباحسين، وبعده تعريف القحطاني؛ لأنّ الأول بيّن معالم هذا العلم بصورة واضحة وشاملة، لولا ما انتقد عليه من التطويل والإغراق في التفاصيل.

2– التعريف المختار لـ "تخريج الفروع على الفروع"

ولعل أقرب تعريف لـ «تخريج الفروع على الفروع» بأن نقول هو: « **العلم الذي يتوصل به إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية، من نص المجتهد؛ وما يجري مجراه، بطرق معلومة** ».

أي هو العلم الذي يقوم به المخرج – الذي أحاط بنصوص المذهب، مطلقِها ومقيَّدِها، عامِّها وخاصِّها – ويتوصل به إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية، من نص الإمام المجتهد أو ما يجري مجراه؛ كالذي شملته عِلَّةُ قوله، أو دلَّ عليه قولُه اقتضاءً أو إيماءً أو إشارة، أودلّت عليه أفعاله وإقراراته، ويلحق بذلك أيضا أقوال تلامذته وأتباعه، وما يجري مجراها، مستعملا قواعد الاستنباط التي يستخدمها عند تعامله مع نصوص الشارع؛ كالقياس والنقل والمفهوم واللازم...

---

(1) انظر: تخريج الفروع على الأصول، دراسة تاريخية ومنهجية وتطبيقية، للدكتور عثمان شوشان، دار طيبة، الرياض، ط1، 1419 هـ

(2) العذب السلسبيل في حل ألفاظ خليل، المولى عبد الحفيظ العلوي، مطبعة أحمد يمني، فاس، 1326 هـ ، ص54-55.

(3) «فقه التخريج»، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 336، ص67.

(4) التخريج عند الفقهاء والأصوليين ، ص187.

الفرع الثاني: أهمية تخريج الفروع على الفروع

يتجلى دور علم تخريج الفروع على الفروع وفائدته وأهميته فيما يلي:

1- التعرف على أحكام المسائل الجزئية التي سكت عنها الأئمة.

وذلك إما لأنه لم يقع عنها سؤال في زمنهم، أو لأنها من الوقائع والنوازل الجديدة، التي لم يرد عنهم فيها شيء[1]، والتي يُطلق عليها «الواقعات» أو «النوازل» أو «الحوادث»، إذ إن لكل واقعة حكماً في الشريعة الإسلامية إما نصّاً أو استنباطاً.

وربط قضايا الواقع بأحكام الفقه هو أحد أنوع الاجتهاد؛ والذي اعتبره الإمام الشاطبي غير منقطع إلى قيام الساعة، وسماه بتحقيق المناط، واعتبر بأنه بارتفاع هذا النوع من الاجتهاد لا تجري أحكام الشرع على أفعال المكلفين[2].

2- ضبط الأحكام المستنبطة في النوازل بالمنهجية الفقهية التي قام بها أئمة المدارس الفقهية الكبرى ونماها تلاميذهم من بعدهم.

ولاشك أن هذا المسلك أسلم من الزلل وأبعد عن التناقض في الاستدلال. ويحقق ربط الأحكام المستنبطة بطريق التخريج بغيرها مما يدل على تماسك الأحكام وانتظامها مقصدا وغاية.

3- تكوين الملكة الفقهية وإثرائها لدى الفقيه، بالإضافة إلى الدربة على الاستنباط والتفريع والتقعيد.

4- استمرارية المذهب، وبقاؤه، وعدم اندراسه.

وبالتالي زيادة انتشاره في الآفاق والأمصار؛ إذ أن من أهم الوسائل التي تضمن له الاستمرار والبقاء ما يقوم به أتباعه من التخريج على أصول إمام المذهب وفروعه، بغية التوصل إلى أحكام الحوادث المستجدَّة عبر الأزمان والعصور، وهذا يجعله دوماً حاضراً في حياة المسلمين لا ينقطع، ويدفع الشبهة التي يدّعي أصحابها أن الفقه المذهبي حلول جزئية لعصر معين لا يفي بالعصر الحاضر والمستقبل.

ولعل من بين أسباب اندراس الكثير من مذاهب الأئمة المجتهدين كالإمام الأوزاعي، والليث بن سعد، وداود بن علي، وابن جرير وغيرهم.. عدم وجود أتباع لهم يقومون بالتخريج على فروعهم وأصولهم فيما لم يرد عنهم بشأنه نص فَيُسهمون بذلك في بقائها واستمرارها[3].

5- أنه يشكّل موردا من الأحكام المستجدة يستفيد منها المفتي في كل زمان، خاصة إذا كان مصدر التخريج مذهبا حيا، يضم أصولا وقواعدا تراعي مصالح الناس، وتتماشى مع أعرافهم.

وفي هذا يقول الإمام أبو زهرة – رحمه الله – : «إذا كان الاجتهاد بالتخريج أو بتحقيق المناط لا ينقطع أبداً؛ لأن الفتوى لا تنقطع وهو شرطها، فإن المذهب الذي يقرر فقهاؤه ذلك في نماء مستمر واتصال بالحياة دائم. وكذلك كان مذهب مالك – رضي الله عنه – اتصل بالحياة اتصالاً وثيقاً؛ لأن مخرجيه اجتهدوا في أن يفهموا خصائص الأمور التي يطالبون، ومقدار المصلحة فيما يفتون. أو دفع المضرة فيه، وربط ذلك بالأصول العامة فكان مذهبا حيا يسد حاجة الأحياء، وليس مذهبا جامداً، يقف عند نصوص السابقين لا يتحرك عنها قيد أنملة، بل إنه لا يطبق الفقيه نصاً من

---

(1) انظر: التخريج ص 188

(2) الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، شرحه وخرّج أحاديثه عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1425هـ/2004م، ص 776

(3) انظر: التخريج للباحسين ص 56- 58، تخريج الفروع على الأصول لشوشان ص 90 – 91

نصوص المذهب، إلا بعد أن يعرف أن الحال التي يطبق النص فيها مشابهة تمام المشابهة للحال التي عالجها الفقهاء من قبل»[1].

6- بيان الجانب العملي التطبيقي من علم أصول الفقه، وبالتالي تتحقق فائدته وثمرته المرجوة.

وذلك أن تخريج الفروع على الفروع هو عملية اجتهادية تطبيقية، قامت- بغية التوصل إلى الهدف المرجو منها - على استخدام عدة قواعد أصولية؛ كقاعدة القياس، والمنطوق بنوعيه، والمفهوم بنوعيه، والأخذ بالعموم، والتخصيص، والتقييد، والتأويل...

المطلب الثاني: أحكام تخريج الفروع على الفروع

الأصل في استنباط أحكام الشريعة هو الرجوع إلى نصوص الوحيين، وهذا صنيع الفقهاء منذ ظهور الاجتهاد؛ إلا أنه بعد تشكّل المذاهب أضحى المجتهد المقيد عندما يفقد نصا لإمامه في النازلة يلجأ إلى نظائرها في نصوص إمامه، فينظر في هذه النصوص كما ينظر إمامه في نصوص الشارع الحكيم، فما مدى مشروعية هذا النوع من الاجتهاد؟

الفرع الأول: الحكم الشرعي لتخريج الفروع على الفروع

أولا: أقوال العلماء في حكم تخريج الفروع على الفروع:

اختلفت أنظار العلماء في حكم تخريج الفروع على الفروع، على ثلاثة آراء على سبيل التفصيل، قال أبو العباس الهلالي السلجماسي[2] – رحمه الله -: «وإن لم يوجد في المذهب نص فله قياسها على غيرها من مسائل المذهب بشروط القياس، ولا يخرج عن قواعد المذهب؛ وقيل: له الخروج عنه، وقيل: لا يقس أصلا؛ أقوال حصلها ابن عرفة من كلام ابن الحاجب»[3].

وقال في المراقي: وهل يقيس ذو الأصول إن عدم نصَّ إمامه الذي له لزم

مع إلتزام مَا لَه أو مطلقا وبعضهم بنصه تعلَّقا

ومجمل أقوالهم تنحصر في قولين:

القول الأول:

لا يجوز تخريج الفروع على الفروع إلا إذا كان على سبيل التفقه والتفنن. وهو رأي الإمام أبي بكر ابن العربي، والمقري، وابن عبد السلام ، وظاهر نقل الباجي[4]

القول الثاني:

يجوز تخريج الفروع على الفروع، وهذا رأي جمهور علماء المذاهب. وانقسم هؤلاء إلى فريقين:

---

(1) مالك حياته وعصره، آراؤه وفقهه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ص375.

(2) هو أبوالعباس أحمد بن عبد العزيز، الهلالي، السلجماسي، فقيه لغوي، له مشاركة في الفنون، من تآليفه: نور البصر شرح على خطبة المختصر، شرح على خطبة القاموس واصطلاحه، توفي سنة 1175 هـ. انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، 1396 هـ.290/2.

(3) نور البصر في شرح المختصر، لأحمد عبد العزيز الهلالي، طبعة حجرية، ص118

(4) انظر: أحكام القرآن، أبوبكر ابن العربي، تحقيق رضى الهمامي، المكتبة العصرية، ط1، 1420هـ/1986م، 1212/3، القواعد، أبو عبد الله المقّري، تحقيق ودراسة أحمد بن عبد الله بن حميد، مطبوعات جامعة أم القرى، 1/69-70، كشف النقاب الحاجب ص107.

1- فريق يرى جواز تخريج الفروع على الفروع بشرط الإلتزام بأصول الإمام؛ وهذا مذهب الأكثرين. فمن الحنفية قال به ابن أمير الحاج[1]، والعلامة شاه ولي الله الدهلوي[2]، ومن المالكية الإمام ابن رشد الجد[3]، والإمام القرافي[4]، والشيخ خليل بن إسحاق المالكي[5]، والإمام الشريف التلمساني[6]، والإمام ابن عرفة[7]، والإمام الونشريسي[8]، والإمام أبو عبد الله يحي الولاتي[9]، ومن الشافعية إمام الحرمين أبو المعالي الجويني[10]، والإمام ابن السبكي[11]، ومن الحنابلة الإمام أحمد بن حمدان الحرّاني الحنبلي[12].

2- وفريق يرى جواز تخريج الفروع على الفروع مطلقا سواء التزم بأصول إمامه أم لا، وهذا رأي الإمام اللخمي[13].

ثانيا: الأدلة:

يمكن تلخيص أدلة الفريقين فيما يلي:

أدلة القول الأول:

(1) انظر: التقرير والتحبير 346/3. وابن أمير الحاج هو أبو عبد الله محمد بن محمد المعروف بابن أمير الحاج الحلبي، من فقهاء وأصوليي الحنفية، من مؤلفاته: "التقرير والتحبير شرح التحرير" لابن الهمام، و"حلية المجلي في الفقه"، و"ذخيرة القصر في تفسير سورة العصر"، توفي سنة 879هـ. انظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت 1089 هـ)، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت. 328/7.

(2) حجة الله البالغة 156/1

(3)انظر: المقدمات والممهدات، 22/1.

(4)انظر: الذخيرة لشهاب الدين القرافي، تحقيق محمد حجي ومجموعة من الأساتذة، دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت، 1994م، 17/10، الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، عالم الكتب، بيروت. 108/2

(5) انظر: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ابو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن، المعروف بالحطاب، مطبعة السعادة، ط 1، 1328هـ، 92/6،

(6) انظر: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، أبو عبد الله الشريف التلمساني، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية، ص668- 669،

(7) انظر: المصدر نفسه

(8) انظر: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، أبو العباس أحمد بن يحي الونشريسي، حققه جماعة من العلماء بإشراف الدكتور محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1981م، 104/1- 105.

(9) انظر: نيل السول على مرتقى الوصول، العلامة محمد يحي الولاتي، تصحيح ومراجعة حفيده بابا محمد عبد الله محمد يحي الولاتي، دار عالم الكتب، للطباعة والنشر والتوزيع بالرياض، 1992م، ص 296. 309. و الولاتي هو أبو عبد الله محمد بن يحي الولاتي الشنقيطي، خاتمة المحققين له شرح على البخاري، توفي 1330 هـ. انظر: شجرة النور الزكية، محمد محمد مخلوف، دار الفكر، بيروت. 1/ 430

(10) انظر: غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي)، تحقيق مصطفى حلمي، وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الأسكندرية، ص 306-307.

(11) جمع الجوامع 99/3 وما يليها.

(12) صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، أحمد بن حمدان الحرّاني، نشر المكتب الإسلامي، ط 3، ص 19-20

(13) انظر: نشر البنود 218/2 . ومن أمثلة تخريجاته المخالفة للمذهب: قال أبو الحسن اللخمي: «في القيء يتصف بأحد أوصاف نواقض الطهارة: أنه ينقض، ورآه القياس، وعلل بأن الانتقاض للخارج لا للمخرج». عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، جلال الدين ابن شاس، دراسة وتحقيق د. حميد لحمر، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1423هـ/2003م، 44/1. وكذلك ذهب إلى جواز رمي المقاتلين بالنار، وإن كان معهم جماعة من المسلمين. كما انفرد بالطرح بالقرعة من السفن. جامع الأمهات، ابن الحاجب، تحقيق أبو عبد الرحمن الأخضري، دار اليمامة، ط 2، 2000م، ص 245.

استدل المانعون بما يلي:

1- قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ (الإسراء 36). ووجه الاستدلال: أن الذي يقيس ويجتهد في غير نصوص الشارع والتي هي محل الاجتهاد داخل في عموم هذه الآية؛ لأن الله لم يتعبدنا بقول أحد من البشر[1].

2- إن تتبع كلام وآراء الأئمة، والاستنباط منه، والبناء عليه؛ يُشغل عن النظر في نصوص الكتاب والسنة، والتفقه فيهما[2].

أدلة القول الثاني:

استدل المجيزون بما يلي:

1- التخريج ضرب من الاجتهاد لم يزل المحققون من العلماء في كل عصر يعملون به ويأخذون به؛ حتى في عصر الأئمة أنفسهم، من غير نكير[3].

2- أن المنع منه يؤدي إلى تعطيل الأحكام؛ لأنه تضييق لباب الاجتهاد وغلق له، وخاصة عند عدم وجود المجتهد المطلق[4].

3- أما الإمام اللخمي فلا يعرف له دليل، ولعل الذي يدعّم صنيعه ويؤيد مسلكه هو القول بتجزؤ الإجتهاد، فمن له زيادة علم ودراية في مسألة من مسائل الفقه، ربما غابت عن إمامه ولم ينتبه لها، فله أن يخالفه؛ ولهذا خالف ابن القاسم وغيره الإمام مالك في بعض النوازل.

قال الشريف التلمساني: «فيحتمل أن ابن القاسم رأى في هذه المسائل، أن ما ذهب إليه هو الجاري على قواعد مالك، فلذلك اختاره، فهو في الحقيقة لم يخرج عن تقليده فيها، ويحتمل أنه يجتهد فيها اجتهاداً مطلقاً، بناءً على قول بتبعيض الاجتهاد للمقلد، والتقليد للمجتهد المطلق»[5].

وقال الشاطبي: «لا ضرر على الاجتهاد مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها»[6].

وقال عبد الله العلوي الشنقيطي: «وكذا يجوز أن يبلغ رتبة الإجتهاد في قضية أي مسألة دون غيرها، ووقوعها لابن القاسم وغيره في مسائل معدودة، خالفوا فيها مالكاً»[7].

ثالثا: المناقشة والترجيح:

---

(1) انظر: أحكام القرآن 1212/3

(2) انظر: القواعد 467/2

(3) انظر: حجة الله البالغة 156/1، مواهب الجليل 92/6.

(4) انظر: مواهب الجليل 92/6.

(5) جواب الشريف التلمساني عن مسألة أهل غرناطة، تحقيق وتعليق وتقديم : أبي الفضل بدر بن عبد الإله العمراني الطنجي، طبع في ذيل كتاب عمل من طب لمن حب، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424، ص 137.

(6) الموافقات ص 137.

(7) نشر البنود 210/2.

الذي يترجح في نظري – والله أعلم – هو القول بجواز تخريج الفروع على الفروع لقوة أدلة المجيزين، ولعموم النصوص الدالة على مشروعية الاجتهاد الذي تحققت شروطه وانتفت موانعه، ولأن المنع منه يفضي إلى تعرية الوقائع عن أحكام التكاليف خاصة عند قصور الهمم وفقدان المجتهد المطلق.

أما أدلة المانعين فيجاب عن استدلالهم بالآية بأنه غير مسلّم؛ لأن هذا قد يصدق على التخريج غير المنضبط بالضوابط الشرعية، قال القرافي: «التخريج على قواعد الأئمة من غير شروط التخريج، والإحاطة بها...ذلك لعب في دين الله تعالى، وفسوق ممن يتعمده»[1]. فالقرافي مع أنه يقول بجواز التخريج إلا أنه أبطل عدة تخريجات في مذهبه لا أساس لها، ونبه على بطلانها، قال: «وكل من هو من هذا القبيل من التخريج ليس بصحيح، فتأمله فهو كثير في مذهب مالك وغيره من المذاهب»[2]. وعليه فالتخريج المنضبط يحصل به العلم، ثم إن المقصود بالعلم في الآية معناه الشرعي وهو شامل للظن الغالب القريب من القطع[3].

أما الدليل الثاني الذي ذكروه وهو للإمام المقري من أن تتبع آراء الرجال والاستنباط منها يُشغل عن النظر في نصوص الكتاب والسنة والتفقه فيهما لا يعتبر دليلا قويا لمنع التخريج؛ لأنه جاء في سياق الكلام عن كراهة البحث عن أحكام المسائل الافتراضية التي لم تقع، وأن الاشتغال بنصوص الشارع والتفقه فيها أفضل من الخوض فيها، أما إذا وقعت ولم تستوعبها النصوص فيرى المقّري أنه يلجأ إلى التخريج. قال – رحمه الله مباشرة بعد كلامه ذلك؛ كما في القاعدة (224) – : «فإن عَرَضت نازلة عرضَها على النصوص، فإن وجدها فيها فقد كفي أمرها، وإلا طلبها بالأصول المبنية هي عليها»[4]. فكأنه يرى الإقدام على التخريج يكون عند الحاجة؛ بأن تقع النازلة، ويعدم النص الشرعي الذي يستوعبها.

وفي الحقيقة أن القول الأضبط والأحكم هو قول الأكثرين – خلافا للخمي – بأن يكون التخريج منضبطا بقواعد الإمام وأصوله؛ ويؤكد هذا ما قاله الإمام المازري معللا ومبينا مخاطر عدم التزام قواعد الإمام وأصوله؛ قال –رحمه الله – : «لأن الورع قلّ،بل كاد يعدم، والتحفظ على الديانات كذلك، وكثرت الشهوات، وكثر من يدعي العلم،ويتجاسر على الفتوى،فلو فتح باب في مخالفة المذهب لاتسع الخرق على الراقع، وهتكوا حجاب هيبة المذهب، وهذا من المفسدات التي لا خفاء بها »[5] .

إلا أنه في زماننا هذا – الذي كثرت فيه النوازل والواقعات اللامتناهية – التزام قواعد الإمام وأصوله قد لا يكون كافيا دائما في إدراك الحكم، ولهذا اعتمدت المجامع الفقهية المعاصرة – فيما يبدو لي – قول اللخمي الذي لا يشترط التقيد بأصول الإمام، وهذا يتماشى مع طبيعة الاجتهاد الجماعي في عصرنا القائم على التعددية المذهبية؛ ويحقق المقصد الأكبر من التخريج وهو التوصل إلى حكم النازلة. على أنه يكون على حساب مقصد استمرارية المذهب وبقائه؛ لكن هذا المقصد لا يرقى إلى سابقه؛ لأن المذاهب وسائل للتعرف على الأحكام وليست غايات.

---

(1) الفروق 109/2

(2) المصدر نفسه 136/1

(3) انظر: تحرير المقال فيما تصح نسبته للمجتهدين من الأقوال، الدكتور عياض بن نامي السّلمي، ط 1، 1415هـ، ص57.

(4) القواعد 467/2

(5) الموافقات ص 809

واعتماد هذا الرأي – في نظري – يشترط له شرطان: أن يكون الحكم المتوصل إليه موافقاً لمقاصد الشريعة، وأن لا يكون على صورة لا يقول بها الكل[1].

الفرع الثاني: الضوابط العامة لتخريج الفروع على الفروع

1- أن تكون المسألة المراد الوصول إلى حكمها عن طريق التخريج قد وقعت.

الأصل في مسائل النوازل وقوعها وحدوثها في واقع الأمر، ومن ثم ينبغي أن ينظر فيها المجتهد، وإلا بأن لم تقع فلا ينبغي الإقدام على ذلك، لأنه لا يسلم من وقوع الزلل والخطأ، وهذا الحكم يسري على مجتهد المذهب فلا يقدم على التخريج إلا بعد التحقق من وقوع المسألة والتأكد من حدوثها؛ إلا إذا كان تفقهاً وتفنناً. يقول الولاتي: «إن المجتهد في المذهب، لا يجوز له أن يفتي فيما لا نص فيه عن إمامه باجتهاده، أي تخريجه على المنصوص، إلا إذا كان الحكم المسؤول عنه واقعا بالفعل، وأما إذا لم يكن واقعا، فلا يجوز له أن يتكلف النظر والاجتهاد فيه، لعدم أمن الخطأ في ذلك»[2].

2- أن لا يخرِّج الحكم على أقوال الأئمة مع وجود النص الشرعي من القرآن والسنة.

فلا يسوغ التخريج على أقوال الأئمة إلا بعد البحث الشديد واستفراغ الوسع في طلب ذلك الحكم في نصوص الشرع، وكذلك الرجوع إلى إجماعات العلماء فإنها في حكم المنصوص عليها. وفي هذا يقول الشيخ أبو العباس الهلالي – رحمه الله –: «... فإذا أراد تخريج المسألة المسؤول عنها على المنصوصة التي يعتقدها مماثلة لها، فليبحث أولا، ويجتهد في مطالعة النصوص لئلا يكون في النص ما ينافي مقتضى التخريج، فيذهب تعبه في التخريج باطلا، إذ لا يعمل بالقول المخرج مع وجود النص، ويبحث بعد ذلك في قواعد الإجماع... »[3].

3- أن يكون الأصل المخرج عليه معتمدا، وثابتا من مصدر معتمد.

ومع هذا الكم الهائل من الأقوال الناتجة عن الروايات العديدة المنقولة عن الأئمة المجتهدين؛ بسبب تعدد التلاميذ الآخذين عنهم، ينبغي أن يعلم أنه ليس كل الأحكام الصادرة عنهم تقبل التخريج.

قال الإمام القرافي– رحمه الله –: «ليس كل الأحكام يجوز العمل بها، ولا كل الفتاوى الصادرة عن المجتهدين، يجوز التقليد فيها، بل في كل مذهب مسائل، إذا تحقق النظر فيها، امتنع تقليد ذلك الإمام فيها»[4].

فالأقوال تتفاوت من حيث القوة والضعف، والقوي منها على مراتب كما أن الضعيف على مراتب، ومن أجل هذا وضع العلماء مناهج تضبط كيفية التعامل مع هذه الروايات والأقوال، وصار لكل مدرسة فقهية نظامها الاجتهادي الخاص في ترتيب الأدلة والأقوال وتمييزها، ولكل مذهب مصطلحات خاصة تهدف إلى تمييز الأقوال فيما بينها قوةً وضعفاً؛

---

(1) أي أن لا يكون التخريج مع عدم الالتزام بأصول الإمام على هيئة التلفيق بين الآراء الذي ينتج عنه صورة وكيفية لا يقول بها مجتهد، وذلك بأن يلفق في قضية واحدة بين قولين، أو أكثر يتولد منها حقيقة مركبة لا يقول بها أحد، كمن توضأ فمسح بعض شعر رأسه مقلداً الإمام الشافعي، وبعد الوضوء مسّ أجنبية، مقلّداً للإمام أبي حنيفة، فإن وضوءه على هذه الهيئة حقيقة مركبة لم يقل بها كلا الامامين. انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تأليف العلامة شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي المالكي، تحقيق الشيخ عبد الفتاح ابو غدة، طبعة مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1416 هـ. ص 250 وما بعدها، ومنار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى، للشيخ إبراهيم اللقاني، ص 61 وما يليها، وعمدة التحقيق في التقليد والتلفيق، للشيخ محمد سعيد الباني، المكتب الإسلامي، 1401 هـ/1981م ص91.

(2) نيل السول ص 306

(3) بغية المقاصد، محمد بن علي السنوسي، وزارة الإعلام بليبيا، 1968، ص 59.

(4) الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام ص 42.

ك«المتفق عليه، والراجح، والمشهور، والقول المساوي، والضعيف، والشاذ...»، وكل مذهب حدد المعتمد من هذه الأقوال وذلك من أجل ضبط عملية الإفتاء والقضاء والتخريج [1]. وقد راعى المخرّجون كل ذلك في استنباط الأحكام للنوازل.

كما أنه لا يجوز التخريج على تأويلات وفهوم أصحاب الإمام وتلاميذه لأقواله، فالتأويلات لا تعتبر أقوالاً.

قال ابن عبد السلام- رحمه الله -: «... وكثير من المتأخرين، يعدون اختلاف شراح المدونة أقوالا في المسألة، التي يختلفون فيها، كالقول الأول والثالث في هذه المسألة، والتحقيق خلافه؛ لأن الشراح إنما يبحثون عن تصور اللفظ، والقول الذي ينبغي أن يعد خلافا في المذهب وغيره، إنما هو ما مآله إلى التصديق. ألا ترى أن الشارح للفظ إمامه إنما يحتج لصحة مراده، وبيان صحة مدعاه، بقول ذلك الإمام وبقرائن كلامه من عود الضمير وما أشبهه، وغير الشارح من أصحاب الأقوال، إنما يحتج لقوله بالكتاب والسنة أو بغير ذلك من أصول صاحب الشريعة، فلم يقع بين الفريقين توارد، فلا ينبغي أن يجمع أقوالهم في المسألة. وإنما ينبغي أن يعد الكلام الذي شرحوه قولا واحدا، ثم يذكر الخلاف في تصور معناه» [2].

وقال اللقاني [3]- رحمه الله -: «وجزم ابن غازي بأن التأويلات ليست أقوالا، يعني من حيث هي تأويلات، وإنما هي فهوم في محامل المدونة» [4].

4- التخريج لا يعني الجمود على أقوال الأئمة؛ فهم غير معصومين، بل الواجب سبرها واختبارها، حتى يغلب على الظن سلامتها من الخطأ في الدليل أو الاستدلال.

قال الإمام القرافي: «إن كان المجتهد ذاكرا للاجتهاد ينبغي أن لا يقتصر على مجرد الذكر، بل يحركه لعله يظفر فيه بخطأ أو زيادة بمقتضى قوله تعالى: ﴿ فَاتَّقُواْ اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ (التغابن:16). ولأن رتبة المجتهد أن لا يقصّر ولا يترك

(1) ففي مذهب المالكية – مثلاً – ذكر ناظم الطليحة أن القول المعتمد ما اصطلح على تسميته بـ «المتفق عليه»، و«الراجح»، و«المشهور»، و«القول المساوي».

قال – رحمه الله –: فما به الفتوى تجوز بالمتفق ... عليه فالراجح سوقه نفق

فبعده المشهور، فالمساوي ... إن عدم الترجيح للتساوي

أما ما سواها من «الشاذ» و«الضعيف» فلا يفتى به إلا عند الضرورة فيحق للإنسان أن يعمل به في خاصة نفسه، وهذا ما ذهب إليه أكثر شيوخ المذهب المالكي. انظر: منظومة الطليحة ص14، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل، دار إحياء الكتب العربية، مصر. 20/1. بل عمَّم بعضهم العمل بهما إذا كان هناك مصلحة أو ضرورة أو عرف، وهو ما يعرف عندهم بـ«ما جرى عليه العمل». انظر: أصول الفتوى، ص513. العرف والعمل به في المذهب المالكي، عمر بن عبد الكريم الجيدي، طبعة مغربية، 1984.

وعليه فالأصل أن لا يخرّج على الشاذ والضعيف، وهو شرط نص عليه ابن حجر في فتاويه.

(2) منار أصول الفتوى ص 285

(3) هو أبو الأمداد برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني المصري، كان أحد الأعلام المشار إليهم بسعة الاطلاع وطول الباع في الفقه والحديث والفتوى، ومن تآليفه: "منظومة في العقائد الجوهرة"، و"حاشية على مختصر خليل"، و"قضاء الوطر في نزهة النظر في توضيح تحفة الأثر" لابن حجر، و"منار الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى"، وغيرها، توفي وهو راجع من الحج سنة 1041هـ. انظر: شجرة النور الزكية، ص291، الفكر السامي 277/2-278.

(4) منار أصول الفتوى ص 282

من جهده شيئا، فإذا استقر له اجتهاد في زمن، لا يلزمه استقرار دائما، بل الله تعالى خلاق على الدوام، فيخلق في نفسه علوما ومصالحا، لم يكن يشعر بها قبل ذلك، فإهمال ذلك تقصير»[1].

5- التخريج على فتاوى الإمام في النوازل السابقة لا يقتضي مشابهتها لعين النازلة الحادثة من كل وجه.

فالمسائل المتعلقة بعوائد الناس لا ينبغي تخريجها على فتاوى الأئمة السابقين دون النظر في اختلاف الزمان والعوائد، وفي ذلك يقول الإمام القرافي – رحمه الله – : «إن العوائد لا يجب الاشتراك فيها بين البلاد خصوصا بعيدة الأقطار، ويكون المفتي في كل زمان يتباعد عما قبله يتفقد العرف هل هو باق أم لا؟ فإن وجده باقيا أفتى به وإلا توقف عن الفتيا ، وهذا هو القاعدة في جميع الأحكام المبنية على العوائد كالنقود والسكك في المعاملات والمنافع في الإجارات والأيمان والوصايا والنذور في الإطلاقات فتأمل ذلك فقد غفل عنه كثير من الفقهاء، ووجدوا الأئمة الأول قد أفتوا بفتاوى بناء على عوائد لهم وسطروها في كتبهم بناء على عوائدهم، ثم المتأخرون وجدوا تلك الفتاوى فأفتوا بها وقد زالت تلك العوائد فكانوا مخطئين خارقين للإجماع، فإن الفتيا بالحكم المبني على مدرك بعد زوال مدركه خلاف الإجماع»[2].

6- البحث عن المدرك المناسب في المسألة المنصوصة، والتأكد من اعتبار الإمام المجتهد له، مع ضرورة استقراء وجود المدرك في المسألة غير المنصوصة.

قال الإمام القرافي- رحمه الله -: «قاعدة الفقهاء وعوائد الفضلاء، أنهم إذا ظفروا للنوع بمدرك مناسب، وفقدوا غيره جعلوه معتمدا لذلك الفرع في حق الإمام المجتهد الأول، الذي أفتى بذلك الفرع، وفي حقهم أيضا في الفتيا والتخريج. واستقراء أحوال الفقهاء في مسلك النظر وتحرير الفروع يقتضي الجزم بذلك، فكذلك يجب ههنا. ونحنُ استقرينا هذه الْمَسَائِلَ فَلَمْ نَجِدْ لَهَا مُدْرَكًا مُنَاسِبًا إلَّا الْعَوَائِدَ فَوَجَبَ جَعْلُهَا مُدْرَكَ الْأَئِمَّةِ إفْتَاءً وَتَخْرِيجًا، وَالْعُدُولُ عَنْ ذَلِكَ بَعْدَ ذَلِكَ، إنَّمَا هُوَ الْتِزَامٌ لِلْجَهَالَةِ مِنْ غَيْرِ مَعْنًى مُنَاسِبٍ، وَيُؤَيِّدُ ذَلِكَ أَنَّا فِي كَلَامِ الشَّرْعِ إذَا ظَفِرْنَا بِالْمُنَاسَبَةِ، جَزَمْنَا بِإِضَافَةِ الْحُكْمِ إلَيْهَا .... فَأَوْلَى أَنْ نَفْعَلَ ذَلِكَ فِي كَلَامِ غَيْرِ صَاحِبِ الشَّرِيعَةِ بَلْ نَحْمِلُ كَلَامَ الْعُلَمَاءِ عَلَى الْمُنَاسِبِ لِتِلْكَ الْفَتَاوَى السَّالِمِ عَنْ الْمُعَارِضِ»[3] .

خاتمة

أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث هي ما يلي:

1- لقد تعدَّدَت تعريفات العلماء لهذا العلم، واختلفت مسالكهم، وتباينت صياغاتهم، ولعل أقرب تعريف لـ «تخريج الفروع على الفروع» بأن نقول هو: « العلم الذي يتوصل به إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية، من نص المجتهد؛ وما يجري مجراه، بطرق معلومة ».

2- تتجلى أهمية علم تخريج الفروع على الفروع وفائدته في التعرف على أحكام المسائل الجزئية التي سكت عنها الأئمة، وضبط الأحكام المستنبطة في النوازل بالمنهجية الفقهية التي قام بها أئمة المدارس الفقهية الكبرى ونماها تلاميذهم من بعدهم، وتكوين الملكة الفقهية وإثرائها لدى الفقيه، بالإضافة إلى الدربة على الاستنباط والتفريع والتقعيد. وله دور في استمرارية المذهب، وبقائه، وأنه يشكّل موردا من الأحكام المستجدة يستفيد منها المفتي في كل زمان، خاصة إذا كان

---

(1) شرح تنقيح الفصول في الأصول، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن ادريس القرافي المالكي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، منشورات مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط 1، 1973م، ص 347.

(2) الفروق 108/2

(3) المصدر نفسه 84/1.

مصدر التخريج مذهبا حيا، يضم أصولا وقواعدا تراعي مصالح الناس، وتتماشى مع أعرافهم، وفيه تطبيق عملي لقواعد علم أصول الفقه.

3ً- اختلفت أنظار العلماء في حكم تخريج الفروع على الفروع، وأرجحها القول بالجواز، ويشترط الأكثرون الإلتزام بأصول الإمام؛ وهو أضبط وأحكم، إلا أن الأرفق بزماننا الذي كثرت فيه النوازل قول اللخمي الذي لا يشترط التقيد بأصول الإمام، خاصة وأنه يتماشى مع طبيعة الاجتهاد الجماعي في عصرنا القائم على التعددية المذهبية، ويشترط في يكون الحكم المتوصل إليه أن يكون موافقاً لمقاصد الشريعة، وأن لا يكون على صورة لا يقول بها الكل.

4ً- أما الضوابط العامة لتخريج الفروع على الفروع، فهي: أن تكون المسألة المراد الوصول إلى حكمها عن طريق التخريج قد وقعت، وأن لا يخرَّج الحكم على أقوال الأئمة مع وجود النص الشرعي من القرآن والسنة، وأن يكون الأصل المخرج عليه معتمدا، وثابت من مصدر معتمد، والتخريج لا يعني الجمود على أقوال الأئمة؛ فهم غير معصومين، بل الواجب سبرها واختبارها، حتى يغلب على الظن سلامتها من الخطأ في الدليل أو الاستدلال، كما أن التخريج على ما أفتى به الإمام في النوازل لا يوجب تشابه النوازل فيما بينها، وضرورة البحث عن المدرك المناسب، وتحقيق مناط اعتبار الإمام المجتهد له، وبذل الجهد عن طريق الاستقراء في وجود المدرك في المسألة غير المنصوصة.

المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم.

2- أحكام القرآن، أبوبكر بن العربي، تحقيق رضى الهمامي، المكتبة العصرية، ط 1، 1420هـ/1986م.

3- الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تأليف العلامة شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي المالكي، تحقيق الشيخ عبد الفتاح ابو غدة، طبعة مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1416 هـ.

4- أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، محمد رياض، مطبعة النجاح، ط3، 1423هـ/2002م.

5- الأصول والفروع، حقيقتهما والفرق بينهما والأحكام المتعلقة بهما، دراسة نظرية تطبيقية، الدكتور سعد بن ناصر الشثري، دار كنوز إشبيليا، الرياض، ط 1، 1426هـ/2005م.

6- بغية المقاصد، محمد بن علي السنوسي، وزارة الإعلام بليبيا، 1968.

7- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة لأبي الوليد ابن رشد، تحقيق محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1408هـ /1988م.

8- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، دار الفكر، بيروت، 28/2.

9- تحرير المقال فيما تصح نسبته للمجتهدين من الأقوال، الدكتور عياض بن نامي السّلمي، ط1، 1415هـ.

10- تخريج الفروع على الأصول، دراسة تاريخية ومنهجية وتطبيقية، للدكتور عثمان شوشان، دار طيبة، الرياض، ط1، 1419 هـ.

11- التخريج عند الفقهاء والأصوليين، يعقوب عبد الوهاب الباحسين، الرياض: مكتبة الرشد، 1414هـ.

12- التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2،1403هـ.

13- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: أ. أحمد عبد العليم البردوني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

14- جامع الأمهات، ابن الحاجب، تحقيق أبو عبد الرحمن الأخضري، دار اليمامة، ط 2، 2000م.

15- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

16- دراسة تحليلية مؤصلة لتخريج الفروع على الأصول عند الأصوليين والفقهاء، رسالة دكتوراة أعدها الطالب: جبريل ميغا، بجامعة أم القرى.

17- الذخيرة لشهاب الدين القرافي، تحقيق محمد حجي ومجموعة من الأساتذة، دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت، 1994م.

18- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت 1089 هـ)، المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت.

19- شرح تنقيح الفصول في الأصول،شهاب الدين القرافي المالكي،ت طه عبد الرؤوف سعد،منشورات مكتبة الكليات الأزهرية،مصر،ط1، 1973م

20- شرح مختصر الروضة، لنجم الدين الطوفي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1407هـ/1987م.

21- الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 3، 1404 هـ/1984 م.

22- صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، أحمد بن حمدان الحرّاني، نشر المكتب الإسلامي، ط 3.
23- العدة في أصول الفقه، القاضي أبي يعلى الفراء، تحقيق: د.أحمد بن علي المباركي، ط2، 1410هـ.
24- العرف والعمل به في المذهب المالكي، عمر بن عبد الكريم الجيدي، طبعة مغربية، 1984.
25- عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، جلال الدين ابن شاس، دراسة وتحقيق د.حميد لحمر،دار الغرب الإسلامي،ط1، 1423هـ/2003م.
26- عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق، للشيخ محمد سعيد الباني، المكتب الإسلامي، 1401 هـ/1981م .
27- غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي)، تحقيق مصطفى حلمي، وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، الأسكندرية.
28- الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، عالم الكتب، بيروت.
29- فقه التخريج للشيخ خليل الميس، مقال بمجلة الوعي الإسلامي، العدد 336، شعبان 1414هـ.
30- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، 1396 هـ.
31- القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.
32- القواعد، أبو عبد الله المقّري، تحقيق ودراسة أحمد بن عبد الله بن حميد، مطبوعات جامعة أم القرى.
33-كشف النقاب الحاجب عن مصطلح ابن الحاجب لابن فرحون،ت د.حمزة أبو فارس ود.عبد السلام الشريف،دار الغرب الإسلامي،ط1،1990م
34- لسان العرب، أبي الفضل جمال الدين، محمد بن مكرم بن منظور، دار لسان العرب، بيروت.
35- متن الورقات في أصول الفقه، طبع على نفقة الشيخ عبد العزيز بن محمد الشثري، مطابع الرياض، ط2، 1375هـ.
36- المسوّدة في أصول الفقه، آل تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت.
37- معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1411 هـ/1991م.
38- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، أبو العباس أحمد بن يحي الونشريسي، حققه جماعة من العلماء بإشراف الدكتور محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1981م.
39- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، أبو عبد الله الشريف التلمساني، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الكتب العلمية.
40- منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، مسفر القحطاني، ط1، دار الأندلس الخضراء، 2003م.
41- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، شرحه وخرّج أحاديثه عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 ، 1425هـ/2004م.
42- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ابو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن، المعروف بالحطاب، مطبعة السعادة، ط1، 1328هـ.
43- نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، مطبعة فضالة المحمدية، المغرب.
44- نور البصر في شرح المختصر، لأحمد عبد العزيز الهلالي، طبعة حجرية.
45- نيل السول على مرتقى الوصول، العلامة محمد يحي الولاتي، مراجعة حفيده بابا محمد عبد الله الولاتي، دار عالم الكتب، بالرياض، 1992م .

نظرية الحق وأثرها في توجيه نوازل الأسرة عند المالكية إهمال الزوجة للتجهيز أنموذجا

الدكتور حميد مسرار

أستاذ بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بوجدة-المغرب.

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد، فقد اعتنى الإسلام بالأسرة عناية خاصة، وجعلها أساس بناء المجتمع وصلاحه؛ فأسسها على ركائز ثابتة ودعامات صلبة تحفظ وجودها وتضمن ديمومتها.ومن هذه الركائز منظومة حقوقها، فهي صمام أمانها وعنوان تماسكها. بل دعامتها الأساسية التي بصلاحها تصلح وبفسادها تفسد، ونظرا لأهميتها فقد وضح حقوق كل فرد فيها وأمرهم باستعمالها على النحو الذي يحقق مقاصدها،إلا أن تغييب كثير من الناس لبعدها العقدي والأخلاقي أدى إلى معضلات مجتمعية عديدة اتخذها أرباب الفكر الحداثي مدخلا للطعن والتشكيك في صلاحيتها.

ولما كان اشتغال الفقهاء القدامى مقتصرا على ذكر حقوق الأسرة في ثنايا الأبواب الفقهية المتعلقة بالنكاح والطلاق والحضانة. فقد عمد ثلة من الفقهاء والكتاب المعاصرين إلى جمع شتاتها في بحوث خاصة، محاولين تصنيفها وتبويبها لتعين القارئ على تفحصها، وتبين للأسرة مالها وما عليها.

ومن هذه الكتب:

- حقوق الزوجين لأبي الأعلى المودودي
- الحقوق المتقابلة لعبد الله محمد سعيد.
- حقوق الأسرة في الفقه الإسلامي ليوسف قاسم.
- حقوق المرأة المسلمة في المجتمع الإسلامي لمصطفى بغدادي.
- حقوق الزوجة آية الله الشيخ محمد شمس الدين.
- الأسرة التكوين الحقوق والواجبات. دراسة مقارنة في الشريعة والقانون أحمد حمد.
- حقوق المطلقة في الفقه الإسلامي مع بيان ما أخذ به القانون المصري، محمد بلال مهران.
- الأسرة المسلمة في العالم المعاصر، وهبة الزحيلي.

ورغم أهمية هذه البحوث من حيث التبويب والتصنيف.فالملاحظ اكتفاؤها بجمع وتعداد الحقوق الأسرية في الفقه الإسلامي، دون بنائها على أسس نظرية تقوم عليها وتجعلها منطلقا لأي اجتهاد فيها.

من هنا كان التأسيس النظري لحقوق الأسرة مطلبا ملحا للرد على كل الأطروحات التي تحاول التنقيص من أهمية هذه الحقوق في الحفاظ على الأسرة واستقرارها،بل قد تزداد أهميته في التطبيقات العملية على نوازل المالكية لتؤكد بالملموس غزارة علمهم ومعرفتهم بالواقع وارتباطهم به وجعله منطلقا لاجتهاداتهم وفتاويهم.

من هنا كان السؤال العالق: ما الأسس النظرية التي تقوم عليها حقوق الأسرة في الفقه الإسلامي؟ وما أثر التأسيس النظري لحقوق الأسرة في توجيه نوازل الأسرة عند المالكية ؟

إن قراءة نوازل الأسرة عند المالكية وفق نظرية الحق وركائزها سيجلي حتما أهمية المذهب المالكي في علاج كثير من المستجدات التي تعرفها الأسر بل تؤكد أهمية الأصول التي يقوم عليها في النظر لقضايا الأسرة بل تؤكد النظر الحقوقي الرصين التي تمتع به فقهاؤنا المالكية، فالنازلة موضوع التوجيه مستمدة من أهم دواوين المذهب المالكي ، من كتاب البيان و التحصيل لابن رشد الجد ، و معالجتها بما جد في نظرية الحق تؤكد غزارة علم المالكية و تطور فكرهم الحقوقي الذي يتيح للأسرة حلولا قد تعيين كثيرا من القضاة والمفتين في زماننا لاستمداد العبر و العضات منها. لذلك ولأجل التفصيل في هذا الموضوع ارتأيت تقسيمه إلى مبحثين، عرضت في المبحث الأول لأسس ومرتكزات حقوق الأسرة في الفقه الإسلامي، وعليه قسمته إلى مطالب ثلاثة: أولها حقوق الأسرة منحة من الله وثانيها حقوق الأسرة وسيلة لتحقيق مصلحة الأسرة وثالثها حقوق الأسرة بين سلطة الفرد وسلطان الدولة،وحاولت في المبحث الثاني تنزيل هذه الأسس على مسألة إمهال الزوجة للتجهيز .

المبحث الأول :حقوق الأسرة في الفقه الإسلامي: أسس ومرتكزات

أسس الشرع الأسرة وفق نظام متكامل يقوم على اعتبار الحق ركيزته الأساسية حفاظا على بيضتها واستقرارها، لذلك أسسه على أسس ثابتة تستمد نظريتها وأساسها الفكري من فلسفة الحق: فلسفة تقوم على اعتبار الشرع مصدرا له، كما تقوم على اعتباره وسيلة لتحقيق مصلحة، وتجعل الفرد فيها كالدولة كلاهما يستمد حقوقه من الشرع.

هذه الأسس الثلاثة والتي نعتبرها من ركائز فلسفة الحق قد نجد صيرورتها في مجال الأسرة وبالتالي نتساءل: ما آثار هذه الأسس في مجال الأسرة؟

للإجابة عن هذا السؤال نخصص المطالب الثلاثة الآتية بالبيان والدراسة:

- حقوق الأسرة منحة من الله.
- حقوق الأسرة وسيلة لتحقيق مصلحة شرعية.
- حقوق الأسرة بين سلطة الفرد وسلطان الدولة.

المطلب الأول: حقوق الأسرة منحة من الله.

الحق في الفقه الإسلامي منحة من الله وليس وليد العقل أو الطبيعة، فالحكم الشرعي سواء أكان منصوصا عليه أم مستنبطا دلالة عن طريق الاجتهاد، هو أساس الحق ومصدره وبناء عليه يمكن بيان آثار ذلك في مجال حقوق الأسرة من خلال العناصر الآتية:

أ- البعد العقدي التعبدي في حقوق الأسرة

ب- البعد القيمي والأخلاقي في حقوق الأسرة.

ج- البعد المصدري في حقوق الأسرة.

أ- البعد العقدي التعبدي في حقوق الأسرة .

تتأسس حقوق الأسرة على بعد عقدي تعبدي، فقد وصف الله عز وجل العقد الذي تقوم عليه الأسرة بالميثاق الغليظ تنبيها على خطورته ودعوة للاستجابة لمستلزماته، قال تعالى: ﴿**وقد أفضى بعضكم إلى بعض و أخذن منكم ميثاقا غليظا**﴾[1].

ومن مستلزماته الحقوق المتبادلة بين أفرادها، لذا دعا الشرع إلى الالتزام والوفاء بها استجابة لندائه ورجاء في ثوابه وحذر من الاعتداء عليها والتعسف فيها، ولقد دلت كثير من الآيات على هذا المعنى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به، تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون**﴾[2]. يقول الشيخ الطاهر بن عاشور:"وحدود الله استعارة للأوامر والنواهي الشرعية بقرينة الإشارة، شبهت بالحدود التي هي الفواصل المجعولة بين أملاك الناس لأن الأحكام الشرعية تفصل الحلال والحرام والحق والباطل وتفصل بين ما كان عليه الناس قبل الإسلام وما هو عليه بعده[3].

إن حضور الجانب العقدي التعبدي في حقوق الأسرة يحدو بالمكلف إلى الاستسلام الطوعي لها، استسلاما مؤسسا على العلم نابعا من الرضا والحب راجيا الثواب والجزاء الأخروي. وحضوره يجعلنا في منأى عن عدة إشكالات تعاني منها الأسر اليوم والتي تتجلى في عدم مراقبة الله عز وجل في أداء الحقوق مما قد ينجم عنه التعسف في استعمالها، وابتغاؤها في غير المصلحة التي شرعت لها.

ب- البعد القيمي والأخلاقي في حقوق الأسرة

لقد أحاط الإسلام الأسرة بسياج من القيم الأخلاقية لتسهم في بناء وتنمية معاني التضحية والعطاء، والإخلاص في العلاقات الأسرية[4]، فهي تجسد قيم الإسلام وتعبر عن مكانة الفضيلة في المعاملات الإنسانية.

لذا فهو ينظر لحقوق الأسرة نظرة مغايرة، لا تقوم على فكرة الصراع بحيث ينصرف هدف أفرادها إلى المطالبة بالحقوق فقط بل تقوم على التسامح والإيثار وتجعل من السمو الخلقي والكمال النفسي ركنا ركينا في بنائها.

إن عنصر الفضيلة حاضر بجلاء في حقوق الأسرة، حيث لا يجوز لصاحب الحق ممارسة حقه إلا في إطار الفضيلة الأخلاقية، واستقراء أحكام الأسرة دال على ذلك، فهي متجسدة في أحكام الصداق والنفقة والحضانة وغيرها، حيث يجوز لأصحاب هذه الحقوق التنازل عنها حفاظا على كيان الأسرة واستقرارها.

إن مراعاة الجانب الخلقي في حقوق الأسرة له أهمية كبرى تتجلى في الحد من النظرة الفردية الحقوق والتي تؤول حتما إلى التعسف في استعمالها،لهذا فاستبعاده له مخاطر عديدة تظهر في تنمية الجانب الفردي وتكريس الروح المادية وإغفال الجانب الاجتماعي في استعمال الحقوق، وهذا مخالف للمنهج الإسلامي الذي ينطلق من اعتبار الحق الفردي حقا مزدوجا يروم المصلحة الفردية والجماعية معا.

ج- البعد المصدري في حقوق الأسرة

---

[1]- سورة النساء، الآية 21.

[2]- سورة البقرة، الآية 229.

[3]- التحرير والتنوير، الشيخ الطاهر بن عاشور، 318/2.

[4]- الميادين، مجلة الدراسات العلمية في حقوق المعرفة الحقوقية والسياسية والقانونية والاقتصادية بوجدة، فاروق النبهان، ص 74، ، العدد الثالث 1988 مقال تحت عنوان: أهمية مراعاة القيم الإسلامية في قوانين الأحوال الشخصية.

ينطلق الفقه الإسلامي من اعتبار مصادر الحقوق هي نفسها مصادر الأحكام الشرعية وبناء عليه، فالحكم الشرعي سواء أكان منصوصا عليه أم مستنبطا عن طريق الاجتهاد هو أساس الحق ومصدره، وهذا الأمر طرح إشكالية طالما رددت في واقعنا المعاصر وتتمثل في فتح باب الاجتهاد في مجال حقوق الأسرة.

ولبيان ذلك وجب التذكير بتعريف الاجتهاد وبيان ضوابطه ومجالاته ومدى صلته بحقوق الأسرة.

تعريف الاجتهاد:

الاجتهاد في اللغة هو افتعال من الجهد وهو بفتح الجيم الطاقة والمشقة وبضمها، الوسع والطاقة، فالاجتهاد إذا: بذل الوسع واستفراغ الطاقة في تحصيل فعل من الأفعال التي تحتاج إلى كلفة ومشقة[1] أما في الاصطلاح فقد اختلفت تعاريف الأصوليين اختلافا بينا، فعرفها الآمدي بأنه استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه[2]، وعرفه ابن الهمام بأنه بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي عقليا كان أو نقليا قطعيا كان أو ظنيا[3].

ورغم ما يبدو من اختلاف بين التعريفين إذ قيد الآمدي الاجتهاد في تحصيل الظن بحكم شرعي، وجوزه ابن الهمام في الأحكام القطعية إلا أنه وبتمحيص النظر يظهر أن لا خلاف بينهما إذ المقصود بالأدلة القطيعة الشرعية أدلة استدلالية لا ضرورية، فالحكم القطعي لا يجوز تأويله ولا تعطيله ولا إلغاؤه وذلك باتفاق كلمة الأصوليين على نقض الاجتهاد عند مخالفة القاطع وأنه لا اجتهاد في القطعيات[4].

كما يظهر من خلال التعريفين اهتمامهما بفقه النص دون الإشارة إلى فقه الواقع، وهذا ما تفطن له كثير من العلماء فجعلوه بارزا في تعريفهم للاجتهاد فعرفه الشيخ عبد الله دراز في تعليقاته على كتاب الموافقات بقوله: "بذل غاية الوسع إما في درك الأحكام الشرعية وإما في تطبيقها"[5].

أنواع الاجتهاد

قسّم الأصوليون الاجتهاد عدة تقسيمات. فهو عند ابن تيمية ثلاثة أقسام وهي تخريج المناط وتنقيحه وتحقيقه يقول: هذه الأنواع الثلاثة تحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط وهي جماع الاجتهاد[6] وهو عند الشاطبي قسمان:

الاجتهاد الذي لا يمكن أن ينقطع حتى يرتفع أصل التكليف عند قيام الساعة وهو الاجتهاد في تحقيق المناط العام.

الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا وهو الاجتهاد في تنقيح المناط والاجتهاد، في تخريج المناط وفي تحقيق المناط الخاص[7].

والذي شاع بين الأصوليين تقسيم الاجتهاد إلى قسمين:

اجتهاد فيما فيه نص شرعي واجتهاد فيما ليس فيه نص شرعي[8].

---

[1]- لسان العرب لابن منظور، مادة ج هـ د 133/3، دار صادر بيروت ط1.

[2]- الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي علي بن محمد، 169/4، دار الكتاب العربي، تحقيق سيد الجميلي، بدون طبعة.

[3]- التحرير، لابن الهمام، 179.178/4، دار الكتب العلمية، 1983/1403.

[4]- الاجتهاد في مورد النص، دراسة أصولية مقارنة نجم الدين قادر كريم الزنكي ص 31، دار الكتب العلمية 2006.1427.

[5]- الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي 463/4 دار الكتب العلمية بيروت 1991.

[6]- مجموع الفتاوى ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم 322/22، مكتبة ابن تيمية عبد الرحمن النجدي الحنبلي.

[7]- الموافقات 463/4.

[8]- الاجتهاد في مورد النص، ص 36. أصول الفقه، وهبة الزحيلي، دار الفكر 1037/2.

أما في الأول فيتنوع إلى:

اجتهاد بياني: هدفه توضيح النص أو بيان تفاصيله ويكون خاصة في مجال النصوص الظنية أما القطعية منها فلا يمكن تأتيه إلا بنصوص أخرى.

اجتهاد تعليلي: يستهدف بيان معقول النص سواء أكان لتعدية الحكم أم لم يكن كذلك.

اجتهاد تنزيلي: يراد به تطبيق الحكم في مناط النص وتنزيله على الوقائع والتصرفات.

وأما الثاني فله عدة صور منها.

اجتهاد قياسي: يستهدف التوصل إلى حكم واقعة جديدة لا نص فيها عن طريق القياس.

اجتهاد استصلاحي: يبتغي إدراك المصالح المرسلة التي لا يوجد نص جزئي من الشرع يحكم باعتبارها أو إلغائها.

اجتهاد تنزيلي: يستهدف إثبات مضمون قاعدة عامة أو أصل كلي أو علة مستنبطة في الجزئيات فكما أن الاجتهاد وارد في مناط الحكم المنصوص فكذلك يرد في مناط الحكم الجزئي الذي لا نص فيه[1]. وحيث لا إشكال في النوع الثاني من الاجتهاد إذ لا خلاف في ضرورة البحث عن حكم شرعي في كل نازلة مستجدة لا نص فيها ولا إجماع، بقي الإشكال في النوع الأول خاصة مع تعالي الأصوات بضرورة تجاوز بعض النصوص القطعية استجابة لمتطلبات الواقع، إذن ما هي مجالات الاجتهاد في النص الشرعي؟

الاجتهاد في النص الشرعي

يتنوع الاجتهاد في النص الشرعي إلى اجتهاد في فهم النص واجتهاد في تنزيله على الواقع.

أ- الاجتهاد في فهم النص

ينقسم النص باعتبار درجة ثبوته ودلالته قطعا وظنا إلى أربعة أقسام[2]

* النص قطعي الثبوت والدلالة: هذا النص يفيد حكمه على سبيل القطع، وبالتالي لا يتوجه إليه بأدلة الاجتهاد التي ليست نصوصا فلا يمكن بيانه بالقياس وغيره من الأدلة، إنما يجوز نسخه بما يماثله من نوعه.

* النص قطعي الثبوت ظني الدلالة، يجوز تخصيص العام منه بخبر الواحد والقياس والمصلحة والعرف كما يجوز تأويله غير أنه لا يجوز نسخه عند جمهور الأصوليين.

* النص ظني الثبوت قطعي الدلالة، يتوجه إليه الاجتهاد والبيان من جهة ثبوته.

* النص ظني الثبوت والدلالة، يجوز الاجتهاد فيه من حيث الثبوت والدلالة إلا أنه لا ينسخ إلا بنص ثابت.

وبناء على هذا التفصيل يمكن القول إن الاجتهاد في فهم النص مشروع إذا توافرت شروطه وانتفت موانعه[3]، وعليه يجوز الاجتهاد في ما يلي:

– أن يكون النص محتملا التأويل وقابلا لأكثر من معنى.

– أن يكون الاجتهاد في النصوص المتعلقة بالمتغيرات وهي التي انبنت على مصلحة أو مقصد شرعي أو عرف شهد له بالقبول.

– ألا يكون الاجتهاد في الثوابت كالحدود والمقدرات والمسائل المعروفة في الدين بالضرورة.

---

[1]– الاجتهاد في مورد النص، ص 37

[2]– الاجتهاد في مورد النص، ص40.

[3]– من الاجتهاد في النص إلى الاجتهاد في الواقع، ص 70-71، محمد بنعمر، دار الكتب العلمية.

ب- الاجتهاد في تنزيل النص على الواقع

الاجتهاد التنزيلي هو الإجراء العملي لما حصل على مستوى الفهم التجريبي للأحكام الشرعية على واقع الأفعال وتكييف السلوك بها[1].

ولما قد يعتري تنزيل الأحكام على مشخصات واقعية متغيرة من الزيغ والزلل خصها العلماء بمجموعة من الضوابط أذكر منها ما يلي:

*فهم الواقع

يجب على المجتهد أن يكون عارفا بالواقع في جميع مستوياته إن أراد تنزيل الحكم الشرعي عليه، ولن يتأتى له ذلك إلا بالاستيعاب المعرفي الشامل والمتصل للصورة الواقعية في الحياة التي يراد معالجتها بالهدى الديني[2]، لذا أصبح من الضروري الاستعانة بأصحاب التخصصات الأخرى لتسهيل عملية التنزيل خاصة مع تشعب مناحي الحياة وتعقدها، لذا فمن المأمول تفعيل الاجتهاد الجماعي من خلال إحياء المجمعات الفقهية وتوسيع دائرتها، وخلاصة القول إن تنزيل الحكم الشرعي على الواقع لا ينطلق من أحكام مجردة بعيدة عن الواقع بل من فهم الواقع المراد تنزيل الحكم الشرعي عليه.

*تحقيق المناط

هو عملية تقديرية تفرض على المجتهد التحقق من الصور المختلفة والمتشابهة لجميع النوازل وهو عملية لاحقة لعملية الاجتهاد في النص، يقول الإمام الشاطبي: "ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر ومع ذلك فلكل معنى خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين..."[3].

ومجمل القول إن دور المجتهد يتجلى في التحقق من مساواة هذه الواقعة المتخصصة في الواقع المتعلق بها الحكم الشرعي الذي يتسم بالتجديد قبل مرحلة تطبيقه وتحقيق مناطه في الجزئيات، فإذا عرف المناط وتم التأكد من مساواته للحكم التجريبي ألحق به وإلا بآخر[4]

*النظر في مآلات الأفعال

يعتبر النظر في مآلات الأفعال أصلا من أصول المنهج التطبيقي، يقول الأستاذ عبد المجيد النجار: "وبغير هذا المنهج في تحقيق المآل عند التطبيق يصبح التطبيق آليا وإن حقق مناطه، وهذه الآلية ربما أفضت في أحيان كثيرة إلى مشاق وأضرار"[5].

ويعد هذا النوع من الاجتهاد من أدق الطرق وأكثرها عرضة للزلل، ذلك لأن نوازل الواقع قد تكون مندرجة ضمن حكم شرعي اندراجا واضحا ولكنها في مجرد حدوثها أو في حكمها قد تكون مفضية إلى غير المصلحة التي يبتغيها ذلك

---

[1]- الاجتهاد التنزيلي بشير بن مولود جحيش، كتاب الأمة، العدد 93، ص 7.

[2]- فقه التدين فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار، الزيتونة للنشر والتوزيع، ص 187.

[3]- الموافقات، 75/4.

[4]- البعد التنزيلي في التنظير الأصولي عند الشاطبي، أبلخير عثمان، ص 170، دار ابن حزم، ط الأولى 2009،1430م

[5]- في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية عبد المجيد النجار، ص 22-24 دار النشر الدولي الرياض 1994

الحكم، فيكون اعتماد الحكم فيها مخلا بمقصد الدين في نفع الناس ومن جهة أخرى فإن العدول في إحداثه عليها قد يكون للهوى والتشهي مدخلا فيه بدعوى أن في هذا العدول تحقيقا لمصلحة قد تكون في كثير من الأحيان موهومة[1] .

*اعتبار المقاصد

إن تنزيل الأحكام الشرعية في الواقع لا بد أن يكون قائما على منهج يتحقق من حصول المقاصد الشرعية، ذلك بأن وقوع الأحكام على عين الأفعال في الواقع لا يلزمه بالضرورة حصول المقاصد، وهذا ما أكده الدكتور عبد المجيد النجار حينما أشار إلى أن حصول المقاصد في الأحكام لا يكفي فيه الاجتهاد النظري بل لابد له مرحلة اجتهادية ثانية عند صياغة الأحكام يتم فيها اعتبار المقاصد في الأحكام على مشخصات الأحداث[2].

وعليه، فالتحقق من المقاصد في الواقع يحتاج لتحليله أولا ثم مناظرة الحكم بعدما يكون قد حصل الفهم بعناصر ذلك الواقع في عوارضه الشخصية من خصوصيات ظروفه.

ج- علاقة الاجتهاد بحقوق الأسرة

لا شك في أن عملية الاجتهاد تحتاج لآليات وضوابط تسعف المجتهد وتؤطره في طريقه للبحث عن الحكم الشرعي.

وبما أن حقوق الأسرة تستمد شرعيتها من الحكم الشرعي، فلا محال أن الاجتهاد فيها لا يمكن أن يكون إلا وفق الضوابط التي أشرنا إليها، وعليه فالاجتهاد في حقوق الأسرة يقسم إلى قسمين:

اجتهاد فيما لا نص فيه: وهو اجتهاد ينطلق من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية والقواعد الكلية للأسرة، ويعتمد آليات الاستنباط المعروفة في أصول الفقه الإسلامي.

اجتهاد فيما فيه نص حقوقي: وهو بدوره ينقسم إلى قسمين:

اجتهاد في فهم النص: ويكون في النص ظني الدلالة والثبوت أو ظني أحدهما، أما القطعي فلا مجال للاجتهاد فيه وادعاء ذلك هو من قبيل هدم الثوابت التي تبقى عليها الأسرة.

اجتهاد في تنزيله على الواقع: ويلاحظ أن نظرية التعسف قد رسمت طريقه واعتمدت آلياته، فقد بنت نظريتها على النظر في المآلات ودفع الأضرار واعتبار المقاصد، وكل ذلك من مسالك الاجتهاد التنزيلي.

وخلاصة القول، إن الاجتهاد في حقوق الأسرة مؤصل بقواعد وضوابط على المجتهد أن يلتزمها، وكل ادعاء بضرورة الاجتهاد في غياب هذه الضوابط هو من قبيل هدم أركان الأسرة وثوابتها.

المطلب الثاني: حقوق الأسرة وسيلة لتحقيق مصلحة شرعية

من الأسس التي يقوم عليها الحق في الفقه الإسلامي، اعتباره وسيلة لتحقيق مصلحة شرعية، لذا فالنظر لحقوق الأسرة بهذا المنظور، وأنها وسائل لتحقيق مصالح الأسرة، يطرح علينا إشكاليتين:

أما الأولى، فاعتبار حقوق الأسرة وسائل يطرح علينا الإشكالية التالية: هل حقوق الأسرة ثابتة أم متغيرة؟ وأما الثانية، فاعتبار غاية حقوق الأسرة المصلحة الشرعية، يطرح علينا التساؤل التالي: ما ضوابط هذه المصالح المرجوة من منح الحقوق؟

للإجابة عن هاتين الإشكاليتين: نقف عند حقوق الأسرة بين الثابت والمتغير وكذلك عند ضوابط المصلحة التي هي غاية الحقوق الممنوحة لأفراد الأسرة.

---

[1]- في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية، عبد المجيد النجار، ص 28-29.

[2]- فقه التدين فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار، ص 203.

1- **حقوق الأسرة بين الثابت والمتغير**

إذا كانت حقوق الأسرة هي وسائل لتحقيق مصالح الأسرة، فهل كل حق متغير أم هناك من الحقوق ما هو ثابت ؟ وإذا سلمنا بأن هناك من الحقوق الثابتة، فما هي ضوابط التمييز بين الحقوق الثابتة والمتغيرة؟ للإجابة عن هذه الأسئلة نقف عند مصطلحات الثابت والمتغير والوسيلة ونقوم بربطها بحقوق الأسرة.

* **الثابت**: قال صاحب معجم مقاييس اللغة، الثاء والباء والتاء كلمة واحدة وهي دوام الشيء، يقال ثبت ثباتا وثبوتا، ورجل ثابت وثبيت[1]. نقول وثبت الشيء يثبت ثباتا وثبوتا فهو ثابت وثبيت وثبت[2]. فالمتأمل في أصل لفظة الثبات ودلالتها اللغوية يلاحظ أنها تشتمل على معاني الديمومة والاستمرار والملازمة للشيء والاستقرار عليه.

لذا نقول إن الثابت من حقوق الأسرة هو كل ما حققت فيه صفة الديمومة وشرع لكي يستمر به الحكم من غير انقطاع ويبقى ملازما للحالة التي شرع عليها ومحافظا على المقصد الذي ورد من أجل تحقيقه مستقرا عليه لا يغادره إلى سواه من المقاصد الأخرى.

وهذا الأمر لا يخرج عن كونه إجماعا محققا أو أمرا معلوما من الدين بالضرورة أو لازم حالة واحدة أو نصا قطعيا في دلالته وثبوته.

* **المتغير**

قال صاحب معجم مقاييس اللغة (غير، الغين والياء والراء أصلان صحيحان يدل أحدهما على صلاح وإصلاح ومنفعة، والآخر على اختلاف شيئين فالأول الغيرة وهي.... صلاح العيال وغارهم الله تعالى بالغيث أي أصلح شأنهم ونفعهم .....والأصل الآخر قولنا: هذا الشيء غير ذلك، أي هو سواه وخلافه[3].

وبناء على ما سبق، فإن دلالة لفظة التغيير تشتمل على معاني التبدل والتحول وعدم الملازمة للشيء والاستقرار عليه، ومن ثم فإن المتغير من حقوق الأسرة هو كل ما لم يتحقق فيه صفة الديمومة ولم يشرع لكي يستمر به الحكم.

***الوسيلة** :الوسيلة في اللغة من وسل وهي المنزلة عند الملك والدرجة والقربة ووسل إلى الله تعالى توسلا: عمل عملا يقربه إليه كتوسل والواسل الواجب والراغب إلى الله تعالى وتوسل إليه بوسيلة إذا تقرب إليه بعمل[4].

وفي الاصطلاح عرفها الإمام القرافي بقوله: الوسائل هي الطرق المفضية إلى المقاصد[5]

وعرفها الشيخ الطاهر بن عاشور: "هي الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى، فهي غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، إذ بدونها قد لا يحصل المقصد أو يحصل معرضا للاختلال والانحلال[6].

---

[1]- معجم مقاييس اللغة لابن فارس أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبد السلام هارون، 399/1، دار الكتب العلمية، 1366، ط 399/1.

[2]- لسان العرب لابن منظور، 19/2.

[3]- معجم مقاييس اللغة لابن فارس باب الغين والياء، 404/4.

[4]- لسان العرب، 97/2.

[5]- الفروق وأنواء البروق، في أضواء الفروق لأبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي ط1 1998/1458 دار الكتب العلمية بيروت. 33/2

[6]- مقاصد الشريعة، الطاهر بن عاشور، ص 148.

ويتبين من خلال هذين التعريفين أن الوسائل هي كل ما يتوصل به إلى المقاصد.

***تقسيم الوسائل من حيث الثبات والتغيير1.**

تقسم الوسائل من حيث الثبات والتغيير إلى:

وسائل ثابتة: وهي الوسائل التي لا تخضع للتغيير بسبب تغير الزمان والمكان والأشخاص والأحوال ولا يدخلها الاجتهاد وإنما تحقق المقاصد لا يكون إلا بهذه الوسائل، ويتناول هذا النوع من الوسائل الأحكام الوضعية من أسباب وشروط وانتفاء موانع في مختلف العبادات وتفاصيلها وكيفياتها التي تعد وسائل لإقامتها على الوجه المشروع وفي أصول الفضائل والأخلاق والاعتقاد وغيرها، فكلها تعد وسائل ثابتة لتحصيل مقاصدها[2].

وسائل متغيرة: وهي الوسائل التي تخضع لظروف الزمان والمكان وتختلف باختلاف الأشخاص والأحوال ويتضمن هذا القسم كل الوسائل الاجتهادية التي لم يرد فيها نص فهي موطن رحب لأعمال العقل والنظر.وبحث أنجع المسالك وأقرب الطرائق وأحسن الكيفيات إلى تحصيل المنافع والمصالح، ودرء المفاسد والمضار وفق مقصود الشارع ومراده لأن الوسائل قد شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى، فينبغي حينئذ لزوم خدمتها للمقاصد وتدعيمها لها[3].

وخلاصة القول إن من الوسائل ما هو ثابت لا اجتهاد فيه ومنها ما هو متغير يختلف باختلاف الزمان والمكان والظروف فيجوز فيه الاجتهاد.

***حقوق الأسرة منها ما هو ثابت ومنها ما هو متغير**

بالنظر لتقسيمات الوسائل يتضح أن من حقوق الأسرة ما هو ثابت ومنها ما هو متغير.

فالثابت من حقوق الأسرة هو الذي لا يخضع للتغيير بتغير الزمان والمكان والظروف والأحوال، وهي التي وردت بنصوص قطعية دلالة وثبوتا ومن أمثلتها حق التوارث والعدد والنفقة وغيرها.

أما المتغير منها فهو الذي يخضع لظروف الزمان والمكان ويختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والظروف، فهي حقوق اجتهادية لم يرد فيه نص قطعي، الغاية منها بلوغ المقاصد التي من أجلها شرعت ومن أمثلتها مقدار النفقة والمهر.

2- ضوابط المصلحة في حقوق الأسرة

المصلحة في اللغة: ضد المفسدة، يقال أصلح أي أتى بالصلاح وهو الخير والصواب، وفي الأمر مصلحة أي خير[4]، فالصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد[5]. وفي الاصطلاح: عرفها الرازي بقوله: "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها[6].

---

[1]- نظرية الوسائل في الشريعة الإسلامية، دراسة أصولية مقاصدية أم نائل محمد العيد بركاني، ص 73، دار ابن حزم، ط الأولى 1430/2009.

[2]- الاجتهاد المقاصدي، حجيته ضوابطه مجالاته، نور الدين مختار الخادمي، كتاب الأمة، رقم 65، 67/1، ط الأولى، 1419/1998م.

[3]- الاجتهاد المقاصدي، للخادمي، 68/1.

[4]- لسان العرب، مادة ص ل ح 517/2.

[5]- معجم مقاييس اللغة، 303/3.

[6]- المحصول للرازي، 434/2.

وعرفها الغزالي: أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة[1].

ويلاحظ من خلال التعريفين أن المصلحة المقصودة هي ما كانت مندرجة تحت مقاصد الشرع.

***تقسيمات المصالح**

تقسم المصالح عدة تقسيمات وسأكتفي بذكر تقسيمين الأول بحسب الاعتبار أو الإلغاء الثاني باعتبار القوة.

*** تقسيم المصالح بحسب الاعتبار والإلغاء.**

قسم علماء الأصول المصالح بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

مصالح معتبرة: وهي التي اعتبرها الشارع بنص أو إجماع وهي بهذا المعنى حجة لا إشكال فيها.

مصالح ملغاة: وهي التي شهد الشرع بإلغائها كأن تعارض نصا شرعيا صريحا أو تلغي كلية من كليات الشريعة وهي باطلة بالإجماع ومثاله ما يدعى اليوم من وجوب التسوية بين الجنسين في الإرث.

مصالح مرسلة: وهي التي تشهد لها عموميات الشريعة ولم يشهد لها الشارع بالاعتبار ولا بالإلغاء

*** تقسيم المصالح باعتبار قوتها**

تنقسم المصلحة باعتبار قوتها إلى ثلاثة أقسام

مصلحة ضرورية: وهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة،وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين[2].

وقد حصر علماء الأصول الضرورات في خمس وهي حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل وحفظ المال وهي مصالح لم تخل أمة من الأمم من رعايتها يقول الغزالي: "وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد به إصلاح الخلق،ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والرقة وشرب الخمر[3].

الحاجيات: وهي ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة، يقول الإمام الشاطبي، فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فإذا لم تراع دخل على المكلفين الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة[4].

التحسينات: هي الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال والمدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق[5].

---

[1]- المستصفى من علم أصول الفقه أبو حامد الغزالي دار الكتب العلمية بيروت ط2 140.139.

[2]- الموافقات 7/2.

[3]- المستصفى، الغزالي، ص 17.

[4]- الموافقات، 5/2.

[5]- نفسه، 9/2.

***ضوابط المصلحة**

- إدراجها في مقاصد الشارع

بحيث لا يجوز لها مخالفة مقاصد الشارع، سواء أكانت المخالفة أصلية أو تبعية ناتجة عن سوء القصد.

- عدم معارضتها للنص

يجب ألا تعارض نصا قطعيا، يقول الشيخ أبو زهرة: "إن المصلحة ثابتة حيث وجد النص، فلا يمكن أن تكون هناك مصلحة مؤكدة أو غالبة والنص قاطع يعارضها"[1].

أما النص الظني فيكون الاجتهاد فيه قائما على حصر كل تلك المعاني والأحكام وتحديد أقربها إلى المراد الإلهي وأنسبها للمصلحة المشروعة ولا يجوز قطعا أن تعارض المصلحة جميع مدلولات النص الظني لأن معارضة كل مدلولات النص الظني كمعارضة النص القطعي تماما[2].

- عدم معارضتها للإجماع

يعتبر الإجماع القطعي كالنص القطعي في دلالته على حكمه وبالتالي لا يجوز للمصلحة مخالفته، أما إذا كان ظنيا أي مبنيا على أحكام متغيرة بتغير الزمان والمكان ومبنيا على مصلحة ظرفية لم تثبت أبديتها وبقاؤها فإنه خاضع للتبديل والتغيير بموجب المصلحة الحادثة[3].

- عدم معارضتها للقياس

بين القياس والمصلحة عموم وخصوص، فكل قياس هو مراعاة للمصلحة وليس كل مراعاة للمصلحة قياس[4]، لذا لا يجوز للمصلحة مخالفة القياس.

- عدم تفويتها لمصلحة أهم منها أو مساوية لها.

***مصلحة الأسرة غاية الحقوق الممنوحة لأفرادها**

لقد حرص التشريع الإسلامي على ربط الأحكام بمقاصدها، فضمن بذلك ديمومتها، واستجابتها لجميع الحوادث المستجدة.

ولما كانت حقوق الأسرة تستمد مشروعيتها من الحكم الشرعي فهي بذلك تسعى لبلوغ المقاصد والمصالح التي رسمها الشرع.

إن المتتبع للمصلحة في الشريعة الإسلامية يتضح له أنها ليست على وزان واحد فمنها الضرورية والحاجية والتحسينية، ومنها المعتبرة والملغية، ومنها العامة والخاصة، لذا فمعالجة حقوق الأسرة يجب أن تتأسس على هذه التقسيمات والمراتب، وذلك من خلال إعمال فقه الموازنات فتقدم المصلحة الضرورية على غيرها، والعامة على الخاصة، والمعتبرة على ما سواها، كما أن المتأمل في مقاصد الأسرة يتبين له شموليتها لجميع مصالح الناس أفرادا وجماعات، فضمنت بذلك للفرد مصالحه داخل الأسرة سكينة وتزكية ومودة ورحمة، للجماعة مصالحها تأهيلا للنشأ وتقوية للروابط الاجتماعية وامتدادا لأواصر التكافل والتعاون لذا فالخطاب الحقوق الأسروي هو خطاب يوازن بين مصالح الفرد

---

[1]- أصول الفقه، الشيخ أبو زهرة، ص 395، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د ط أو سنة النشر.

[2]- الاجتهاد المقاصدي، حجيته ضوابطه مجالاته، نور الدين الخادمي 38/2.

[3]- نفسه، ص 41.

[4]- نفسه، ص 4.

والجماعة. بل يجعل مصلحة الجماعة أولى من مصلحة الفرد إذا تعارضا ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: (**وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما**)[1].

يقول الأستاذ عبد المجيد النجار، فهذا الخطاب القرآني المطرد في شؤون الأسرة لجماعة المسلمين وليس لأفراد الأسرة يدل على أن في أحكام الأسرة مقصدا اجتماعيا[2].

إن ما يدعى اليوم من ضرورة تجاوز النصوص لصالح المصلحة الواقعية هو هدم للأسرة وثوابتها، فنخلص إذن إلى أن المصلحة المقصودة والتي هي غاية حقوق الأسرة هي تلك المصالح المنضبطة بضوابط الشرع وليس من تقدير العقل أو الواقع.

المطلب الثالث: حقوق الأسرة بين سلطة الفرد وسلطان الدولة

لا يخفى على كل ذي لب ما للأسرة من أبعاد اجتماعية كبرى تتجلى في حفظ نظام المجتمع، فهي الخلية الأساسية في بنائه والمنبع الأصيل في استقراره، ونظرا لهذه الأهمية، فقد منح الشرع لأفرادها حقوقا وأمرهم باستعمالها وفق ما يحقق مصالحها وجعل للدولة حق التدخل في حالة التعسف في استعمالها، فما مدى حرية الفرد في استعمال حقوقه وما مجال تدخل الدولة في تقييدها؟

1- سلطة الفرد في استعمال حقوق الأسرة

تتميز حقوق الأسرة عن غيرها، بأنها حقوق غيرية أو وظيفية غايتها تحقيق مصلحة الأسرة، لذا فالشرع حينما أناط الحقوق ببعض الأفراد دون بعض قيدها بضابطين:

أ- تحقيق مصلحة الأسرة

ذلك بأن منح الحقوق لبعض الأفراد دون بعض غايته تحقيق مصلحة الأسرة، وكل استعمال لا يروم ذلك يعتبر لاغيا، فحق التأديب على سبيل المثال حق للأب على طفله، لذا فهو مأمور برعاية الأصلح له، يقول الإمام الشاطبي: "إن الأب في طفله أو الوصي في يتيمه أو الكافل في من يكفله مأمور برعاية الأصلح له[3].

فإذا ما استعمله بشكل يؤدي إلى الإيذاء والإيلام فقد تعسف فيه، يقول الأستاذ فتحي الدريني: "فهو حق لم يتقرر ميزة للأب لتمكينه من استغلال أولاده في مصلحته الشخصية وإلا كان متعسفا ومنحرفا عن الغاية التي من أجلها منح هذه السلطة وإنما تقرر من أجل مصلحة الأولاد أنفسهم[4].

ب- عدم الإضرار

إن استعمال الحقوق بنية الإضرار هو عين التعسف، لذا فقد نهى الشرع عنه وحذر منه، وبما أن مجال الأسرة من أكثر المجالات التي قد يظهر فيها ذلك نتيجة للاحتكاك اليومي ونقصد الوازع الديني. فقد نهت كثير من الآيات عن استعمال الحقوق فيها بنية الإضرار ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: (**وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف**)[5].

---

[1]- سورة النساء، الآية 35.

[2]- مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، ص 163، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2006.

[3]- الاعتصام، للشاطبي، 122/2، دار الحديث، القاهرة دون طبعة 2003، تحقيق سيد إبراهيم

[4]- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، فتحي الدريني، 173.

[5]- سورة البقرة، الآية 232.

فإذا كانت الولاية حقا شرعيا منحها الله تعالى لفئة هم أقارب المرأة المؤهلون لذلك فإن منع موليته من الزواج بمن ترغب فيه يعتبر إضرارا عظيما بها، لذا جاز لها أن ترفع أمرها للسلطان ليدرأ عنها ذلك.

2- سلطة الدولة في تقييد حقوق الأسرة

أوكل الشرع للدولة صلاحية رعاية شؤون الأمة، فأناط بها مهمة السياسة الشرعية، وأمر الرعية بطاعتها فيما لا يخالف أمرا شرعيا، فالسياسة الشرعية معيار يقاس به تطبيق الأحكام الفقهية في واقع الناس، فهي تراعي الواقع والنظر في أحكام المكلفين، وتتكفل بإصلاح أحوالهم وفقا لأحكام الشريعة ومقاصدها ونظرا لأهميتها فقد أخذ بها جمع من الصحابة والفقهاء من أمثال عمر وعلي وعثمان رضي الله عنهم والإمام مالك وابن فرحون والشاطبي وابن تيمية وابن القيم وغيرهم، وأسسوا عليها كثيرا من الأحكام الشرعية، ولما كان غرض الشرع هو بناء أسرة سعيدة تقوم بوظيفتها الحضارية، فقد منح لأفرادها حقوقا وألزمهم باستعمالها وفق ما يحقق مصلحة الأسرة، إلا أن تضارب المصالح وتعارضها قد يهدد كيانها ويعرضها للانحلال فيصبح حينئذ تدخل ولي الأمر واجبا وذلك بغرض التوفيق والموازنة بين الحقوق، وقد يؤول الأمر إلى تقييدها والحد من بعض صلاحياتها بهدف تحقيق استمرارية الأسرة واستقرارها، وتأسيسا على ذلك هل يجوز لولي الأمر تقييد حقوق الأسرة؟

للإجابة عن ذلك لا بد من معرفة مجال سلطة ولي الأمر ويمكن حصرها في أمرين:

- سلطة تنفيذية

ترتبط ارتباطا وثيقا بالأحكام الشرعية وتتجلى في القيام على حقوق الناس وشؤونهم ومصالحهم، من خلال تطبيق شرع الله وإقامة فرائضه والعدل بين الرعية وإقامة الحدود، لذا نقول إن سلطة ولي الأمر تتجلى في تنفيذ أوامر الله عز وجل.

سلطة اجتهادية

وهي سلطة تقديرية يعمل بها لتدبير شؤون الأمة، بما يحقق مصلحتها، وهي محصورة في الأحكام التي لم يرد بشأنها نص خاص ورد فيها نص خاص معلل ومبني على مصلحة متغيرة كما فعل عمر رضي الله عنه في سهم المؤلفة قلوبهم.

وبما أن الأصل في ممارسة الحقوق هو الإباحة إلا ما استثناه الشرع فإن من حق ولي الأمر تقييد هذا المباح إذا كان يفوت مصلحة عامة أو يحدث ضررا عاما، وذلك بشروط معينة منها:

أ- أن تكون الحالة الملجئة حقيقية وليست مفتعلة

ب- ألا يكون هناك طريق أو مخرج يحقق المراد به غير هذا التقييد أو الإلزام فإن كان ثم طريق آخر أو مخرج غيره لم يجز اللجوء إليه.

ج- أن تكون المصلحة عامة.

وخلاصة القول، فإن لولي الأمر الحق في تقييد حقوق الأسرة بشروط وضوابط منها:

- ألا يكون حكم هذا الحق قطعيا بل يجب أن يكون اجتهاديا.

- أن يدخل في حكم المباح، بشرط توافر الشروط التي سبق الإشارة

المبحث الثاني

أثر أسس و مرتكزات حقوق الأسرة
في توجيه إمهال الزوجة للتجهيز

أولا: نص النازلة

جاء في البيان والتحصيل لابن رشد الجد :وسئل عمن تزوج امرأة فنقدها صداقها وقال :أدخلوها علي؛ فيقول أهلها حتى نسمنها ونحسن إليها ألزوجها أن يدخل عليها من ساعتها وقد أعطاهم صداقها ؟ فقال: الوسط من ذلك ؛ ليس له أن يقول :أدخولها علي الساعة ولا لهم أن يؤخروها عنه؛ ولكن الوسط من ذلك بقدر ما يجهزونها ويهيئون أمرها؛ وقد قال تعالى (**قد جعل الله لكل شيء قدرا**)[1] وقال لنبيه:(**وإنك لعلى خلق عظيم**)[2] ولهم حق وحرمة؛ فالوسط من ذلك المعروف، قال محمد بن رشد :هذا بين على ما قال لأن تعجيل دخوله عليها من ساعته تضييق عليها وإضرار بها وتأخيرها عنه المدة الطويلة إضرار به؛ فالوسط من ذلك عدل بينهما و قد قال صلى الله عليه وسلم (خير الأمور أوسطها) وإذا وجب أن يؤجل الغريم فيما حل عليه من الحق بقدر ما يهيئه و ييسره ولا يباع عليه فيه عروضه بالغا ما بلغ في الحين فالمرأة أولى بالصبر عليها في الدخول بها إلى أن تهيئ من شأنها ما تحتاج إليه في القدر الذي لا يضر بالزوج أن يؤخر عليه[3].

ثانيا :أثر الأسس النظرية لحقوق الأسرة في توجيه النازلة

تتأسس حقوق الأسرة في الفقه الإسلامي على ركائز ثلاثة وهي حقوق الأسرة منحة من الله، حقوق الأسرة وسيلة لتحقيق مصلحة شرعية، حقوق الأسرة بين سلطة الزوجة و سلطان الدولة

لذلك، ومن أجل توجيه هذه النازلة وفهمها فهما حقوقيا نعرضها على تلك الركائز الثلاثة لنتبين آثارها وتجلياتها .

المطلب الأول :إمهال الزوجة للتجهيز منحة من الله

استمد فقهاء المالكية حكم إمهال الزوجة للتجهيز من أدلة شرعية معتبرة. وقبل عرضها نعرض لبعده العقدي والأخلاقي

أ _ البعد العقدي التعبدي لحكم إمهال الزوجة

منح الشرع الزوج حق الدخول بزوجته بعد قبضها لصداقها تحصينا لهما و تنظيما للعلاقة بينهما وهو حق ذو بعد تعبدي نص عليه رسول الله بقوله: (و في بضع أحدكم صدقة)[4].

ولتحقيق تعبدية هذا الحق فقد نظر إليه فقهاؤنا نظرة شمولية تراعي الظروف كما تراعي الزمان والمكان تطييبا للخواطر واستجلابا للمودة والرحمة المبتغاة إذ لا معنى للدخول بالزوجة في غيابها. بل إن غيابها حصول للخصام والتنافر والذي سيؤول حتما إلى النزاع والتصادم. ومن جملة الظروف المتعارف عليها تجهيز الزوجة والإحسان إليها لتكون في أحسن حلة يرتضيها الزوج فيقع حينئذ الحب والوئام و السكن و الانسجام.

---

[1] . سورة الطلاق الآية 3

[2] . سورة القلم الآية 4

[3] . البيان و التحصيل و الشرح و التوجيه و التعليل في مسائل المستخرجة لأبي الوليد بن رشد القرطبي ج4_ص353 دار الغرب الإسلامي.

[4] . صحيح مسلم كتاب الزكاة باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف رقم 2376 ، ص 82ج3. دار الجيل بيروت

ولما كان حق الدخول بالزوجة تعبديا ، فالوسيلة المفضية إليه تعبدية أيضا، إذ الوسائل تأخذ حكم المقاصد بل إن من تمام العناية بالمقاصد العناية بالوسائل، يقول الشيخ الطاهر بن عاشور: "هي الأحكام التي شرعت لأن بها تحصيل أحكام أخرى، فهي غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، إذ بدونها قد لا يحصل المقصد أو يحصل معرضا للاختلال والانحلال[1]. ولما كان إمهال الزوجة للتجهيز هو لتحصيل مقصد الدخول التعبدي فلا شك أن وسيلته المفضية إليه تعبدية كذلك فيتحصل أن الإمهال تعبدي كذلك.

ب- البعد القيمي والأخلاقي لإمهال الزوجة للتجهيز

حضور الباعث الأخلاقي في إمهال الزوجة واضح جلي، تجلت ملامحه في اشتراط التسمين والإحسان إليها لتزف إلى زوجها في أحسن حلة يرتضيها، إذ لا يتصور لدى هذه الأسر أن تزف الزوجة دون إكرامها وبذل كل ما في الوسع لتجهيزها.

إن الممحص في الدافع لمثل هذا الفعل ليجده أخلاقيا بامتياز إذ الغرض ليس هو الإضرار بقدر ما هو إرضاء للزوج وأهله بما تجهز به نفسها ،وللعرف السائد الذي تعارف عليه الناس والذي يعبر عن أخلاق الكرم والسخاء بل يعبر عن قدسية العلاقة الزوجية.

والذي يؤكد حضور الباعث الأخلاقي الاستشهاد بقوله تعالى (**وإنك لعلى خلق عظيم**)[2] – تذكيرا به و تأكيدا على أن للباعث الأخلاقي أهمية كبرى في إمهال الزوجة للتجهيز

وخلاصة القول: إن الباعث الأخلاقي هو صلب وأساس إمهال الزوجة للتجهيز بل دعامته الأساسية.

ج- البعد المصدري لإمهال الزوجة للتجهيز

استمد المالكية حكم إمهال الزوجة للتجهيز من الأدلة الآتية

1-عدم الإضرار

إن التعجيل بالدخول هو إضرار بالزوجة و مخالفة لما عليه العرف، قال الإمام ابن رشد (فتعجيل الدخول عليها من ساعته تضييق عليها و إضرار بها)[3]

وتأسيسا على ذلك فإمهال الزوجة هو رفع للضرر المأمور به شرعا بنصوص قرآنية وأحاديث نبوية صحيحة ومن ذلك:

القرآن الكريم:

قوله تعالى: (**لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده**)[4].

في هذه الآية نهي للأب عن التعسف في استعمال حق ولايته، فقال القرطبي: "ولا يحل أن يمنع الأم ذلك مع رغبتها في الإرضاع، هذا قول جمهور المفسرين.

كما تنهى الأم عن التعسف في استعمال حق رضاع ابنها بأبيه وذلك بأن تأبى أن ترضعه إضرارا بأبيه أو تطلب أكثر من أجر مثلها"[1].

---

[1]– مقاصد الشريعة، الطاهر بن عاشور، ص 148.

[2]. سورة القلم الآية 4

[3]. البيان و التحصيل ج4 ص 353

[4]– سورة البقرة: الآية: 231.

قوله تعالى: (**أسكونهن من حيث سكنتم من وجدهم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن**)[2].

ووجه الاستدلال بالآية أن مضارة الرجل لمطلقته بأن يضاجرها لتفتدي منه بمالها أو تخرج من مسكنه، ويرى الدكتور الزرقا أن الأقرب في تفسير المضارة هنا أن يقتر الرجل على مطلقته في النفقة خلال العدة ويضيق عليها في السكنى لقهرها وإيذائها نقمة منه عليها حيث أراد فراقها وانقطعت رغبته في استمرار الزوجية وذلك على خلاف ما يقتضيه السراح الجميل الذي أمر به الزوج مريدا الطلاق[3].

السنة النبوية:

- عن ابن عباس رضي الله عنه قال عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام"[4].

ووجه الدلالة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الضرر والضرار، يقول ابن رجب: "وأما إذا قال الضرر على من يستحقه فهذا غير مراد قطعا"[5].

– حديث سمرة بن جندب أنه كانت له عضد من نخل في حائط رجل من الأنصار، قال ومع الرجل أهله فكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذى الأنصاري وشق عليه ذلك، فطلب أن يناقله فأبى، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له، فطلب النبي صلى الله عليه وسلم من سمرة أن يبيعه فأبى، فطلب إليه أن يناقله فأبى فقال هبه له ولك كذا وكذا، أمرا رغبة فيه فأبى فقال إنما أنت مضار فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأنصاري اذهب فاقلع نخله[6].

في هذا الحديث النبوي دلالة واضحة على أن عنصر المضارة أو صفتها تتحقق متى كانت منفعة صاحب الحق تافهة يسيرة بجانب الضرر الذي يصيب غيره في مصالح حيوية له[7].

لذا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بقلع نخلات سمرة جزاء له على تعسفه. و إضراره بالغير

– عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا من فوقنا، فإن تركوهم، وما أرادوا هلكوا جميعا وإن أخذوا على أيديهم نجوا جميعا[8]".

ووجه الاستدلال بهذا الحديث: أن من هم في أسفل السفينة مع أن لهم الحق في استعمال نصيبهم استعمالا مشروعا إلا أنه يمنع عليهم الإضرار بغيرهم وهذا دليل على منع الأفراد من التصرف بحق يؤثر سلبيا على المجموع.

– عمل الصحابة:

---

[1] – الجامع لأحكام القرآن القرطبي، 167/13.

[2] – سورة الطلاق، الآية: 6.

[3] – صياغة قانونية لنظرية التعسف باستعمال الحق في قانون إسلامي، مصطفى الزرقا دار البشير عمان ط: 2، 14087هـ/ 1987م، ص: 31.

[4] – المستدرك على الصحيحين الحاكم النيسابوري، كتاب البيوع رقم: 2345، 66/2 تحقيق مصطفى عبد القادر عطا دار الكتب العلمية بيروت ط1 1411 – 1990م

[5] – جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي البغدادي، ط: 2، مطبعة مصطفى الباب الحلبي 1363، 1950.

[6] – سنن أبي داود كتاب الأقضية باب في القضاء، رقم: 3152، 42/10.

[7] – صياغة قانونية لنظرية التعسف باستعمال الحق، في قانون إسلامي، مصطفى أحمد الزرقا ص: 37.

[8] – صحيح البخاري كتاب الشركة باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه، رقم: 2313، 399/8.

- روى الإمام الطبري في تاريخه: "أنه بعد أن انتصر المسلمون على الفرس في موقع القادسية لم يجد رجالهم نساء مسلمات كافيات للزواج منهن في تلك البلاد الفارسية، فأرغمتهم الضرورة، فبعث عمر بن الخطاب إلى حذيفة بن اليمان الذي كان واليا على المدائن في بلاد العجم رسالة يقول فيها : بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل المدائن من أهل الكتاب وذلك ما لا أرضاه لك فطلقها ولا تبقها في عصمتك، فكتب إليه حذيفة، أحلال هذا الزواج أم حرام؟ ولماذا تأمرني بطلاق هذه المرأة الكتابية، لن أطلقها حتى تخبرني.

فكتب إليه عمر بن الخطاب: هذا الزواج حلال ولكن في نساء الأعاجم خلابة وخداعا وإني أخاف عليكم منه"[1].

ووجه الاستدلال أن المباح يمنع خشية أن يترتب عليه ضرر عام سواء أكان ذلك في مواقعة المومسات منهن، وفي هذا ضرر لا يخفى أم في تتابع رجال المسلمين في الزواج من الكتابيات رغبة في جمالهن فتترك المسلمات بلا أزواج فيقعن فيما حرم الله، وهذه مفسدة عظمى لم يشرع نكاح الكتابيات من أجلها[2].

- فتوى عثمان بن عفان في توريث المبتوتة في مرض الموت، لأن الطلاق في هذه الحالة مظنة الفرار من توريثها وحرمانها من حقها، ويتجلى التعسف هنا في إعمال الباعث غير المشروع بحيث توخى المطلق حرمان المرأة من حقها، فعامله الشرع بنقيض قصده إعمالا لمبدأ العمل بالمصلحة.

2- الوسطية

ينطلق الشرع في تأسيس أحكامه من منهج الوسطية لتحقيق التوازن و العدل بين مصالح الفرد والجماعة بل بين مصالح الأفراد أنفسهم قال تعالى (**وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيدا**)[3] وتأسيسا على ذلك فقد اتسمت حقوق الأسرة بالعدل والمساواة التكاملية بل بالتقابل الذي يجعل الحق في مقابل الواجب وذلك ابتغاء للوسطية المنشودة وتحقيقا لمصلحة الأسرة وعدم الإضرار. لذلك انطلق فقهاؤنا من مبدأ الوسطية في الحكم بإمهال الزوجة للتجهيز معتبرين أن التعجيل بالدخول إضرار بها والتأخير عليه إضرار به فكان الحكم وسطا.

3- قياس الأولى

لا شك أن الصبر على الزوجة للتجهيز حفاظا على الأسرة أولى من الصبر على الغريم وإذا وجب في الثاني فمن باب الأولى في الأول يقول الإمام ابن رشد

"فإذا وجب تأجيل الغريم فيما حل عليه من الحق بقدر ما يهيئه وييسره ولا يباع عليه، فالأولى من ذلك الصبر على الزوجة في الدخول بها إلى أن تهيئ من شأنها ما تحتاج إليه في القدر الذي لا يضر بالزوج"[4].

4- العرف

من المتعارف عليه تجهيز الزوجة قبل زفها إلى زوجها وهو عرف لا يخالف نصوص الشرع ومقاصده، بل يخدمها ويقوي من ذكرها تنظيما للعلاقة بين الزوجين وحصولا للمودة والرحمة والسكن، لذلك فعرف الإمهال مما يقوي مقاصد النكاح ويشد عضدها وهو الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن مقاصد إمهال الزوجة للتجهيز؟

---

[1] – تاريخ الأمم والملوك، للإمام أبي حفص بن جرير الطبري، مؤسسة الإعلام للمطبوعات بيروت لبنان ص: 86/6.

[2] – نظرية التعسف في استعمال الحق في الأحوال الشخصية عبير ربحي شاكر قدومي، ص: 167.

[3]. سورة البقرة الآية 142.

[4]. البيان و التحصيل ج 4/_353.

المطلب الثاني: إمهال الزوجة للتجهيز وسيلة لتحقيق مصلحة الأسرة

يرتبط منح الحقوق في المنظومة الإسلامية ارتباطا وثيقا بالمقاصد الشرعية المرجوة منها. ويعتبر مخالفتها والخروج عنها عين التعسف الذي ذمه الإسلام وأمر باجتنابه. وتأسيسا على ذلك فقد أفتى المالكية بالإمهال لمقاصد مرجوة يمكن إجمالها في تنظيم العلاقة بين الزوجين وحصول المودة و الرحمة والسكن.

***تنظيم العلاقة بين الزوجين**

ذلك بأن تنظيم العلاقة بين الزوجين يستلزم رضا كل طرف بالآخر حتى يكون كل منهما مدعاة سرور الأخر وسبب هنائه في معيشته قال صلى الله عليه وسلم:(انظر إليها فانه أحرى أن يؤدم بينكما)[1] أي يصلح و يوفق بينكما ووجه الدلالة أن النظر إلى الزوجة في أحسن حلة ماله إلى التوفيق والإصلاح الذي يساهم لا محالة في تماسك الأسرة وتعاضدها و هو ما روي عن ابن عباس أنه قال إني أحب أن أتزين للمرأة كما أحب أن تتزين لي المرأة لأن الله تعالى يقول ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف[2] .

من هنا نقول إن المقصد من تجهيز المرأة هو حصول الرضا المطلوب لتنظيم العلاقة بين الزوجين

***السكن والمودة و الرحمة**

يعد السكن قيمة معنوية جعلها الله أساس قيام الأسر واستقرارها قال الله تعالى: **(ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها و جعل بينكم مودة ورحمة)**[3].

ولحصوله داخل الأسرة حرص الشرع على توفير ظروفه داخل الأسرة من تزين كل زوج للآخر ليرضى بصاحبه ويقنع بصحبته. من هنا اشترط فقهاؤنا الأجلاء إمهال الزوجة للتجهيز تحقيقا للظروف المفضية لبلوغ السكن إذ لا شك في تلازم الرضا عن الزوجة شكلا وحصول السكن الذي يبتغيه الإسلام داخل الأسرة.

أما المودة والرحمة فلا يتصور حصولهما في غياب الرضا عن الزوجة والنفور منها بدليل الحديث السابق والذي أكد أن رضا الزوج وسروره يحصل بالنظر إلى الزوجة مما يؤكد أن فتوى إمهال الزوجة للتجهيز هو لتحقيق مقاصد عظمى تؤول إلى الحفاظ على الأسرة واستقرارها

المطلب الثالث: حق الدخول بين سلطة الزوج و سلطان الدولة

يعتبر الحق في المنظومة الإسلامية حقا مزدوجا يراعي مصلحة الفرد والجماعة معا وليس حقا فرديا خالصا، من هنا كان استعماله يتردد بين سلطة الفرد وسلطان الدولة

وتأسيسا على ذلك نتساءل: ما ضوابط استعمال الزوج لحق الدخول وما مدى سلطان الدولة في تقييده؟.

1- سلطة الزوج في استعمال حق الدخول بزوجته.

لا ينكر أحد مقاصد الدخول الحسية والنفسية وهي مقاصد تعود بالنفع على الأسرة عموما ؛ إلا أنه ومع اعترافنا بهذه المقاصد العظمى فاستعمال هذا الحق مرتبط بمصلحة الأسرة و عدم الإضرار.

_مصلحة الأسرة

---

[1]. سنن ابن ماجه كتاب النكاح باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها رقم 1865 ،

[2]. مصنف ابن أبي شيبة، لابي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق كمال يوسف الحوث، مكتبة الرشد الرياض ط1 1408 ،196/4

[3]. سورة الروم الآية 21.

حق الدخول هو تنظيم للعلاقة بين الزوجين وحصول للمودة و الرحمة والسكن لذلك نهى الشرع عن تضييعه والإخلال به حفاظا على الأسرة واستقرارها، وعليه فإجبار الزوجة على الدخول من ساعته مع عدم رضاها بذلك تغييب لهذه المصالح المرجوة، من هذا المنطلق أفتى المالكية بالإمهال حفاظا على مصلحة الأسرة.

_عدم الإضرار

اعتبر المالكية أن تعجيل الدخول بالزوجة من ساعته إضرار بها وبأهلها، ولرفعه أفتى المالكية بالإمهال

2- **سلطان الدولة في تقييد حق الدخول.**

لا يمكن للدولة تقييد حق الدخول باعتباره حقا منصوصا عليه بنصوص قطعية إلا أن تدخل الدولة أو المفتي يكون في تنزيله على الواقع إذ قد تعترضه من العوارض ما يمنع استيفاء مقاصده الشرعية و لما كان أمر إجبار الزوجة على الدخول من ساعته دون تجهيز قد يضر بالزوجة بل قد يكون سببا في عدم استيفاء المقاصد الشرعية قيده المفتي ولم يجعله حقا مطلقا .

خاتمة

- ترتكز حقوق الأسرة في الفقه الإسلامي على ركائز ثلاثة وهي:

الحق منحة من الله.

الحق وسيلة لتحقيق مصلحة شرعية.

استعمال الحق بين سلطة الفرد وسلطان الدولة.

وهي ركائز كما يظهر تعالج أبعادا ثلاثة، وهي البعد المصدري والبعد المقاصدي وبعد استعمال الحقوق.

إن الانطلاق من هذه الركائز الثلاثة له أهمية كبرى تتجلى في:

- حضور الجانب العقدي والأخلاقي في حقوق الأسرة

- البعد المصدري: تستمد حقوق الأسرة أحكامها من مصادر التشريع. فمصادر الحقوق هي نفسها مصادر التشريع، لذا فالحديث عن الاجتهاد فيها لابد أن يخضع لضوابط الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ومن ثم يقسم الاجتهاد في حقوق الأسرة إلى قسمين:

- اجتهاد فيما لا نص فيه: وهو اجتهاد ينطلق من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية والقواعد الكلية للأسرة، ويعتمد آليات الاستنباط المعروفة

- اجتهاد فيما فيه نص حقوقي وهو بدوره ينقسم إلى قسمين:

- اجتهاد في فهم النص: ويكون في النص ظني الدلالة والثبوت أو ظني أحدهما أما القطعي فلا مجال للاجتهاد فيه

- اجتهاد في تنزيله على الواقع، ويلاحظ أن نظرية التعسف قد رسمت طريقه واعتمدت آلياته، من النظر في المآلات ودفع الأضرار واعتماد المقاصد

- حقوق الأسرة منها ما هو ثابت ومنها ما هو متغير. فكل ما ثبت بنص قطعي الدلالة والثبوت فهو حق ثابت. وكل ما ثبت بنص ظني الدلالة والثبوت أو ظني أحدهما فيجوز تغييره تبعا للمصلحة المعتبرة شرعا والواقع المستجد.

- المصالح المرجوة من الحقوق الأسرية هي مصالح شرعية مقيدة بضوابط شرعية وليست مصالح عقلية واقعية. وهذا أمر ثبت في التطبيق حيث تبين أن أغلب المصالح المرجوة هي مصالح تروم مصلحة الأسرة واستقرارها.

- استعمال الفرد لحقوقه الأسرية مقيد بضابطين وهما تحقيق مصلحة الأسرة وعدم الإضرار. لذا فكل استعمال لها يخالف مصلحة الأسرة ويروم الإضرار هو عين التعسف.

لا يجوز للدولة تقييد الحقوق الأسرية إذا كانت ثابتة بنصوص قطعية ويجوز لها تقييد المباح منها بشروط تضمن التنزيل الأسلم للأحكام على الواقع وبلوغ مقاصدها الشرعية

_غزارة علم فقهائنا المالكية و استحضارهم للواقع في الإفتاء

_نظرتهم الشمولية للنوازل الأسرية وابتغاؤهم لمصلحة الأسرة على حساب مصلحة الأفراد. و الحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش.
- أصول الفقه، الشيخ أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د ط أو سنة النشر.
- أصول الفقه، وهبة الزحيلي، دار الفكر.
- الاجتهاد التنزيلي بشير بن مولود جحيش، كتاب الأمة، العدد 93.
- الاجتهاد في مورد النص، دراسة أصولية مقارنة نجم الدين قادر كريم الزنكي، دار الكتب العلمية 2006.1427.
- الاجتهاد المقاصدي ، حجيته ضوابطه مجالاته، نور الدين مختار الخادمي، كتاب الأمة، رقم 65، ، ط الأولى، 1998/1419م.
- الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي علي بن محمد، دار الكتاب العربي، تحقيق سيد الجميلي، بدون طبعة.
- الاعتصام، للشاطبي، دار الحديث، القاهرة، دون طبعة 2003، تحقيق سيد إبراهيم.
- البعد التنزيلي في التنظير الأصولي عند الشاطبي، أبلخير عثمان، ، دار ابن حزم، ط الأولى 2009،1430م
- البيان و التحصيل و الشرح و التوجيه و التعليل في مسائل المستخرجة لأبي الوليد ابن رشد القرطبي، دار الغرب الإسلامي، 1988.
- تاريخ الأمم والملوك، للإمام أبي حفص بن جرير الطبري، مؤسسة الإعلام للمطبوعات بيروت لبنان
- التحرير، لابن همام، دار الكتب العلمية، 1983/1403.
- التحرير والتنوير، الشيخ الطاهر بن عاشور، دار سحنون تونس 1997.
- التعسف في استعمال الحق في الأحوال الشخصية عبير ربحي شاكر القدومي دار الفكر ط1 2007/1428
- جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي البغدادي، ط: 2، مطبعة مصطفى الباب الحلبي 1363، 1950.
- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده فتحي الدر يني ط1977/7 مؤسسة الرسالة بيروت.
- سنن الترمذي وهو الجامع الصحيح للإمام أبي عيسى محمد ابن عيسى بن سورة الترمذي، ضبطه عبد الرحمان محمد عثمان دار الفكر ط1 1374هـ.1964م:
- سنن أبي داود لسليمان بن الأشعث أبي داود السجستاني الأزدي تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

- صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير اليمامة بيروت ط3 1400هـ، 1980

- صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان ط2 1972م.

- صياغة قانونية لنظرية التعسف باستعمال الحق في قانون إسلامي، مصطفى زرقا دار البشير عمان ط: 2، 14087هـ/ 1987م.
- الفروق وأنواء البروق، في أضواء الفروق لأبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي ط1 1998/1458 دار الكتب العلمية بيروت.
- فقه التدين فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار، الزيتونة للنشر والتوزيع.
- في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية عبد المجيد النجار دار النشر الدولي الرياض 1994
- لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر بيروت ط1.
- مجموع الفتاوى ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم ، مكتبة ابن تيمية عبد الرحمان النجدي الحنبلي.
- مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2006.
- المحصول من علم الأصول فخر الدين الرازي دار الكتب العلمية بيروت ط1 1988/1408م
- المستدرك على الصحيحين لمحمد بن عبد الله أبي عبد الله الحاكم النيسابوري تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت ط1 1411-1990.
- المستصفى في علم الأصول أبو حامد الغزالي دار الكتب العلمية بيروت ط1/ 1413-1993.
- مصنف ابن أبي شيبة، لابن بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق كمال يوسف الحوث، مكتبة الرشد الرياض ط1 1408.
- معجم مقاييس اللغة لابن فارس أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية، 1366، ط 1.
- مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي دار الثقافة للنشر والتوزيع الأردن، ط2، 2001/1421.
- من الاجتهاد في النص إلى الاجتهاد في الواقع، ص محمد بنعمر، دار الكتب العلمية.
- الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي دار الكتب العلمية بيروت 1991.
- الميادين، مجلة الدراسات العلمية في حقوق المعرفة الحقوقية والسياسية والقانونية والاقتصادية بوجدة،العدد الثالث 1988 فاروق النبهان، مقال تحت عنوان: أهمية مراعاة القيم الإسلامية في قوانين الأحوال الشخصية.

المطالبة بالدليل الشرعي في الدرس الفقهي المعاصر
دراسة في المثارات والأسباب

أ.أحمد ذيب

أستاذ المنهجية بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة -الجزائر

ملخص الدراسة:

تَرُومُ هذه الدراسة إبرازَ جانبٍ مهم من جوانب اختلال الاستدلال في الدَّرس الفقهيّ المعاصر ، والذي يتمثَّلُ في التوظيف الخاطئ لمصطلح « الدليل الشرعي » ، والتَصَايُح به في كل مسألة فروعيّة ، من غير مراعاةِ أهلية السائل ، ولا معرفة شرائط الاستدلال وقَوَادِحه.

ولا يخفى أنَّ شُيُوعَ هذه الاختلال وتَظَاهُر العمل به بالكيفية التي نراها اليوم ، يستبطن الكثير من المحاذير والأغلاط ، ويرتبط بجُملةٍ من الأسباب والبَواعِث ، وهو ما تحاول هذه الدراسة رصده وتجليته في ضوء القواعد المنهجيّة التي سَطَّرها أهل الصناعة الفقهيّة.

الكلمات المفتاحية : الدليل الشرعي– التمذهب – الاجتهاد – التقليد – الفقه الإسلامي المعاصر– الظاهرية.

Abstract:

This study aims to highlight one of the confusion sides within the recent jurisprudential study, which is the overstatement in asking the legal evidence concerning any branch issue without any consideration of the asker ability neither the conditions of argumentation.

It is so evident that the spread of this phenomenon conceals a great deal of faults and causes that the study tries to deal with.

Keywords: legal evidence, juristic deduction, imitation, recent Islamic jurisprudence.

مقدمة:

يحتل الدليل الشرعي مكانة مركزية في الاشتغال الفقهي ، فهو واسطةُ عقده ورِباط مَتنه ، وهو السَّبيل إلى معرفة الحقائق ، وَوَزْنِ الآراء ؛ بل إنَّ المعرفة التي لا تستند إلى « الدليل » هي معرفة إنشائية مقطوعة الصِّلَة بالعلم.

وقد شاعت في العقود الأخيرة ثقافة الدليل وأُحْيِيَتْ جَذْوتُها في نفوس كثير من الدَّارسين – بعدما اندرست منذ أزمانٍ بعيدة – ، فغدا كثيرٌ من المتفقهة يَنْشُدُ فقه الدليل ، ويَتَطَلَّع إلى أخذ المسائل من مَداركها ومَواردها.

وهذا– في الحقيقة – تَطلُّعٌ مشروع يَتَسَاوَقُ تمامًا مع متطلبات البحث العلمي المعاصر وشرائطه ، فضلاً عن كونه من الأمور الاتفاقية التي جرى عليها عمل الفقهاء الماضين.

لكن لا يخفى أنَّ « الاستدلال » ليس عَمَلاً سَاذَجًا ولا فِعْلاً بسيطًا ، مُبَاحًا لكل أحد ، بل هو عمل صناعيّ يستند إلى جملة من التقويمات والأصول المعيارية.

ومن أجل ذلك ، فإنَّ استثمار الدليل الشرعي واستيعابه على الوجه الصحيح مَنُوطٌ بمقدّمات انبنائية متعدّدة ، بدءًا بالاستيثاق من صحّة الحديث النبويّ وثبوته ، ومرورًا باستخراج معانيه الخفيّة ، وانتهاءً بإبطال الاعتراضات الواردة عليه.

ولا يخفى أنَّ تعويد الناشئة على المطالبة بالدليل بهذه الكيفية التي نراها اليوم ، يستبطن الكثير من المحاذير والأغلاط ، ويرتبط بجملة من الأسباب والبواعث ، وهو ما تحاول هذه الدراسة رصده ومعالجته ، انطلاقًا من الأسئلة الآتية:

– هل يجوز للمتفقه المبتدئ أن يَطلب لكل مسألة فقهيّة دليلاً نَصِّيًّا ؟

– وما هي حدود هذه المطالبة ؟ وما هي شرائطها وضوابطها ؟

– وما أسباب شيوع هذه الأغلاط بين المتفقهة اليوم ؟

– كيف كانت منهجية الفقهاء المتقدمين في التعاطي مع موضوع الاستدلال الفقهي ؟

وللإجابة عن هذه الأسولة المهمّة ستنتظم الدراسة في المستويات الآتية:

أولاً– الغلط في المفهوم (تحجيم مفهوم الدليل).

ثانيا– الغلط في الأهلية (الدليل لمن يفهمه).

ثالثا– الغلط في تهميش العمل (الاستقلال بالعمل بالحديث).

رابعا– الغلط في احتكار الدلالة (الصوابية المطلقة).

المبحث الأول

مستويات الغلط في الدليل الشرعي

إنَّ الغلط في توظيف مصطلح « الدليل » لم يصدر عن جهة واحدة ، وإنما هو نتيجة الخطأ في مستويات مختلفة : مفاهيمية – معرفية – منهجية.

أولاً– الغلط في المفهوم (تحجيم مفهوم الدليل):

إنَّ عملية استثمار النَّص الشرعي تمرّ بمرحلتين أساسيتين:

المرحلة الأولى : وهي التي يُمكن الاصطلاح عليها بمرحلة « التَحَمُّل » ؛ لاختصاصها بالصفة النَّقلية ، دون الحاجة إلى النَّظر والاستنباط ، اللهم إلا من جهة الاستيثاق من صحّة النَّقل ، وإليها إشارة الشطر الأول من الحديث النبوي : « **رُبَّ حامل فقه ليس بفقيه** » [1].

ويمكننا التوكيد هنا على أنَّ الإكثار من الرواية لا يَصِيرُ به الدَّارس فقيهًا ، وإنما يَتَفَقَّه بَتَبَصُّرِ مسالك الاستدلال ، واستجماع الأدوات المعرفية المؤهلة للنَّظر.

المرحلة الثانية : وهي التي يمكن الاصطلاح عليها بمرحلة « الفَقَاهَة »[2] ، ويتغيَّا من خلالها المتفقه استثمار المقدمة الأولى وتثوير معانيها ابتغاء معرفة مراد الله تعالى منها.

وتشتمل هذه المرحلة على جملة التقويمات الشرعية والأصول المناهجية ، وإليها إشارة الشطر الثاني من الحديث السَّابق : « **ورُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه** ».

ففي هذه المرحلة يطرح المتفقِّه سؤال « لماذا » بُغية تَرَسُّم حدود الدلالة ، والقبض على مقاصد الشريعة من هذه النُّصوص.

وبسبب العُنُود عن هذا السؤال المهم تَوَدَّرَ ابن حزم – مع فَرْطِ ذكائه وسَيَلان ذهنه – في غُلْوَاءِ الظاهر ، وتنكَّبَ طريقة عامة أهل الفقه في النَّظر والاستنباط ، فَفَاجأَ النَّاس باجتهادات شاذة وأقاويل منكرة.

ومن هذه البَابَة أوصى الإمام مالك (ت179هـ) ابني أخته أبا بكر وإسماعيل بضرورة التَهَمُّم بالمقدمة الثانية ، والحَذَرِ من طُغيان المقدمة الأولى ، ونَصُّ وَصِيَّتِه : « أراكُمَا تُحِبَّان هذا الشأن ، وتطلبانه – يعني الحديث – » قالا : نعم. قال : « إن أحببتما أن تنتفعا وينفع الله بكما ، **فَأَقِلاَّ منه ، وتَفَقَّهَا** »[3].

---

(1)رواه أحمد في المسند، مسند الأنصار، حديث زيد بن ثابت، رقم(21066)، وسنده صحيح، كما في مشكاة المصابيح، رقم (229).

(2) ويُشير معنى « الفَقَاهَة » في كتب بعض أهل العلم إلى معنى الفطانة والحذاقة في دَرك الأحكام الشرعية ، والدراية بمسالك الاجتهاد ، **يُنظر: ابن القاص الشافعي** ، نصرة القولين للإمام الشافعي، تحقيق : الزبيبي، (بيروت: دار البيروني، عام1430-2009) ،ط1، ص:13، **وعبد العزيز البخاري**، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، (د،م)، ج:1، ص:14، **و التفتازي**، شرح التلويح على التوضيح ، (القاهرة : مكتبة صبيح، د،ت) ، ج:1، ص:30، **ومحمد بن فرامرز الملا خسرو** ، درر الحكام شرح غرر الأحكام، (القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، (د ، ت) ،ج:1، ص:4.

(3)**يُنظر: عياض بن موسى** ، ترتيب المدارك وتقريب المسالك ، تحقيق: مجموعة من الباحثين، الطبعة الأولى، (المحمدية: مطبعة فضالة) ،ط1، ج:3، ص:155، **والحسن الرامهرمزي**، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، (بيروت: دار الفكر، عام1404هـ)،ط3، ص:214.

ومِمَّا ينخرط في هذا السِّلكِ أيضًا : ما أورده الخطيب البغدادي (ت463هـ) في تاريخه : أنَّ امرأة وَقَفَتْ على مجلس فيه يحيى بن معين ، وأبو خيثمة ، وخَلَفْ بن سالم ، في جماعة يتذاكرون الحديث ، فسمعتهم يقولون : قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ، ورواه فلان ، وما حدَّثَ به غير فلان ، فسألتهم عن الحائض تُغَسِّل الموتى ، وكانت غاسلة ، فلم يُجبها أحدٌ منهم ، وكانوا جماعةً ، وجعل بعضهم ينظر إلى بعض فأقبل أبو ثور ، فقالوا لها : عليك بالمقبل فالتفتت إليه وقد دنا منها ، فسألته فقال : نعم تغسل الميت لحديث القاسم عن عائشة أنَّ النبي – صلى الله عليه وسلم – قال لها : « **أما إنَّ حيضتك ليست في يدك** » ، ولقولها : كنت أفرق رأس النبي صلى الله عليه وسلم – بالماء وأنا حائض ، قال أبو ثور : فإذا فرقت رأس الحي فالميت أولى به ، فقالوا : نعم رواه فلان ، وحدثناه فلان ، وتعرفونه من طريق كذا ، وخاضوا في الطرق والروايات ، **فقالت المرأة** : **فأين كنتم إلى الآن** ؟ [1].

يُضاف إلى ذلك : أنَّ طبيعة الدليل الشرعي تختلف من مسألة إلى أخرى ، فالدليل الشرعي ليس محصورًا في اللفظ فحسب ، بل هو منطوق ، ومفهوم ، ودلالة ، ومعنى ، ومقصد..

وهو بذلك يُطلَقُ على الأصل النَّصِيِّ (الكتاب والسنة) ، وعلى معقول الأصل (كالقياس ولحن الخطاب وفحواه)، وعلى الدليل الإجماعي ، وعلى الدليل العقلي المحض (استصحاب حال) ، ونحو ذلك مما هو مُقَرَّر في مظانه من علم الأصول.

فالدليل تارةً يكون آيةً مُحكمةً أو سُنَّةً مُتبعةً ، أو إجماعًا مُتَحَقِّقًا ، أو قياسًا صحيحًا ؛ بمعنى أنَّ الدليل لا يكون في كل مرّة هو ظاهر النَّص الشرعي كما يعتقده الظاهرية ومَنْ أَقْبَلَ في لَبُوسهم من المعاصرين.

ويُلاحظ أنَّ دعاة فقه الدليل لا يعنون بإطلاق مصطلح « الدليل » عموم أيِّ دليل حسب وَضعه اللغوي ودلالته الاصطلاحية ، بمعنى: كونه أصلاً أو مصدرًا أو مسلكًا تشريعيًا ، وإنما يقصرونه على ما يعتقدونه دليلاً ، وهو « ظاهر النَّصِ ».

وهذه النَّظرة قد تغدو مقبولة مستحسنة حال افتراض كفاية النُّصوص للحوادث المتجدِّدة ، وأنَّها نصَّتْ على كل جزئية بمفردها نصًّا صريحًا واضحًا لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا من وُجوه الفهم ، وهذا قول لم يُؤْثَر عن أَحَدٍ من الفقهاء الأقدمين ، بل تواتر عنهم ما يُفيد تخطئتَه ونِسْبَتَه إلى الفَنَدِ.

ومن ذلك قول الإمام الشافعي (ت204هـ) : « وإن قال قائل : أرأيتَ ما لم يمض فيه كتاب ولا سنة ولا يوجد النَّاس اجتمعوا عليه فأَمَرت بأن يُؤخذ قياسًا على كتاب أو سنة أَيُقال لهذا قُبِلَ عن الله ؟ قيل : نعم قُبلت جملتُه عن الله ، فإن قيل ما جُملتُه ؟ قيل : **الاجتهاد فيه على الكتاب والسنة** » [2].

وحينما قال بعض الشافعية : « لا سياسة إلا ماوافق الشرع » علَّقَ ابن عقيل الحنبلي (ت513هـ) عليه بقوله : « السياسة : ما كان فعلاً يكون معه النَّاس أقربَ إلى الصلاح وأبعدَ عن الفساد ، وإن لم يضعه الرسولُ ، ولا نَزَل به وحيٌ ، فإن أردتَ بقولك : « إلا ما وافق الشرع»، أي : لم يُخالف ما نَطَقَ به الشرع فصحيح ، **وإن أردتَ ما نطقَ به الشرع فَغَلَطٌ وتَغْلِيطٌ للصحابة** » [3].

---

(1) **أبو بكر البغدادي** ، تاريخ بغداد، ت: بشار عواد، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، عام1422-2002)، ج:6، ص:576.

(2) **محمد بن إدريس الشافعي**، الأم ،كتاب إبطال الاستحسان، (بيروت: دار المعرفة، عام 1410-1990)، ج:7، ص:314.

(3) **يُنظر: ابن قيم الجوزية**، إعلام الموقعين، تحقيق: محمد إبراهيم ، (بيروت: در الكتب العلمية، عام 1411-1991)، ط1 ،ج:4، ص:283.

كما اسْتَهْوَلَ بن رشد الجد (ت520هـ) هذا الإدعاء ، بقوله : « مِنَ الخطأ أن يُدَّعَى أنه لا نازلة إلا وفي الكتاب عليها نص ، ومَنْ بَلَغَ هذا الحدّ فقد سَقَطَ تكليمه ؛ لأنَّه عانَدَ الحَقَّ وجَحد الضرورة ، وإن كلَّمناهُ مُسَامحةً أوردنا عليه نوازل ، مثل العول في الفرائض وتقدير أُرُوش الجنايات ، وتقويم المتلفات ، ومقاسمة الجد الإخوة والأخوات .. وما أشبه ذلك ، وطالبناه بالنَّصِ على ذلك من الكتاب فلا شك في عجزه عن ذلك . والحُذَّاقُ منهم يُقِرُّونَ أنَّ النَّصَ لم يُحِط بجميع أحكام النَّوازل ، وأنَّ منها عَفْوًا مسكوتًا عنه لا حُكم لله فيه ، وأنه قد بيَّنَ في الكتاب والسنة أنه لا حكم لله فيما سكت عنه » [1].

وقريبًا منه قول القرطبي (ت671هـ) : « **لو التزمنا ألا نحكم بحكم حتى نجد فيه نصًا لتعطَّلَتْ الشريعة ، فإنَّ النُّصوص فيها قليلة ، فَأَيُّ نَصٍ يوجد على تنجيس البول والعذرة والدم والميتة وغير ذلك ؟ وإنما هي الظواهر والعمومات والأقيسة** » [2].

ويقول ابن دقيق العيد (ت702هـ) : « وليس يخفى عليكَ إذا نظرتَ إلى تَصَرُّفَاتِ الفقهاءِ فيما ذكروه من الأحكام، أنَّ بعضَ ما حكموا به استندوا فيه إلى قاعدة كليةٍ معلومةٍ عندهم ، فلو سُئِلَ بعضُهم عن دليل خاص يرجع إلى نصٍ ، لم يستحضره ، والذين لا يرجعون إلا إلى النُّصوص قد لا يستحضرون اندراجَ المسألة المعينة تحت نص معيّن ، **فإنَّ استحضارَ كَلَّ ما ينبغي كما ينبغي ليس من قدرةِ غير المعصوم من البشر** ، فإذن ذِكْرُ بعضِ ما ذكرناه ، فيه فائدةُ التنبيه على هذا الاندراج » [3].

ونُقِلَ عن الشيخ أبي مدين التلمساني (ت594هـ) قولَه : « إنَّ للقرآن نزولًا وتنزيلًا ، أمَّا النزول فقد تَمَّ بموت النبي – صلّى الله عليه وسلّم–، وأما التنزيل على الوقائع واستنباط الأحكام ؛ فلم يزل إلى آخر الدهر» [4].

فمِمَّا سَلَفَ من النَّقْل يَتَرشَّحُ لنا : أنَّ أكثر الأحكام يُؤخذ بطُرق استدلالية غير مباشرة كالمفهوم ، أو الإشارة ، أو القياس ، وَأَنْ ليس **كل العلم يوجد فيه كتاب وسنة** على حَدِّ تعبير الإمام الشافعي[5] ، وأنَّ من اعتقد غير ذلك فقد خرج عن زمرة من اسْتَنَّ بالسَّلَف واهتدى.

كما أنَّ هناك – كما هو معلوم – مسائل مستجدة تصدر عن الرأي والاستنباط ، ولا علاقة بها بالنُّصوص والظواهر.

بل هناك مسائل لا يَصِحُّ فيها المطالبة بالدليل أصلاً ، وقد حكى ابن العربي المعافري (ت543هـ) أنه ذكر حُكْمًا بحضرة الإمام أبي الوفاء ابن عقيل ، فطُولب بالدليل فقال : لا دليل عَلَيَّ ، لأني نافٍ ، والنَّافي لا دليل عليه [6].

---

(1) **محمد بن رشد** ، المقدمات الممهدات، تحقيق: محمد حجي، (بيروت: دار الغرب،عام1408-1988)،ط1،ج:1، ص:37.

(2) **محمد بن أحمد القرطبي** ، الجامع لأحكام القرآن ، ت : أحمد اطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، عام 1964)،ط2 ، ج:6، ص:289.

(3) **ابن دقيق العيد** ، شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، تحقيق: محمد العبد الله، (دمشق: دار النوادر، عام1430-2009) ، ط2، ج:2، ص:159.

(4) **محمد الحجوي** ، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام 1416-1995)،ط1، ج:1، ص:84.

(5) **الشافعي**، كتاب الأم ، ج:6 ، ص:201.

(6) **محمد بن العربي**، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي ، ت: مرعشلي ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، عام1418-1997) ، ج3، ص104.

ثانيا– الغلط في الأهلية:

صحيح أنَّ الفقه المبني على الدليل هو الأجدر بالقبول والاحتفاء ، بل هو الواجب المتعيّن على كل متفقه ، غير أنه يجب وضع هذا المصطلح في مجاله التداولي الصحيح حتى لا يطاله التوظيف الخاطئ ؛ فالمتفقه المبتدئ لا يسوغ له طلب الدليل ، فضلاً عن توظيفه في المجال الحِجَاجي ، وإنما مذهبه مذهب مُفْتِيه ؛ لأنه لا سبيل له إلى التمييز بين الأدلة القوية والضعيفة ، ولا طريق له للاهتداء إلى قوادح الاستدلال وعوارضه.

إنَّ السؤال عن الدليل يفترض أن يكون مِمَّنْ يفهمه ويسوعبه ؛ لأنَّ المقصود من ذكر الدليل هو الإفهام والتبيين.

وقد حَذَّرَ العلماءُ المقتصدَ في العلم من أن يتَغَمَّرَ في الجدل الفقهيّ ، وبيّنوا أنَّ من وظائفه الاحتراز من الإصغاء إلى اختلاف النَّاس ؛ حتى لا يدهش عقله ، ويحير ذهنه ، ويفتر رأيه ، ويُؤَيِّسَه من الإدراك والاطلاع ، بل ينبغي أن يُتقن أولاً الطريقة الواحدة عن أستاذه [1].

وبِإجَالة النَّظر في المدوّنات الفقهية نلحظ أنَّ تداول مصطلح « الدليل » كان من اختصاص الفقهاء المقتدرين فقط، ولم يكن مُشَاعًا بين العامة ، حيث كان الفقهاء يتوجهون بالأدلة – في المناظرة والحِجاج العلمي– مع العلماء المقتدرين على فهم الأدلة ، لا مع المبتدئين في الفقه.

كما أنَّ المجتهدين من الصحابة والتابعين كانوا يجيبون عن أَسْوَلة النَّاس من غير الإفصاح عن المستند ، وَشَاعَ ذلك بينهم حتى تواتر وتكاثر من غير نكير.

ويؤكد هذا الخطيب البغدادي (ت463هـ) بقوله : « ولم تَجْرِ العادة أن يذكر في الفتوى طريق الاجتهاد ، ولا وجه القياس والاستدلال ، اللهم إلا أن تكون الفتوى تتعلّق بنظر قاض أو حاكم فيومئ فيها إلى طريق الاجتهاد ، ويُلَوِّحُ بالنكتة التي عليها رَدُّ الجواب ، أو يكون غيره قد أفتى فيها بفتوى غلط فيما عنده ، فَيُلَوِّحُ للمفتي معه ليُقيم عذره في مخالفته ، أو ليُنَبِّه على ما ذهب إليه ، فأمَّا من أفتى عاميًا ، فلا يتعرَّضَ لشيء من ذلك » [2].

ويقول الآمدي (ت631هـ) : « لم تَزَل العامة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الأحكام الشرعية ، والعلماء منهم يبادرون إلى إجابة سؤالهم من غير إشارة إلى ذكر الدليل ، ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير، فكان إجماعًا على جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقا » [3].

ويُضيف النووي (ت676هـ) : « وينبغي للعامي أن لا يطالب المفتي بالدليل ، ولا يقل لم قُلْتَ ، فإن أَحَبَّ أن تسكن نفسه بسماع الحجة طلبها في مجلس آخر أو في ذلك المجلس بعد قبول الفتوى مُجَرَّدة » [4].

ومِمَّا قرَّره الشاطبي (ت 790هـ) في هذا الصَّدد أنَّ « فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين » [5] .

---

[1] **محمد المواق**، سنن المهتدين في مقامات الدين، ت: محمد بن حمّين، (سلا، مؤسسة إحياء التراث ، عام2002)،ط1، ص:86.

[2] **أبو بكر البغدادي** ، الفقيه والمتفقه ، ت : العرازي ، (الرياض: دار ابن الجوزي ، عام1421هـ)، ط2، ج:2، ص:406.

[3] **علي الآمدي** ، الإحكام في أصول الأحكام ، ت: عبد الرزاق عفيفي، (بيروت : المكتب الإسلامي) ، ج:4، ص:229.

[4] **يحي بن شرف النووي** ، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق: بسام الجابي، (دمشق: دار الفكر، عام1408هـ)ط1، ص:85.

[5] **الشاطبي** ، الموافقات ، تحقيق: مشهور ، (القاهرة : دار ابن عفان ، عام 1417-1997)،ط1، ج:5، ص:336.

وتَعقَّب الذهبي (ت748هـ) ابن حزم (ت456هـ) حينما قال : « أنا أتبع الحَقَّ واجتهد ولا أتَقَيَّد بمذهبٍ » ونَصُّ تَعَقُّبِه : « نعم ، مَنْ بَلَغَ رتبة الاجتهاد ، وشَهِدَ له بذلك عدد من الأئمة لم يسغ له أن يُقلِّد ، أما الفقيه المبتدئ والعامي الذي يحفظ القرآن أو كثيرًا منه ، لا يَسُوغ له الاجتهاد أبدًا ، فكيف يجتهد؟ وما الذي يقول؟ وَعَلاَمَ يبني؟ وكيف يَطِير ولما يُرِيِّش.. » [1].

بل إننا نجد عددًا من الأئمة النُّظار يتَحامون عن الاستقلال بالعمل بالنّصوص الحديثيّة ، ويستعظمون تَقَحُّم هذه اللُّجَة ، حَذَرًا من التَفَلُّتُ والشُذوذ ؛ **إذْ الانفراد لا يقوى عليه إلا الأقوياء** ، كما يقول المَوَّاق [2].

وصَحَّ عن الأوزاعي (ت157هـ) قوله : « كنا نسمع الحديث فنعرضه على أصحابنا كما يعرض الدرهم الزائف ، فما عرفوا منه أخذنا به ، وما أنكروا تركنا » [3].

وقد اشتهر عن غير واحد من فقهاء المذهب المالكي –كالمَازَري والشاطبي والونشريسي وغيرهم – التقيّد بالمشهور في الفتوى والقضاء ، مع تَسَامُق مراتبهم في الاجتهاد والتحقيق ، وعباراتهم في ذلك مشهورة منتشرة [4].

ثالثا– الغلط في تهميش العمل (الاستقلال بالعمل بالحديث):

يُخطئ من يَتَصَوَّرَ أنَّ مجرد الاستناد إلى ظواهر الأحاديث هو القول بالدليل ، من غير تحرير مذاهب السَّلَف ، والاستهداء بفهومهم في تفسير تلك النّصوص ؛ فالحديث « مضلّة إلا للعلماء » ؛ فقد يُحمل على ظاهره وله تأويل من حديث غيره ، أو دليل يخفى عليه ، أو متروك أوجب تركه غيرُ شيء مما لا يقوم به إلا من استَبْحَر وتَفَقَّه [5].

وقد كان السَّلف–رضي الله عنهم– لقُرب عهدهم بزمن النبوة ، وكثرة تحكّكهم بكلام الصحابة والتابعين ؛ يعرفون الأحاديث الشاذة التي لم يعمل بها ، ويطرحونها ، ويكتفون بالعمل بما مَضى عليه السَّلفُ ، ويعرفون من ذلك ما لم يعرفه من بعدهم ، ممَّن لم تبلغه السُّنَن إلا من كتب الحديث لطول العهد وبُعده [6].

ويُوضِّح هذا المعنى الإمام أحمد (ت241هـ) بقوله : « إذا كان عند الرجل الكتب المصنّفة فيها قول رسول الله ، واختلاف الصحابة والتابعين ، فلا يجوز أن يعمل بما شاء ويتخيّر فيقضي به ويعمل به ، حتى يسأل أهل العلم ما يُؤخذ به ، فيكون يعمل على أمر صحيح » [7].

ونُقل عنه قولُه : « مَنْ زعم أنه لا يرى التقليد ولا يُقلِّد دينه أحدًا فهو قول فاسق عند الله ورسول – صلى الله عليه

---

(1) **محمد بن أحمد الذهبي**، سير أعلام النبلاء ، تحقيق: الأرنؤوط ، (بيروت: مؤسسة الرسالة، عام1405-1985)،ط3 ،ج:18،ص:191.

(2) **المواق** ، سنن المهتدين، ص:177.

(3) **الرامهرمزي** ، المحدث الفاصل، ص:318.

(4) **تُنظر هذه العبارات** : **الشاطبي**، الموافقات، ج:5 ، ص:101، وفتاوى الشاطبي، تحقيق: أبو الأجفان، (تونس: عام1406-1985)،ط2، ص:175-177، **وأحمد بن يحي الونشريسي**، المعيار المعرب ، تحقيق: مجموعة من العلماء ، (بيروت: دار الغرب الإسلامي) ، ج:6، ص:327.

(5) **عبد الله بن أبي زيد**، الجامع في السنن والآداب، تحقيق : محمد أبو الأجفان ، (بيروت: مؤسسة الرسالة، عام1403-1983)،ط2، ص:119.

(6) **عبد الرحمن بن رجب**، رسائل ابن رجب، رسالة الرد على من اتبع غير المذاهب الأربعة ، تحقيق: طلعت الحلواني، (القاهرة: الفاروق للطباعة والنشر، عام2002م)،ط1، ج:2، ص:631.

(7) **ابن قيم الجوزية**، إعلام الموقعين ، ج:1، ص:44.

وسلم – إنما يريد بذلك إبطال الأثر وتعطيل العلم والسنة والتَفَرُّد بالرأي والكلام والبدعة والخلاف ، وهذه المذاهب والأقاويل التي وصفت مذاهب أهل السنة والجماعة والآثار وأصحاب الروايات وحملة العلم الذين أدركناهم وأخذنا عنهم الحديث وتعلمنا منهم السنن وكانوا أئمة معروفين ثقات أصحاب صدق يُقتدى بهم ويؤخذ عنهم ، ولم يكونوا أصحاب بدعة ولا خلاف ولا تخليط وهو قول أئمتهم وعلمائهم الذين كانوا قبلهم . فتمسّكوا بذلك رحمكم اللّه وتعلَّموه وعَلِّمُوه وبالله التوفيق »[1].

وقد بَيَّنَ الإمام ابن الصلاح (ت643هـ) شروط الاستقلال بالعمل بالنّصوص الحديثيّة ، بقوله : « مَنْ وَجَد من الشافعيين حديثًا يُخالف مذهبه نظر ، فإن كملت آلات الاجتهاد فيه إمّا مطلقًا ، وإمَّا في ذلك الباب ؛ كان له الاستقلال بالعمل بذلك الحديث ، وإن لم تكمل آلته ووجد في قلبه حَزَازَة من مخالفة الحديث بعد أن بحث فلم يجد لمخالفيه عنه جوابًا شافيًا فلينظر : هل عمل بذلك الحديث إمام مستقل ؟ فإن وجده فله أن يتمذهب بمذهبه في العمل بذلك الحديث ، ويكون ذلك عُذْرًا له في ترك مذهب إمامه في ذلك » [2].

ومن المعلوم أنَّ هناك جانبًا من الأحاديث لم يَشَأ أهل الحديث إذاعتها بين النَّاس ، نظرا لعدم جَريان العمل عليها ، وقد قيل لمالك بن أنس : إنَّ عند ابن عيينة عن الزهري أشياء ليست عندك ، فقال: **وأنا كلُّ ما سمعته من الحديث أُحَدِّثَ به ؟ أنا إذن أُريد أن أُضِلَّهم** [3].

ونُقل عن ابن أبي ليلى (ت148هـ) أنه قال : لا يفقه الرجل في الحديث **حتى يأخذ منه ويدع** [4].

وسُئل ابن الماجشون (ت213هـ) : لِمَ رويتم الحديث ثم تركتموه ؟ قال : **ليُعلم أنا على علم تركناه** [5].

ولم يكن هذا الصنيع اجتهاد أفراد فحسب ، بل هو توجه عام للأمة الإسلامية آنذاك ، فقد ذكر ابن أبي الزناد (ت174هـ) أنَّ عمر بن عبد العزيز كان يجمع الفقهاء ويسألهم عن السُّنَن والأقضية التي يعمل بها فيُثبتها ، وما كان منه لا يُعمل به النَّاس ألغاه ، وإن كان مخرجه من ثقة [6].

واعتبر الرامهرمزي (ت360) ذلك مَحَلَّ اتفاق بين فقهاء الأمصار ، ونَصُّ عبارته : « وليس يلزم المفتي أن يفتي بجميع ما روى ، ولا يلزمه أيضا أن يترك رواية ما لا يفتي به ، وعلى هذا مذاهب جميع فقهاء الأمصار»[7].

وهذا ما أكدّه ابن أبي زيد القيرواني (ت386هـ) بقوله : « ليس لأحدٍ أن يُحدِثَ قولاً أو تَأويلاً لم يَسْبِقْهُ به سَلَفٌ ، وإنه إذا ثَبَت عن صاحبٍ قَولٌ لا يُحْفَظُ عن غيرِه من الصحابةِ خِلاَفٌ له ولا وِفَاقٌ ، أنَّه لا يسَع خِلافُه . وقال ذلك معَنا الشافعيُّ ، وأهلُ العراقِ »[1].

([1]) **محمد ابن أبي يعلى**، طبقات الحنابلة ، تحقيق: حامد الفقي، (بيروت: دار المعرفة)، ج:1، ص:31 ، **وحرب الكرماني**، مسائل الكرماني، تحقيق: فايز حابس ، (السعودية: جامعة أم القرى، عام 1422هـ)،ج:3، ص:978.

([2]) **عثمان ابن الصلاح**، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: موفق عبد القادر، (المدينة المنورة: دار العلوم والحكم، عام 1423-2002)، ط2، ص:121.

([3]) **البغدادي** ، الجامع لأخلاق الراوي ، تحقيق: الطحان، (الرياض: مكتبة المعارف، د،ت) ج:2، ص:109.

([4]) **يوسف ابن عبد البر**، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: الزهيري، (الرياض، دار ابن الجوزي، عام 1414-1994)،ط1 ، ج:2، ص:130.

([5]) **عياض** ، ترتيب المدارك، ت: مجموعة من المحققين، (المغرب: مطبعة فضالة) ،ط1، ج:1، ص:45.

([6]) **(م ،ن)**.

([7]) **الرامهرمزي**، المحدث الفاصل، ص:320.

ويضيف ابن تيمية (ت728هـ) : « كل قول ينفرد به المتأخر عن المتقدمين ، ولم يسبقه إليه أحد منهم ، فإنه يكون خطأ ،كما قال الإمام أحمد بن حنبل : إيَّاك أن تتكلَّم في مسألة ليس لك فيها إمام » [2].

كما ترك الأئمة العمل بظاهر أحاديث كثيرة رووها وعلموا بها ، لكن قام الدليل عندهم على طعن فيها أو نسخها، أو تخصيصها ، أو تأويلها أو نحو ذلك.

ولذا قال الشاطبي (ت790هـ) : « فلهذا كله يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأَوَّلُون ، وما كانوا عليه في العمل به فهو أحرى بالصَّوَاب وأَقوم في العلم والعمل » [3].

وحينما كان وُجْدَانُ الدليل النَّصيّ لوحده لا يَعْفِي المتفقّه من مسؤولية إصدار الأحكام الشرعية ، فقد اشترط بعض المحققين [4] في قبول مذهب الظاهرية – وهو من أكثر المذاهب عناية بالدليل – شرطًا في غاية الأهمية ، وهو جَرَيَان العمل بذلك الحكم عَمَّن تَقَدَّمَ من العلماء الأولين ، لعدم الوثوق بطريقتهم في الاستدلال.

وهذا ما تمثَّله الإمام مالك في الموطأ وغيره ، حيث كان يورد الآثار المروية عن الصحابة في المرتبة الثانية بعد الأحاديث النبوية ، ولم يكن غرضه من ذلك تقليد الصحابة ، وإنما بيان أنَّ ما أورده من المرفوعات ليس على ظاهره [5].

وتأسيسًا على هذا المَلْحَظ المهم ؛ فإنه لا يسوغ للمتفقّه أن يأخذ بأوَّلِ حديثٍ يتلقاه من غير استعراض لجميع ما ورد في الموضوع ، ولا استرفادٍ للعمل المتوارث في أمصار المسلمين خلفًا عن سَلَف . فإذا اتفقت الأمة على ترك قول معين لثبوت الإجماع على غيره ، فإنه لا يجوز للمتأخر أن يتبنى قولاً لم يقل به أحد من قبل ، فإنَّ هذا الترك عندهم دليل على البطلان.

فمن الخطأ – مثلاً – القول بجواز قراءة سورة الأعراف في صلاة المغرب اعتمادا على الحديث الوارد في ذلك ، مع إغفال الأحاديث الأخرى.

وقد أشار الإمام أبو داود إلى نسخ القراءة بالأعراف ، وأستدل بعمل عروة بن الزبير بخلافه ، وهو رَاوِيه[6].

ومن هنا قالت طائفة من السلف : إذا اختلفت الأحاديث فانظروا ما كان عليه أبو بكر وعمر ، يعني : ما عملا به، فهو الذي استقر عليه أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد ثبت من عملهما القراءة بقصار المفصل.

وقد أَبَانَ ابن رجب الحنبلي (ت795هـ) عن أصالة هذا المنهج بقوله : « فأمَّا الأئمة وفقهاء أهل الحديث فإنهم يتبعون الحديث الصحيح حيث كان إذا كان معمولاً به عند الصحابة ومن بعدهم ، أو عند طائفة منهم فأمَّا ما اتفق على تركه فلا يجوز العمل به ؛ لأنهم ما تركوه إلا على علم أنه لا يعمل به » [7].

---

(1) **ابن أبي زيد**، النوادر والزيادات ،ج:1، ص:5.

(2) **أحمد ابن تيمية** ، مجموع الفتاوى ، تحقيق: عبد الرحمان بن القاسم ، (الرياض:مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، عام1416-1995) ، ج:21، ص:291.

(3) **الشاطبي**، الموافقات، ج:3، ص:289.

(4) وهو الإمام الذهبي ، ونَصُّ عبارته : « لا ريب أن كل مسألة انفرد بها داود وقطع ببطلان قوله فيها، فإنه هدر، وإنما نحكيها للتعجب، وكل مسألة له عضدها نص وسبقه إليها صاحب أو تابع ، فهي من مسائل الخلاف فلا تهدر» . **يُنظر**: **الذهبي**، سير أعلام النبلاء، ج:13، ص:107.

(5) **يُنظر هذا المعنى** : **الشاطبي**، الموافقات، ج:3، ص:340.

(6) **أبو داود** ، السنن ،كتاب الصلاة، باب من رأى التخفيف في صلاة المغرب، حديث : 698.

(7) **ابن رجب** ، فضل علم السلف، (بيروت: دار المقتبس، عام 1435هـ)،ط1، ص25.

ويُنَبِّه بعد صفحات على مَلْحَظٍ مهم ، وهو كثرة مخالفة السُنَّة من قِبَل المتسَنِّنَة أنفسهم ؛ وذلك بسبب الاستقلال بفهم الأحاديث والقفز على فهوم السَّلف من أهل الفقه والنَّظر ، وَنَصُّ عبارته : « وفي زماننا يتعيَّنُ كتابة كلام أئمة السَّلَف المقتدى بهم إلى زمن الشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد : وليَكُن الإنسان على حَذَرٍ مِمَّا حدث بعدهم ؛ فإنه حدث بعدهم حوادث كثيرة ، **وحَدَثَ من انتسب إلى متابعة السنة والحديث من الظاهرية ونحوهم وهو أشدّ مخالفة لها لشذوذه عن الأئمة وانفراده عنهم بفهم يفهمه ، أو يأخذ ما لم يأخذ به الأئمة من قبله** » [1].

ولا ينبغي أن يُفهم من هذا الضابط المنهجي الدعوة إلى التعصب لآرائهم إلى حدّ التقليد المذموم والمحاكاة المطلقة ، وإنما مَحَلُّ الاقتداء الحسن : المسائل المدروسة التي تواطأ السلف على أحد وجوهها ومعانيها [2].

رابعا– الغلط في احتكار الدلالة (الصوابية المطلقة):

إنَّ معظم النصوص جاءت بأحكام جزئية تفصيلية لا يُتوقع إفضاء الاجتهاد فيها إلى جهة واحدة ، أو انتهائه إلى حقيقة مطلقة ؛ وهذا ما يُفَسِّر لنا تباين الأنظار في تفهّم النَّص الواحد ، وقد صَرَّحَ القرافي (ت684هـ) بهذا المعنى في مقدمة كتابه « الذخيرة » ، ونَصُّ عبارته : « وقد آثرتُ التنبيه على مذهب المخالفين لنا من الأئمة الثلاثة ومآخذهم في كثير من المسائل تكميلاً للفائدة ومزيدًا من الاطلاع ؛ **فإنَّ الحقَّ ليس محصورًا في جهة** ، فيعلم الفقيه أيّ المذهبين أقرب للتقوى وأعلق بالسبب الأقوى ، وتتكرَّرُ في الذخيرة عبارات ليكون الفقيه على بصيرة ليستدل الفقيه **تحفيزًا للهمم على إعمال الفكر وإمعان النَّظر واستنكافًا عن التقليد والجمود وأخذ المسائل أحكاما مُسَلَّمَةً** » [3].

وسبقَ البيان أنَّ الظَنَّ هو مَناط التعبّد والتكليف في الفروعيات ، وذلك توسعةً لمجاري الاجتهاد ، وتحصيلاً لمقصود الشريعة من فتح باب النَّظر والاستنباط ، ولو جُعلت الفروعيات على سبيل القطع الذي لا يقبلُ الاحتمالَ لانحَسَمَ الخلاف وتَصَرَّمَ.

ومن هنا تَقَرَّرَ عند الفقهاء أنَّ « الظنَّ لا يُنقض بالظَنِّ » ؛ فالأحكام التي لا تثبت بالنَّص المباشر أو بالإجماع الثابت تعتبر رأيًا واجتهادًا ، والرأي لا يُنقض برأي مثله.

ومن أجل ذلك كان الفقه الإسلامي من أكثر العلوم استجابة لسنة الاختلاف ؛ فهو مستودع الأنظار ، ومحطّ الآراء ، وديوان الحِجاج والاستدلال.

وإذا كان علم الفقه بهذه المرونة والاتساع ؛ وكان باب الفهم فيه مُتَاحًا لجميع المتأهلين ؛ فإنه لا يسوغ للمتفقه أن يعتقد أنَّ ما يفهمه شيوخه من النّصوص هو مطابق لحكم الله تعالى الثابت في نفس الأمر ، فَيُضَيِّقُ بذلك ما وسَّعَه الشارع من مَجاري الاجتهاد ، وينحصر في طريق واحد لا يعرف غيره.

---

(1) (م، ن)، ص:36.

(2) للوقوف على ضوابط اعتبار فهوم السلف **يُراجع: أحمد ذيب**، التفكير الفقهي المعاصر بين الوحي الخالص وإكراهات التاريخ – دراسة تحليلية نقدية لمقولة الكتاب والسنة لفهم سلف الأمة ، ، (بيروت: مركز نماء للدراسات ، عام2016)،ط1.

(3) **القرافي**، الذخيرة ، تحقيق: محمد حجي وجماعة ، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، عام 1994م)،ط1،ج:1، ص:8.

وقد أَبَانَ بن أبي زيد القيرواني (ت386هـ) عن غلط الظاهري – صاحب كتاب « التنبيه والبيان »– في احتكار تأويل النُّصوص المحتملة ، ونَصُّ عبارته : « وإذا احتمل الحديث ما قلتَ وقال خصمك ، لم تكن أولى بتأويلك فيه منا ، ورجعنا إلى الاستدلال عن أشبه القولين بالأصول »[1].

كما بَيَّنَ ابن تيمية (ت728هـ) في كتاب « النبوات » أنَّ ما ليس بدليل لا يصير دليلاً إذا استدل به مُدع لدلالته[2].

ومن تأمَّل تَصَرُّفات السَّلف من الصحابة وغيرهم وجد أنهم كانوا يستحضرون الخلاف الفقهي – الذي هو في نظرهم سعة ورحمة – في الإعذار ، لا الإنكار.

فمن ذلك قول أبي بكر الصديق – رضي الله عنه – في الكلالة : هذا رأي فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن خطأ فمني ومن الشيطان ، والله ورسوله بريئان [3].

وصَحَّ عن عمر – رضي الله عنه – أنه قلَّدَ أبا الدرداء القضاء فاختصم إليه رجلان فقضى لأحدهما ثم لقي المقضي عليه عمر فسأله عن حاله فقال: قضى عليَّ بكذا ، قال : لو كنت أنا لقضيتُ بكذا ، قال : فما منعك والأمر إليك ؟ قال : لو كنتُ أردُّك إلى كتاب اللَّه أو إلى سنة نبيه – صلى اللَّه عليه وسلم– لفعلت ، **ولكني أَرُدُّك إلى الرأي ، والرأي مشترك** [4].

وقد تمثَّلَ الفقهاء الأُوَل أصحاب المذاهب الأربعة هذه الحرية الفكرية ، منتهجين في ذلك طريقة سلفهم من الصحابة والتابعين:

فقد صَحَّ عن الإمام أبي حنيفة (ت150هـ) قوله : قولنا هذا رأيٌ ، وهو أحسن ما قدرنا عليه ، فمن جاء بأحسن من قولنا ، فهو أولى بالصواب منا [5].

ورأى تلميذه أبا يوسف (ت182هـ) يكتب ما يقول ، فقال له : ويحك يا يعقوب ، أتكتب كل ما أقول ، إني قد أرى رأيا اليوم وأخالفه غدا ، وقد أرى الرأي غدا وأخالفه بعد غد [6].

ويُسجّل لنا التاريخ الموقف الواعي للإمام مالك (ت179هـ) حين رفض الطلب المغري ، واعتذر بأنَّ « اختلاف العلماء رحمة ، كل يَتبع ما صَحَّ عنده ، وكلٌ على هُدًى ، وكلٌ يريد الله » [7].

---

(1) **بن أبي زيد**، الذب عن مذهب مالك، تحقيق : محمد العلمي، (الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، عام1432-2011)،ط1، ج:1، ص:206.

(2) **ابن تيمية**، كتاب النبوات ، تحقيق: الطويان، (الرياض، أضواء السلف، عام1420هـ)،ط1،ج:1، ص:233.

(3) **رواه أبو داود** في السنن، كتاب النكاح، رقم (1820)، **والبيهقي** في السنن الكبرى، كتاب الصداق ، رقم: (13481)، وسنده صحيح ،كما في صحيح سنن أبي داود، رقم: (2116).

(4) **ابن عبد البر**، جامع بيان العلم وفضله، ج:2، ص:853.

(5) **الخطيب البغدادي**، تاريخ بغداد، ج:15، ص:473.

(6) **(م، ن)**، ج:15، ص:544.

(7) **جلال الدين السيوطي**، تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك ، تحقيق: هشام الحسني،(الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، عام1431-2010)، ط1، ص:95.

ويُورد الشافعية في كتبهم مسألة تدل على هذا المعنى – صنَّفَ فيها المناوي (ت747هـ) تصنيفًا برأسه — وهي قول المجتهد بقولين مختلفين في وقتٍ واحدٍ في مسألة واحدة بأن يقول هذه المسألة تحتمل قولين أو عندي فيها قولان ، أو فيها قولان [1].

وكان الإمام أحمد بن حنبل (ت241هـ) يقول : « لا أُعَنِّفُ من قال شيئًا له وجهٌ وإن خالفناه » [2].

إذا تقرَّرَ هذا وتَمَهَّدَ ، فإنه لا يسوغ للمُتَفَقِّه أن يُخرج دلالة الحديث النبوي من مَجاري المحتملات ويُلحقها بمسالك القطعيات ، فيعتقد أنَّ ما يفهمه هو من مَدارك الحق الذي لا يُستراب فيه ؛ لأنَّه ليس من شأن الظنيّات منع الاختلاف والنزاع..

المبحث الثاني

أسباب الغلو في طلب الدليل

إنَّ وقوع الغلو في طلب الدليل كان نتيجةً لأغلاطٍ متعدِّدة ، ومَثَارَاتٍ مُختلفة ، أسهمت بمجموعها في تمكُّن هذا الإشكال واستشرائه.

وليس من وَكْدِنَا هنا استقصاء كل الأسباب المفضية إلى هذا الاختلال ، لكن حسبنا أن نُذَكِّر بأهمها في النقاط الآتية:

1– التأثر بالاتجاه الظاهري:

يقوم المذهب الظاهري —كما هو معلوم – على الأخذ بظواهر النُّصوص ، وعدم الالتفات إلى ما وراءها من مقاصد ، وأسرار ، وحكم ، وعلل ، وذلك برفض القياس والاستحسان والتعليل وسائر أوجه الرأي.

وقد كان للظاهرية – بدءًا بداود بن علي (ت270هـ) ومرورًا بابن حزم (ت456هـ)– منهج مغاير في التعامل مع النَّص الشرعي ، فهم يفترضون أنَّ « النَّص» إنماهو لمواجهة الوقائع مهما تعدّدت وتكاثرت ، ولتبلغ ما تشاء ، فإنَّ « النَّص » قادر على شمولها كلها ، دون الحاجة إلى القياس.

هذا ، وقد تبع ابن حزم في هذا الفكر فئات من المتأخرين حملت مؤلفاتهم طابع المذهب الحزمي ، وشابهوا أحوال أهل الظاهر فيما يتعلّق بتضييق مفهوم الدليل الشرعي وعدم الالتفات إلى المناسبات والمفهومات ، وقد أطلق عليهم الشيخ القرضاوي مصطلح « الظاهرية الجُدد » ، فهم ورثة الظاهرية القدامى ، ورثوا عنهم الحرفية والجمود ، وإن لم يرثوا عنهم سعة العلم ، ولا سيما فيما يتصل بالحديث والآثار[3].

2– الموقف السلبي من التمذهب:

مَثَّلَتْ المذاهب الأربعة القانون الوحيد للمسلمين طيلة قرونٍ متطاولة ، وكانت هذه المذاهب مبعثًا للوحدة والاستقرار لكثير من الشعوب الإسلامية.

---

[1] **المناوي**، فرائد الفوائد في اختلاف القولين لمجتهد واحد، (لبنان: دار الكتب العلمية،(د،ت)،ص8.

[2] **ابن مفلح**، الفروع وتصحيح الفروع ، تحقيق: عبد الله التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، عام1424هـ-2003)،ط1، ج:1، ص:233.

[3] **يوسف القرضاوي**، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، (القاهرة: دار الشروق، عام2008)، ط3، ص:45.

غير أنه في العقود الأخيرة ظهرت دعاوى تُناهض التمذهب بجميع أنواعه ، وتنتصر للأخذ بالحديث مباشرة ، بدعوى التمسك بالكتاب والسنة.

ولا يخفى أنَّ رفع شعار الدليل بالطريقة التي نراها اليوم حمل طبقات من المقلّدة على مناوءة المدارس الفقهية ، والاعتقاد بأنَّ اجتهادات الأئمة الفقهاء كانت بِنجوة عن نصوص الوحيين.

وقد أغراهم بذلك بعض الكَتَبَة الذين أخذوا العلم عن بُعد ، كقول أحدهم : « واعلم أنَّ الأخذ بأقوال الأئمة وقياساتهم بمنزلة التيمم ، إنما يُصَار إليه عند عدم الماء ، فحيث وُجد نصٌ من الكتاب و السنة وأقوال الصحابة ، فالأخذ به واجب لا يعدل عنه إلى أقوال العلماء » [1].

ويقول أيضًا : « وتحصيلُ هذه الطريقة – أي الاجتهاد – سهل لا يحتاج إلى أكثر من الموطأ والصحيحين وسنن أبي داود وجامع الترمذي والنسائي ، وهذه الكتب معروفة مشهورة يمكن تحصيلها في أقرب وقت ، فعليك بمعرفة ذلك ، وإذا لم تعرف أنت ذلك وسبقك إليه بعض إخوانك ، وفهمك باللسان الذي أنت تعرفه لم يبق لك بعد هذا عذر» [2].

ويُضيف آخر : « فالمذاهب أُمُورٌ مبتدعة حدثت بعد القرون الثلاثة ، فهي ضلالة بدون شك واقتلاعها واستئصالها ، ليس مجرد إزالة منكر أو إصلاح فساد ، أو إحقاق حق ، أو إماتة باطل ، بل هو بعث شامل للأمة الإسلامية كلها لتُحيي بعد ممات ، وتصحُو مِن سُبات ، وتُطَهَّر من الشرك والضلالات » [3].

وإنَّ النَّاظر في بعض الكتب التي يتبنى أصحابها خطابًا حَدِّيًا تجاه التمذهب ، يرى أنَّ أصحابها يُكثرون النَّقل عن العز بن عبد السلام (ت660هـ) ، وابن القيم (ت751هـ) ، والدهلوي (ت1176هـ) ، وهؤلاء كلهم متمذهبون بأحد المذاهب الأربعة ، وهذا يدلك على أنَّ أولئك الأعلام إنما يقصدون بمقالاتهم استحثاث المتأهلين ، لا المتَمَجْهِدين من العَوَّامِ ومَن كان في حكمهم.

ونختم هذه الفقرة ببيان مهم أصدره المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة ، جاء فيه : « وأما تلك الفئة الأخرى التي تدعو إلى نبذ المذاهب ، وتريد أن تحمل النَّاس على خط اجتهادي جديد لها وتطعن في المذاهب الفقهية القائمة وفي أئمتها أو بعضهم، ففي بياننا الآنف عن المذاهب الفقهية ومزايا وجودها وأئمتها ما يوجب عليهم أن يكفوا عن هذا الأسلوب البغيض الذي ينتهجونه ويُضلِّلون به النَّاس ويَشقون صفوفهم ويُفرِّقُون كلمتهم في وقت نحن أحوج ما نكون إلى جمع الكلمة في مواجهة التحدّيات الخطرة من أعداء الإسلام بدلاً من هذه الدعوة المفرّقة التي لا حاجة إليها.

وقد ظهر منهم من يَتَصَوَّر أنه يكفي للشخص في أن يكون مجتهدا بأمور الشرع أن يكون عنده مصحف ، وكتاب من كتب الصحاح أو السنن ، وقاموس لغوي ليُمارس الاجتهاد » [4].

3- التغالي في تعظيم الشيوخ والجمود على مقالاتهم:

---

[1] **محمد سلطان الخجندي** ، هل المسلم ملزم بإتباع مذهب معين ، جمعية إحياء التراث الإسلامي، (د، م) ، ص:29.

[2] (م ، ن) ، ص:40.

[3] **زايد محمد طالب**، خطيئة المذاهب ، (القاهرة: دار النصر، عام1405-1985)،ط1 ، ص:240.

[4] المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة العاشرة، القرار التاسع، 1408/2/28هـ الموافق لـ1987/10/21م.

إنَّ إعلان الحرب على التمذهب المدرسي المتوارث بدعوى محاصرة التعصب ، وربط النَّاس بالدليل ، أفضى إلى نتائج عكسية تمامًا ، والتي كان من بينها تحزيب الأمة على مسائل فروعية ظنيّة ، وازدراء اجتهادات أهل الفقه والنَّظر.

وإننا لنرى اليوم طبقات من الشيوخ – بدعوى اتباع الدليل – يرومون حمل أتباعهم على آرائهم الفقهية ، وهي في الغالب عبارة عن فتاوى مستعجلة تم صياغتها بِلُغة حَدِّية تُضارع تمامًا اللغة المستعملة في الدرس العقدي ، حيث الحق والباطل ، والإيمان والكفر.. [1].

وكما أنَّ هذا الصنيع يتنافى مع طبيعة علم الفقه الذي يتوكأ أساسًا على الظنّ –كما سبق– ، فإنه في الوقت ذاته يُجانب طريقة السَّلف الصالح الذين كانوا يتقون تحزيب النَّاس على اجتهاداتهم وفتاويهم ، ويتحامون عن ذلك أشدّ التَحامي ، وقد جاء في وصية سفيان الثوري (ت161هـ) لعباد بن عباد (ت181هـ) : « وما كفيت المسألة والفتيا فاغتنم ذلك ولا تنافسهم ، **وإيّاك أن تكون مِمَّن يُحبّ أن يُعمل بقوله ويُنشر قولُه أو يُسمع منه** » [2].

ويقول ابن حزم (ت456هـ) : « إنَّ العجب ليطول ممن اختار أخذ أقوال إنسان بعينه لم يصحبه من الله عز وجل معجزة ولا ظهرت عليه آية ولا شهد الله له بالعصمة عن الخطأ ولا بالولاية » [3].

و أشار ابن تيمية (ت728هـ) إلى هذا الخلل بقوله : « وهذا يُبتلى به كثير من المنتسبين إلى طائفة معينة في العلم أو الدين من المتفقهة ، أو إلى رئيس مُعَظَّم عندهم في الدين– غير النبي صلى الله عليه وسلم– فإنهم لا يقبلون من الدين رأيًا ورواية إلا ما جاءت به طائفتهم » [4].

ويضيف في موضع آخر : « وأما الخائض فيه – الفقه– فغالبهم إنما يعرف احدهم مذهب إمامه وقد يعلمه جملة لا يميز بين المسائل القطعية المنصوصة والمجمع عليها وبين مفاريده أو ما شاع فيه الاجتهاد فنجده يفتي بمسائل النصوص والإجماع ، من جنس فتياه بمسائل الاجتهاد والنزاع » [5].

ويُبيّن ابن قيّم الجوزية (ت751هـ) أنَّ التحزُّب الفقهي مُنَافٍ للقسط المأمور به في سورة النساء ، فيقول : « أمر سبحانه بالقيام بالقسط وهو العدل في هذه الآية ، وهذا أمر بالقيام به في حق كل أحد عدواً كان أو ولياً ، **وأحقّ ما قام له العبد بقصد الأقوال والآراء والمذاهب** ؛ إذ هي متعلقة بأمر الله وخبره ، فالقيام فيها بالهوى والمعصية مضاد لأمر الله مُناف لما بعث به رسوله . والقيام فيها بالقسط وظيفة خلفاء الرسول في أمته وأمنائه بين أتباعه . ولا يستحق اسم الأمانة إلا من قام فيها بالعدل المحض نصيحة لله ولكتابه ولرسوله ولعباده ، وأولئك هم الوارثون حقًا ، **لا من يجعل أصحابه ونحلته ومذهبه معياراً على الحق وميزاناً له ، يعادي من خالفه ويوالي من وافقه بمجرد موافقته ومخالفته، فأين هذا من القيام بالقسط الذي فرضه الله على كل أحد؟!** » (6).

---

[1] إن الحق والباطل يُستعملان في المعتقدات ، لا في المجْتَهَدَات التي تحتكم إلى الصواب والخطأ . **يُنظر: علي الجرجاني،** التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام 1403، 1983)، ط1، ص:135.

[2] **عبد الرحمن ابن أبي حاتم،** الجرح والتعديل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي،1952م) ، ط1،ج:1، ص:88.

[3] **علي بن حزم** ، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر، (بيروت، دار الآفاق)، ج:6، ص:130.

[4] **ابن تيمية،** اقتضاء صراط المستقيم،تحقيق: العقل، (بيروت: دار عالم الكتب، عام 1419–1999)،ط7، ج:1، ص:87.

[5] **ابن تيمية،** الاستقامة ، تحقيق: محمد سالم، (السعودية: جامعة محمد سعود، عام1403هـ)،ط1، ج:1، ص:60.

[6] **ابن قيم الجوزية،** الرسالة التبوكية، تحقيق: محمد غازي، (جدة: مكتبة المدني، د،ت)،ط1، ص:31..

ومَن تَأمَّل تصرفات السَّلف من الفقهاء وجد أنهم لم يجعلوا رأي رجل بعينه دينًا تُترك له النُّصوص الشرعية الثابتة ، ولم يستجيزوا نسبة التشريع إلى أيٍّ كان ، ونصوصهم في ذلك مستفيضة متكاثرة ، فقد قال عمر بن الخطاب : السنة ما سنَّهُ الله تعالى ورسوله ، لا تجعلوا خطأ الرأي سنة للأمة [1].

سأل معاوية ابن عباس : أنت على ملّة علي ؟ فأجابه : أنا على ملّة النبي صلى الله عليه وسلم [2].

وحينما قالت الخوارج لعمر بن عبد العزيز : تريد أن تسير فينا بسيرة عمر بن الخطاب ، قال لهم : قاتلهم الله ، ما أردت دون رسول الله إمامًا [3] . وكتب إلى النَّاس إنه لا رأي لأحد مع سُنة سَنَّها رسول الله [4].

ومع أنَّ بعض المُتَسَنِّنَة اليوم يرفعون شعار الدليل ويرددون المقالات الواردة في هذا الشأن ، إلا أنهم كثيرا ما يغفلون عنه ، بسبب التأثر الشديد بشيوخ المدرسة التي ينتمون إليها ، سواء كانوا من المعاصرين — وهذا هو الغالب – أو من المتقدمين وهو نادر جدًا.

ولا يخفى أنَّ رفع شعارات التَسَنُّن ، والانتساب إلى السلف الصالح ، ونبذ التعصب = هي ادعاءات غير مجزئة في إعفاء أصحابها من مَثَارَات الغلط ، وتبرئتهم من تُهمة التقصير في البحث والاستدلال .

4– ضعف الاطلاع على الخلافيات:

بإجالة النَّظر في المصنفات التي اعتنت بإيراد الآثار السلفية – نحو: مصنف ابن أبي شيبة ، ومصنف عبد الرزاق الصنعاني ، وسنن الدارمي ، وسنن سعيد بن منصور– نجد أنَّ الفقهاء من الصحابة والتابعين اختلفوا في كثير من المجْتَهَدَات سواء كانت في الفروع ، أوفي ظنيّات الاعتقاد ، واختلافهم في الفروعيات أكثر من اتفاقهم ، إلا أنَّ اختلافهم هذا لم يكن ليدعوهم إلى التعصب أوالتحزّب.

غير أنه وبسبب شيوع التعصب وإتباع الهوى تَنَكَّبَ ضَعَفَة الفقه اليوم منهج أسلافهم في التعامل مع القضايا الفقهيّة ، وارتكبوا من المفاسد ما أَعْوَزَ رَفعه ، واشتدّ وتره وشفعه ؛ حيث أشاعوا فتاوى شيوخهم بين النَّاس على أساس أنها حقائق قطعية لا يرون الحقّ في غيرها.

وقد أكد غير واحد من السلف ضرورة استقصاء مواطن الوفاق والاختلاف ، وبيّنوا — مع اختلاف عباراتهم– أنَّ من لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه ، ولا يحلّ له الإفتاء ولا الاختيار [5].

ولا يخفى أنَّ اقتصار المتفقه على قول شيخ واحد وحجته مدعاة إلى التحيّز والانغلاق ، ومظنّة إلى الإنكار والانتقاص من أقدار الأئمة الفقهاء . وهذا ما أكدَّه ابن القاص الشافعي (ت335هـ) بقوله : « ولو لم يسمع المتعلم إلا بقول واحد ، ولم يسلك إلا طريقًا واحدًا ، ولم يتسع في تعرف وجوه الاحتمال من سبل الاجتهاد ، لجَبُن كثير من

---

[1] **ابن عبد البر**، جامع بيان العلم وفضله ، حديث (1248) ، **وبن حزم** ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج:6، ص:217.

[2] **أحمد أبو نعيم** ، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، (القاهرة: دار السعادة، عام 1394-1974) ،ج:1،ص:328 ، **والذهبي**، سير أعلام النبلاء ، ج:3، ص:342.

[3] **بن حزم** ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج:4، ص:707.

[4] **محمد بن نصر** ، السنة ، (القاهرة ، دار الآثار ، عام 1423هـ) ، ط1، حديث : (94).

[5] **تُنظر عباراتهم في ذلك** : **ابن عبد البر**، جامع بيان العلم وفضله، ج:2، ص:815.

المتعلمين إذا سمع بقول المخالفين واحتجاجهم ، ولم ينبعث في النَّظر يوم التناظر ، وأسرع إلى الانقطاع ، لدى المحافل حتى يتعلَّق بالتقليد تعلُّق الغريق » [1].

ويُضيف الشاطبي (ت790هـ) : « إنَّ تعويد الطالب على أن لا يطلع إلا على مذهب واحد ربما يكسبه ذلك نفورًا أو إنكارًا لكل مذهب غير مذهبه ، ما دام لم يطلع على أدلته ، فيُورثه ذلك حزازة في الاعتقاد في فضل أئمة أجمع النَّاس على فضلهم وتقدمهم في الدين وخبرتهم بمقاصد الشرع وفهم أغراضه» [2].

5– فساد منهجية التفقه :

يُوَّجَه بعض الطلاب المبتدئين إلى أخذ الفقه مباشرة من الكتاب والسنة ، وعدم الاعتماد على المتون الفقهية ، بدعوى أنَّ مضامينها تُخالف دلالات الكتاب والسنة.

ومعلوم أنَّ هذه الطريقة المحدثة لا يَجِيءُ بها الطالب فقيهًا ، بل من شأنها أن تُهَوّن عليه الحديث في النُّصوص والأئمة، والتَغَمُّر في مَتَاهات الترجيح والاختيار ، اتكالاً على بعض المقالات المجتزأة من سياقاتها ، نحو: « العبرة بالدليل» و «كلٌ يُؤخذ من قوله ويُردّ »..

وقد كانت نتيجة هذا التوجيه الخاطئ أنْ زهد هؤلاء الطلبة في المتون الموثوقة التي تخرَّجَت بها أفواج واسعة من الفقهاء المقتدرين ، واستعاضوا عنها بمُصنَّفات بعض المتأخرين التي هي أقرب إلى الفتاوى منها إلى الفقه.

ولَئِنْ اشتكى المتقدمون من « الجمود المذهبي » ، فإنَّ الشكوى قد تقوم اليوم بسبب ما يمكن تسميته بـ « السيلان المذهبي » ، وقد كانت الطريقة التي يتبعها المتمدرسون في جميع المذاهب الفقهية تقتضي أن يبدأ المتفقه بمتن مذهبي مختصر يستأذن به على المطولات ، ويهتدي من خلاله إلى التمرّس على المصطلحات والأصول، وكما قيل « مَنْ حَفِظَ المتون حازَ الفنون» .

وهذا ما أكدَّه القاضي عياض (ت544هـ) بقوله : « لزم هذا طالب العلم في بدايته في درس ما أصَّلَه الأعلم من هؤلاء وفَرَّعه وحفظ ما أَلَّفَه وجمعه والاهتداء بنظره في ذلك والميل حيث مال معه ؛ إذ لو ابتدأ الطالب في كل مسألة فطلب الوقاف على الحق منها بطريق الاجتهاد عسر عليه ذلك ؛ إذ لا يتفق له إلا بعد جمع خصاله وتناهي كماله ، وإذا كان بهذا السبيل استغنى عن تقليد أرباب المذاهب وكان من المجتهدين لنفسه فسبيله أن يُقلِّد من يعرفه أنَّ هذا هو الحق ، حتى إذا أدرك من العلم ما قيّض له وحصل منه ما قسم الله تعالى له وأفلح وكان فيه عمل للنَّظر والاجتهاد انتقل إلى ذلك وأدركه ، فإذا تقرَّرت هذه المقدمة فنقول : قد وقع إجماع المسلمين في أقطار الأرض على تقليد هذا النَّمط واتباعهم ودرس مذاهبهم دون من قبلهم ومع الاعتراف بفضل من قبلهم وسبقه ومزيد علمه » [3].

([1]) **ابن القاص**، نصرة القولين، ص:150.

([2]) **الشاطبي**، الموافقات، ج:3، ص:131.

([3]) **عياض** ، ترتيب المدارك ، ج:1، ص:63.

- **نتائج الدراسة:**

في ختام هذه الدراسة – وبعد التطواف في فصولها وأنحائها – أود أن أستخلص أهم النتائج التي لاحت لي من خلال معالجة هذه الإشكالية ، وذلك من خلال النقاط التالية:

– كشفَت الدراسة أنَّ التوظيف الخاطئ لمصطلح الدليل يشنأ الفقاهة الإسلامية ويَحُدُّ من دورها الوظيفي.

– أوضحت الدراسة أنَّ « الاستدلال الفقهي » ليس عَمَلاً سَاذَجًا ولا فِعْلاً بسيطًا ، مُبَاحًا لكل أحد ، بل هو عمل صناعي في غاية التعقيد يتوكأ على جملة من التقويمات والأصول المعيارية.

– ترى الدراسة أنَّ العملية الاستدلالية هي عملية انبنائية متكاملة تفتقد إلى اجتهاد يقصر عنه العامي ومن في حكمه من المقتصدين في الفقه.

– خلصت الدراسة إلى أنَّ المطالبة بالدليل على كل مسألة فروعية هو إجراء مُحْدَثٌ ، ومنهج مُخْتَلَق ، أحدثه بعض المتأخرين ، وقد بحثت في كلام الأئمة وُسْعَةَ جهدي ، فلم أرَ أحداً منهم تبنى هذه الأطروحة ، سوى أصحاب الاتجاه الظاهري.

– لاحظت الدراسة أنَّ دعاة فقه الدليل لا يعنون بإطلاق مصطلح « الدليل » عموم أيّ دليل حسب وَضعه اللغوي ودلالته الاصطلاحية ، بمعنى : كونه أصلاً أو مصدرًا أو مسلكًا تشريعيًا ، وإنما يقصرونه على ما يعتقدونه دليلاً ، وهو « ظاهر النَّص ».

– بيّنت الدراسة أنَّ أكثر الأحكام تُؤخذ بطرق استدلالية غير مباشرة كالمفهوم ، أو الإشارة ، أو القياس ، وأنَّ ليس كل العلم يوجد فيه كتاب وسنة.

– من أهم ما رصدته الدراسة أنَّ مصطلح « الدليل » كان من اختصاص الفقهاء المقتدرين فقط ، ولم يكن مُشَاعًا بين العامة ، حيث كان الفقهاء يتوجهون بالأدلة – في المناظرة والحِجاج العلمي– مع العلماء المقتدرين على فهم الأدلة ، لا مع العامة والمبتدئين في الفقه .

– قَرَّرَت الدراسة أنه لا يسوغ للمتفقّه أن يأخذ بأوّل حديث يتلقاه من غير استعراض لجميع ما ورد في الموضوع ، ولا استرفاد للعمل المتوارث في أمصار المسلمين خلفًا عن سَلَف .

– نَبَّهَت الدراسة على أهم الأسباب الموجبة للغلو في المطالبة بالدليل الشرعي ، كالتأثر بالاتجاه الظاهري، وفساد منهجية التفقه ، والتغالي في تعظيم الشيوخ ، والفهم الخاطئ للتمذهب.

توصيات:

من التكاليف التي أراها جديرة بأن يُنهض بها في هذا السياق مما له ارتباط بموضوع البحث:

– ضرورة العناية بالمناحي الاستدلالية من علم أصول الفقه ، بحُسبانها معياريًا يصون العملية الفقهية من الشذوذ والتفلّت.

– تجلية قواعد تدبير وإدارة الخلاف الفقهي ، واسترفاد مناهج المتقدمين في ذلك. الخلاف.

– تحقيق المدوّنات المذهبية التي عَنَت بالدليل ، وبيان الوجه المشرق للمذاهب الفقهية.

– ضرورة التَهَمُّم بكتب المتقدمين التي تعنى بالاستدلال ، عملا بوصية أبي العباس القبّاب (ت778هـ)

لتلميذه الشاطبي (790هـ) حينما دعاه إلى التحامي عن كتب المتأخرين [1].

- ضرورة التَحَكُّك بالعلماء المتخصّصين ، والحَذر من الطمع في الاستقلال بالنفس في طلب الفقه ، فمَا ضَلَّ من ضَلَّ إلا من الصحف.

- الدعوة إلى الكتابة في موضوع « الإتباع » ، بحسبانه - في رأيي- أحد المداخل الأساسية التي تسربت منها ظاهرة الغلو في المطالبة بالدليل الشرعي.

تلك هي أهم الآفاق التي آثرتُ أن أختم بها هذه المقالة المتواضعة ، راجيا المولى سبحانه وتعالى أن يُحقّق بها النَّفاع المأمول، وصلى اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع:

- **أحمد ذيب**، التفكير الفقهي المعاصر بين الوحي الخالص وإكراهات التاريخ —دراسة تحليلية نقدية لمقولة الكتاب والسنة لفهم سلف الأمة، الطبعة الأولى(بيروت: مركز نماء للدراسات،عام2016).

- **البغدادي** ، تاريخ بغداد، ت: بشار عواد، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، عام1422-2002)

- الفقيه والمتفقه ، ت : العرازي ، الطبعة الثانية، (الرياض: دار ابن الجوزي ، عام1421هـ)

- تاريخ بغداد، ت: بشار عواد، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، عام1422-2002)

- الجامع لأخلاق الراوي ، ت: الطحان، (الرياض: مكتبة المعارف، د،ت)

- **البخاري**، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ، دار الكتاب الإسلامي، (د،م).

- **التفتازي**، شرح التلويح على التوضيح، (القاهرة : مكتبة صبيح، د،ت)

- **ابن تيمية** ، مجموع الفتاوى،ت: عبد الرحمان بن القاسم، (الرياض:مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، عام1416-1995)

- اقتضاء صراط المستقيم،ت: العقل، الطبعة السابعة ، (بيروت: دار عالم الكتب، عام 1419-1999)

- الاستقامة ، ت: محمد سالم، الطبعة الأولى، (السعودية: جامعة محمد سعود، عام1403هـ)

- **الجرجاني**، التعريفات، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام 1403، 1983)، ط1.

- **الحجوي**، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، عام 1416-1995)

---

[1] **الشاطبي**، الموافقات، ج:1، ص:148.

– **ابن أبي حاتم**، الجرح والتعديل، الطبعة الأولى، (بيروت:دار إحياء التراث العربي،1952م) ،ج1، ص88.

– **بن حزم** ، الإحكام في أصول الأحكام، ت: أحمد شاكر، (بيروت، دار الآفاق)

– **الرامهرمزي** ، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، ت: محمد عجاج الخطيب، (بيروت: دار الفكر، عام1404هـ)

– **ابن رشد الجد** ، المقدمات الممهدات، الطبعة الأولى، ت: محمد حجي، (بيروت: دار الغرب،عام1408-1988)

– **بن رجب** ، فضل علم السلف ، الطبعة الأولى، (بيروت: دار المقتبس، عام 1435هـ)

– **زايد محمد طالب**، خطئية المذاهب ، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار النصر، عام1405-1985)

– **ابن أبي زيد**، الجامع في السنن والآداب، ت: أبو الأجفان، الطبعة الثانية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، عام1403-1983)

– الذب عن مذهب مالك، تحقيق : محمد العلمي، (الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء، عام1432-2011)

– **ابن دقيق**، شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، محمد خلوف العبد الله، (دمشق: دار النوادر، عام1430-2009)

– **الذهبي**، سير أعلام النبلاء، ت: الأرنؤوط، الطبعة الثالثة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، عام1405-1985)

– **السيوطي**، تزيين الممالك بمناقب الإمام مالك ، تحقيق: هشام الحسني،(الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، عام1431-2010)، ط1.

– **الشاطبي**، الموافقات، ت: مشهور، الطبعة الأولى، (الرياض: دار ابن عفان، عام 1417-1997)

– **الشافعي**، كتاب الأم ، (بيروت: دار المعرفة، عام 1410-1990)

– **بن قيم الجوزية**، إعلام الموقعين، ت: محمد إبراهيم، (بيروت: در الكتب العلمية، عام 1411-1991)

– الرسالة التبوكية، ت: محمد غازي، الطبعة الأولى، (جدة: مكتبة المدني، د،ت)

– **القرطبي**، الجامع لأحكام القرآن، ت : أحمد أطفيش، الطبعة الثانية، (القاهرة: دار الكتب المصرية، عام 1964)

– **ابن القاص الشافعي** ، نصرة القولين للإمام الشافعي، ت: الزبيبي، الطبعة الأولى، (بيروت: دار البيروني، عام1430-2009).

– **القرضاوي**، دراسة في فقه مقاصد الشريعة، الطبعة الثالثة، (القاهرة: دار الشروق، عام2008)

– **الكرماني**، مسائل حرب الكرماني، ت: فايز حابس، (السعودية: جامعة أم القرى، عام 1422هـ)

– **المواق**، سنن المهتدين في مقامات الدين، ت: محمد بن حمّين، الطبعة الأولى، (سلا، مؤسسة إحياء التراث)

– **الآمدي**، الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، (بيروت: المكتب الإسلامي)

– **الملا خسرو** ، درر الحكام شرح غرر الأحكام، (القاهرة : دار إحياء الكتب العربية ، (د ، ت).

– **محمد بن نصر** ، السنة ، الطبعة الأولى، (القاهرة ، دار الآثار ، عام 1423هـ)

– **ابن مفلح**، الفروع وتصحيح الفروع ، ت: عبد الله التركي، الطبعة الأولى، (بيروت: مؤسسة الرسالة، عام1424هـ-2003)

– **أبو نعيم** ، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، (القاهرة: دار السعادة، عام 1394-1974)

– **النووي**، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، ت: بسام الجابي، (دمشق: دار الفكر، عام1408هـ)

– **ابن الصلاح**، أدب المفتي والمستفتي، ت: موفق عبد القادر، (المدينة المنورة: دار العلوم والحكم، عام 1423-2002)

– **عياض**، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ت: مجموعة من الباحثين، الطبعة الأولى، (المحمدية: مطبعة فضالة)

– **ابن عبد البر**، جامع بيان العلم وفضله، ت: الزهيري، الطبعة الأولى، (الرياض: دار ابن الجوزي، عام1414-1994)

– **ابن العربي**، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي ، ت: مرعشلي ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، عام1418-1997).

– **الونشريسي**، المعيار المعرب، ت: مجموعة من العلماء، (بيروت: دار الغرب الإسلامي)

– **ابن أبي يعلى**، طبقات الحنابلة، ت: حامد الفقي، (بيروت: دار المعرفة).

- **المجلات**:

– مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة العاشرة، القرار التاسع، 1408/2/28هـ الموافق لـ1987/10/21م.

الإمام حسام الدين الرازي ومنهجه في خلاصة الدلائل

الدكتور صلاح محمد سالم أبو الحاج

أستاذ مشارك بكلية الشريعة والقانون جامعة العلوم الإسلامية العالمية /عمان-الأردن

ملخص البحث:

تناول هذا البحث أبرز كتب الفقه الحنفي، وهو «خلاصة الدلائل وتنقيح المسائل في شرح مختصر القدوري»، ومتن القدوري يعدُّ الأساس لمتون الحنفية وأكثرها شيوعاً وانتشاراً في عامة البلاد الإسلامية، و«خلاصة الدلائل» من أهم الشروح عليه، فقسمت الدراسة إلى ثلاثة مباحث: المبحث الأول: ترجمت فيه لمؤلفه حسام الدِّين الرازي من حيث الاسم والنسب ورحلاته وتلاميذه ومؤلفاته ووفاته، والمبحث الثاني: بيَّنت فيه منهج الرازي في التأليف، والمبحث الثَّالث: بيَّنت فيه منهج الرازي في الترجيح، حتى يتسنى للباحثين والدارسين الاستفادة منه.

Imam Hossam El Din al-Razi and his method in «Kholasat Ad-dalayel»

Research Summary:

This research talked about one of the most important books of fiqh al-Hanafi, a «Kholasat Addalyel wa tankeh Al Masayel fe Sharh Mokhtaser Al-Koddouri».((Maten Al- Koddouri)) is the basis for Alhanafi Motoon and the most common and widespread in the General Islamic country. «Kholasat Addalyel » is considered one of the most important explanation for this book. The study is divided into three sections : first topic: the Biography of the author Hossam El Din al-Razi in terms of his name , lineage, his trips, his students, his works and his death. The second topic: the approach that Ar Razi shown in authoring. The third section: the approach Razi shown in Tarjeeh, so that researchers and scholars can take advantage of it.

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسين، سيدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومَن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدِّين.

وبعد:

فإنَّ «خلاصة الدلائل وتنقيح المسائل في شرح مختصر القُدُوريّ» يعدُّ من أبرز كتب السادة الحنفية؛ إذ يتناول أشهر متن عندهم، ومتن القدوري يعتبر جزءاً من المناهج الدِّراسية في عامّة البلاد التي تعتمد في دراستها المذهب الحنفي، فهو جزءٌ من المنهج النظامي المعتمد في عامة مدارس وجامعات الهند وباكستان وبنغلادش، وشائعةٌ دراسته في الشام وتركيا ودول أواسط أسيا والصِّين، و«خلاصة الدلائل» من أهم شروحه لاهتمامه بالاستدلال النقلي والعقلي، وتوضيحه لمسائله القدوري باختصار وإيجاز رائع.

وأهمية البحث تظهر من أهمية الكتاب محلّ الدراسة، ومساهمته في تقديم معلومات جديدة يحتاج لها الباحثون والدارسون للكتاب، وهذا ما تسعى الدراسة إلى تحقيقه، ببيان مكانة حسام الدِّين الرازي والتعريف به وبيان منهج الرازي في التأليف والترجيح.

ومشكلة البحث تكمن في الإجابة عن ثلاث أسئلة يدور النّقاش في الدراسة عليهما، وهي:

1. ما هي المكانة العلمية التي نالها حسام الدِّين الرازي؟
2. ما هو المنهج الذي اتبعه الرازي في شرحه للقدوري؟
2. ما هو المنهج الذي اتبعه الرازي في الترجيح بين المسائل الفقهية؟

والدراسات السابقة: رغم التتبع الشديد لم يتسن للباحث الوقوف على دراسة خاصة تعتني ببيان منهج حسام الدِّين الرازي، سواء فِي التأليف أو في الترجيح، إلا ما ذكره الدكتور محمد علي الهنداوي أثناء دراسته وتحقيقه لكتاب الطهارة والصلاة من كتاب «خلاصة الدلائل»، حيث أشار إلى منهجه بصورة عمومية.

والمنهج المتبع في الدراسة: هو المنهج الاستقرائي لمسائل «خلاصة الدلائل»، وثم المنهج التحليل والاستنباطي في بيان المنهج الذي سلكه الإمام الرازي في التأليف والترجيح، وهذا ما يميز هذه الدراسة أنَّها ليست وصفية عامة، حيث تقوم باستخدام المنهج التطبيقي من خلال التمثيل لكل ما يتمّ استخراجه من مناهج الرازي على مسائله ومناقشتها على حسب ما يقتضيه المقام، فهي دراسة استقرائية تحليلة تطبيقية.

وتحقيقاً للمقصود، فقد تمّ تقسيم البحث إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: ترجمة حسام الدِّين الرازي.

المبحث الثاني: منهج الرازي في التأليف.

المبحث الثاني: منهج الرازي في الترجيح.

راجياً من الله تعالى السداد والتوفيق.

المبحث الأول: ترجمة حسام الدِّين الرازي:

المطلب الأول: اسمه ونسبه ونسبته ومذهبه وولادته:

اتفق مَن ترجم له[1] على أنَّ اسمه ونسبه: علي بن أحمد بن مَكِّي، وشذ حاجي خليفة[2] فذكر بدل ابن مكي: المكّي.

وذكر بعضهم[3] أنَّ كنيته: أبو الحسن.

واتفقوا[4] على أنَّ لقبه: حسام الدِّين.

واتفقوا[5] على أنَّ مذهبه الفقهي هو الحنفي.

واتفقوا[6] على أنَّ نسبته: الرّازيّ، وانفرد القُرُشيّ[7] في نسبته إلى الكاشانيّ.

والرازيّ: نسبة إلى الري، وهي مدينة تاريخية تقع بالقرب من طهران في إيران، فتحت الري في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب وذلك بقيادة نعيم بن مقرن، ويقال: إنَّ زرادشت قد خرج منها، كما ينسب إليها عدد من علماء المسلمين ومنهم فخر الدين الرازي صاحب تفسير «مفاتيح الغيب»[8].

والكاشانيّ نسبة إلى كاشان، وهي لفظ لكاسان[9]، وكاسان مدينة قديمة تقع حالياً في دولة أوزبكستان إلى الجنوب الشرقي من مدينة سمرقند في ولاية بخارى، وينسب إليها علاء الدين الكاساني صاحب كتاب «البدائع»[10].

وذُكِر في موسوعة ويكبيديا وجود مدينة بإيران اسمها: كاشان، وتُعرف مدينة كاشان أنَّها رابع أهم مدينة إيرانية من حيث وجود الآثار التاريخية فيها بعد أصفهان وشيراز ويزد، فهي عريقة في التاريخ، وتقع مدينة كاشان عند حافة صحراء كبيرة تشغل معظم وسط إيران، وهي ثاني أكبر مدينة في محافظة أصفهان بعد أصفهان[11].

فلعلّ المصنف منسوب إليها لوجودها في إيران مع الريّ لا إلى كاسان الموجودة في أوزبكستان، ولعلّ المصنف ولد في إحداهما ونشأ في الأخرى، والله أعلم.

فتحصَّل مما سبق أنَّه علي بن أحمد بن مكِّي الرازي الكاشاني الحنفي، حسام الدين، أبو الحسن.

ولم يذكر مَن ترجم له تاريخاً لولادته.

---

[1] ينظر: الجواهر المضية 1: 253، وتاج التراجم ص207، والفوائد البهية ص198، وكشف الظنون 2: 1631، وهدية العارفين 1: 703، والأعلام4: 256، ومعجم المؤلفين7: 30، وغيرهم.

[2] في كشف الظنون2: 1631.

[3] ينظر: الجواهر المضية 1: 253، وتاج التراجم ص207، والفوائد البهية ص198، والأعلام4: 256، ومعجم المؤلفين7: 30.

[4] ينظر: الجواهر المضية 1: 253، وهدية العارفين 1: 703، وكشف الظنون2: 1631، والأعلام4: 256، وغيرهم.

[5] ينظر: الجواهر المضية 1: 253، وتاج التراجم ص207، والفوائد البهية ص198، وهدية العارفين 1: 703، والأعلام4: 256، ومعجم المؤلفين7: 30،

[6] ينظر: الجواهر المضية 1: 253، وتاج التراجم ص207، والفوائد البهية ص198، وكشف الظنون2: 1631، وهدية العارفين 1: 703، والأعلام4: 256، ومعجم المؤلفين7: 30، وغيرهم.

[7] ينظر: الجواهر المضية 1: 253.

[8] ينظر: موسوعة ويكبيديا: /https://ar.wikipedia.org/wiki.

[9] ينظر: ترجمة الكاساني في طبقات الحنفية لابن الحنائي ص243.

[10] ينظر: موسوعة ويكبيديا:/https://ar.wikipedia.org/wiki.

[11] ينظر: موسوعو ويكبيديا: /https://ar.wikipedia.org.

المطلب الثاني: رحلاته ومناصبه وثناء العلماء عليه:

أولاً: رحلته إلى حلب:

ارتحل إلى حلب[1]، وأقام مدة فيها في أيام نور الدِّين محمود[2].

وقال القُرُشيُّ[3]: «وحكى لي بعض الأصحاب عن الشيخ فخر الدِّين أبي القاسم الحنفي أنَّ صاحب «الخلاصة» لما قَدِمَ من البلادِ إلى حلب تلقّاه أهلُها، ودرَّس بها في مدرسةٍ عرضوها عليه فقبلها، واجتمعوا الناس أرباب المذاهب عنده في الدرس، فلما وقع البحث، وعقدوا له مجلساً للمناظرة، فقال: أنا أتكلّم فجعل يذكر مسألةً مسألةً من مسائل الخلاف، ويذكر أدلّة كلِّ فريق ويجيب عنها، فأذعنوا له».

والمدرسةُ التي عُرضت عليه هي المدرسةُ النُّورية، حيث أقام بالمدرسة فيها في أيّام العلاء الغزنوي، فلما توفي الغزنوي وولى المدرسة بعده ابنه محمود كان أبو الحسن الرازيّ هذا يُدَبِّرُ حاله[4].

ثانياً: رحلته إلى دمشق:

فبعد إقامته بحلب ارتحل إلى دمشق وسكنها[5] إلى أن توفي فيها[6].

قال ابن عساكر: «قدم دمشق وسكنها، وكان يدرس بالمدرسة الصادرية، ويفتي على مذهب أبي حنيفة ﵁، ويشهد ويناظر في مسائل الخلاف، قال: وما أظنه حدث، انتهى[7].

والمدرسةُ الصَّادرية أنشأها شجاع الدُّولة صادر بن عبد الله، وهي أول مدرسة أنشئت بدمشق سنة (491هـ)[8].

ثالثاً: ثناء العلماء عليه:

قال ابن العديم: «فقيه فاضل»[9].

وقال ابن قطلوبغا[10]: «الإمام... وكان فقيهاً فاضلاً».

المطلب الثالث: مؤلفاته:

الأول: «خلاصة الدلائل في تنقيح المسائل»، وهو محل الدراسة في النقاط الآتية:

أولاً: صحة نسبته للرازي:

نسبه له ابن العديم والقُرُشيّ[11] وابن قُطْلُوبُغا[1] وحاجي خليفة[2] واللَّكنويّ[3] والبابانيّ[4] والزِّركليّ[5] وكحالة[6]، وغيرهم.

([1]) ينظر: معجم المؤلفين7: 30.

([2]) ينظر: الأعلام4: 256.

([3]) ينظر: الجواهر المضية1: 253.

([4]) ينظر: الجواهر المضية1: 253.

([5]) ينظر: هدية العارفين 1: 703، ومعجم المؤلفين7: 30.

([6]) ينظر: الأعلام4: 256.

([7]) ينظر: الجواهر المضية1: 253، وتاج التراجم ص207، والفوائد البهية ص198.

([8]) ينظر: هامش تاج التراجم ص207.

([9]) ينظر: الجواهر المضية1: 253.

([10]) في تاج التراجم ص207.

([11]) ينظر: الجواهر المضية1: 253.

ثانياً: سبب تأليفه:

هو ما ذكره الرازي في ديباجته من تلبية طلب مَن أراد منه أن يجمع شرح ليس بالطويل الممل وليس بالمختصر المخلّ، قال الرازي[7]: «إنَّ القلوبَ والطبائعَ لم تزل مائلة إلى ادخار الذكر الجميل والنفوس والهمم طامحة إلى اقتناء الذخر الجزيل، وفي صوب هذين الفرضين ونحو هذين الفضلين أنعمت بالإسفاف والإسعاد، وأسمحت بالإرفاق والإرفاد لمن شكى إليّ إطالة بعض شروح مختصر القدوري وإملاله، واختصار بعضها وإخلاله، وبتهذيب كتاب متجانس اللفظ والمعنى جزالة، متشاكل المبتدأ والمنتهى اختصاراً وإطاله».

ثالثاً: أهمية الكتاب:

يعدُّ كتاب «خلاصة الدلائل» من أبرز كتب السادة الحنفية حيث وجد له عشرات النسخ المخطوطة في مكتبات العالم، حتى ذكر في فهرس آل البيت (60) نسخة مخطوطة له[8]. وقرنه ابن التركماني والقرشي مع «الهداية» في العناية به من حيث تخريج أحاديث وتفسير لغته، وشرحه.

قال القُرشيّ[9]: «وضع كتاباً نفيساً على «مختصر القُدُوريّ» سمَّاه «خلاصة الدّلائل في تنقيح المسائل»، وهو كتابي الذي حفظته فى الفقه، وخرَّجت أحاديثه في مجلدٍ ضخم ووضعت عليه شرحاً وصلت فيه إلى كتاب الشركة حين كتابتي لهذه الترجمة في يوم الجمعة ثامن شوال سنة تسع وخمسين، ألقيته في الدروس التى أدرس فيها وأسأل الله العظيم بجاه رسول الله ﷺ إتمامه في خير وعافية في دروسي آمين».

وقال حاجي خليفة[10]: «وهو شرحٌ مفيدٌ، مختصرٌ، نافعٌ».

وقال القاريّ: «وضع ـ أي الرّازيّ ـ كتاباً نفيساً على مختصر القدوري»[11].

رابعاً: تحقيق اسم الكتاب:

اختلفوا العلماء في ضبط اسمه الكتاب

1. ذكر حاجي خليفة[12] وكحالة[13] باسم: «خلاصة الدلائل في تنقيح المسائل».
2. ذكر اللَّكنويّ[1] باسم: «خلاصة الدلائل وتنقيح المسائل».

([1]) في تاج التراجم ص208.
([2]) في كشف الظنون1: 718.
([3]) في الفوائد البهية ص198.
([4]) في هدية العارفين1: 703.
([5]) ينظر: الأعلام4: 256.
([6]) في معجم المؤلفين 7: 30.
([7]) خلاصة الدلائل 1: 1.
([8]) ينظر: فهرس مخطوطات آل البيت ر115.
([9]) ينظر: الجواهر المضية1: 253.
([10]) في كشف الظنون2: 1631.
([11]) ينظر: الفوائد البهية ص198.
([12]) في كشف الظنون2: 1631.
([13]) في معجم المؤلفين 7: 30.

3.اكتفى باختصار الاسم ابنُ قُطْلُوبُغا[2] وابن عابدين[3]والزّركليُّ[4] اسمه: «خلاصة الدلائل».

والرَّاجح هو القول الثّاني: «خلاصة الدلائل وتنقيح المسائل» في شرح القُدُوريّ؛ لأنَّه يُبيِّن العمل الذي قام به في كتابه من جمع الدلائل بالدرجة الأولى، وتنقيح مسائل القُدُوريّ بتوضيحها وتعليلها والتفريع عليها والإشارة إلى الرَّاجح أحياناً، والله أعلم.

سادساً: من الأعمال عليه:

. الشروح:

1.شرح خلاصة الدلائل لأحمد بن عثمان ابن التركماني المارديني، علاء الدين، (ت749هـ)[5]، وذكر الصفدي[6] أن له على «الخلاصة» ثلاثة تعاليق:

أ.في حل المشكلات،وتبين المعضلات، وشرح الألفاظ وتفسير المعاني للحُفَّاظ.

ب.في ذكر ما أهمله من مسائل الهداية.

ج.في ذكر أحاديثه والكلام عليها وعلى متونها وعلى تصحيحها وتخريجها.

2.شرح خلاصة الدلائل لعبد القادر بن محمد القرشي، (ت775هـ) [7].

. تخريج الأحاديث:

1.«التنبيه في تخريج أحاديث الهداية والخلاصة» لأحمد بن عثمان ابن التركماني المارديني، علاء الدين، (ت749هـ)، تمّ تحقيقه في ثلاث رسائل دكتوراه في جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن، وقد أفدت منه كثيراً في تخريج أحاديث الكتاب.

2.«الطرق والوسائل إلى معرفة أحاديث خلاصة الدلائل شرح القدوري» لعبد القادر بن أبي الوفاء القرشي (ت775هـ)[8]، وله كتاب آخر في تخريج أحاديث الهداية سمّاه: «العناية في تحرير أحاديث الهداية»[9].

. بيان المعاني اللُّغويّة:

«تهذيب الأسماء الواقعة في الهداية والخلاصة» لعبد القادر بن محمد القرشي، (ت775هـ)[10]، قال الزركلي[11] لعلَّه: «ترتيب تهذيب الأسماء واللغات»[1].

([1]) في الفوائد البهية ص198.

([2]) في تاج التراجم ص208.

([3]) في رد المحتار3: 714.

([4]) ينظر: الأعلام4: 256.

([5]) ينظر: مقدمة اللباب 1: 392.

([6]) في الوافي بالوفيات7: 121، وأعيان العصر وأعوان النصر1: 285.

([7]) ينظر: مقدمة اللباب 1: 393.

([8]) ينظر: كشف الظنون2: 1631.

([9]) ينظر: الأعلام4: 42، وطبقات الحنفية لابن الحنائي ص302، وجعله في طبقات المفسرين للداودي 1: 340 في تخريج أحاديث خلاصة الدلائل.

([10]) ينظر: مقدمة اللباب 1: 394.

([11]) في الأعلام 4: 42.

الثاني: «**تكملة القدوري**»؛ نسبه له حاجي خليفة[2] والباباني[3]، قال حاجي خليفة[4]: «وجمع حسام الدين الرازي: «ما شذَّ من نظم «مختصر القدوري» من المسائل المنثورة في المختصرات كـ«الجامع الصغير« و«مختصر الطحاوي» و«الإرشاد» و«موجز الفرغاني»، (ت598هـ)، ورتبه على ترتيب كتابه وأنوابه من غير تكرار، إلا من صعب ذكره بدون إعادة ذكره، وقال: ومن فهمه بعدما علمه كان كمَن قرأت المختصرات الخمس... الخ».

ومن الأعمال على التكملة:

1.«شرح تكملة القدوري» لحسام الدين الرَّازي[5]، قال الرَّازيّ في ديباجتها: «لما كتبت «كتاب التكملة»، عرضته على بعض المتفقهة، فاستحسنه وارتضاه، فالتمس منّي أن أضمّ إلى المسائل شيئاً من الدلائل المستخرجة من كلام المشايخ الكبار، عن سبيل الإيجاز والاختصار، فأجبته»[6].

2.«شرح تكملة القدوري» لحسام الدين الرازي، لمحمد بن عمر بن عبد الله الصانع، السنجي النيسابوري الحنفي، رشيد الدين، أبي بكر، وله: «الفتاوى الرشيدية»، (598هـ)[7].

3.«الفوائد المشتملة على المختصر والتكملة» لعبد الله بن محمود الموصلي، أبي الفضل، (ت683هـ)، جمع فيه فوائد مختصر القدوري والتكملة، وزاد فيه ما أغفلاه من الخلاف بين الإمام وصاحبيه[8].

4.«العقود المفصلة في الجمع بين القدوري والتكملة» لأحمد بن محمد بن حسن بن علي بن محمد العباسي الحنفي، (ت890هـ)[9].

الثالث: «**سلوة الهموم**»، نسبه له ابن العديم و القُرُشيّ[10]وابن قُطْلُوبُغا[11] والباباني[12] والزَّرْكليّ[13] وكحالة[14]، قال ابن العديم: «جمعه وقد مات له ولد»[15].

الرابع: « **شرح الجامع الصغير للشيباني**»؛ نسبه له الزَّرْكليّ[16].

الخامس: «**فتاوى**»؛ نسبه له كحالة[1].

([1]) ينظر: طبقات الحنفية لابن الحنائي ص302.

([2]) ينظر: كشف الظنون2: 1631.

([3]) في هدية العارفين 1: 703.

([4]) ينظر: كشف الظنون2: 1631.

([5]) ينظر: كشف الظنون2: 1631.

([6]) ينظر: كشف الظنون2: 1631.

([7]) ينظر: كشف الظنون2: 1631، ومعجم المؤلفين11: 86.

([8]) ينظر: مقدمة اللباب1: 399.

([9]) ينظر: مقدمة اللباب1: 399.

([10]) ينظر: الجواهر المضية1: 253.

([11]) في تاج التراجم ص208.

([12]) في هدية العارفين 1: 703.

([13]) ينظر: الأعلام4: 256.

([14]) في معجم المؤلفين 7: 30.

([15]) ينظر: الجواهر المضية1: 253.

([16]) ينظر: الأعلام4: 256، وذكر أنَّ جزءاً أو قطعة منه في شستربتي (3316).

المطلب الرابع: شيوخه وتلاميذه ووفاته:

أولاً: شيوخه:

لم تَذكر كُتُب ترجمته أحداً من شيوخه، ولعلّ سبب ذلك أنَّه درس وتعلم في الري، ثم قدم إلى حلب ودمشق بعد أن أصبح عالماً، فلم يشتهر أسماء شيوخه عند العرب، ولم يكتبها مَن ترجم له، والله أعلم.

ثانياً: تلامذته:

لم نقف في كتب التراجم إلا على اثنين من تلامذته ذكرهم ابنُ العديم، فقال: قال: «تفقه عليه بحلب عمّي أبو غانم وجماعة، وسمع منه عمر بن بدر الموصلي»[2]، ولا شكّ أنّه تتلمذ عليه مئاتٌ من العلماء إن لم يكن ألاف لا سيما أن عمله كان التَّدريس فقد تولّى التَّدريس في المدرسةِ النُّورية في حلب، ثمّ المدرسة الصَّادرية في دمشق.

وأبو غانم هو محمد بن هبة الله بن محمد بن هبة الله بن أبي جرادة الحلبي الحنفي، جمال الدين، أبو غانم، من بني العديم، وولي الخطابة بجامع بلده، وعرض عليه القضاء في أيام إسماعيل بن محمود بن زنكي، فامتنع. وكان ابن الأَثير (المؤرخ) ممن سمع عليه الحديث، وقال في وصفه: «لو قال قائل أنّه لم يكن في زمانه أعبد منه لكان صادقاً» وشغف بتصانيف الحكِيم التِّرْمِذي فجمع معظمها، وكتب بعضها بخطه. وكتب من مصنفات الزهد والرقائق والمصاحف كثيراً، (540 - 628 هـ)[3].

والموصلي هو عمر بن بدر بن سعيد بن محمد بن بنكير الموصلي، ضياء الدين، قال ابن قطلوبغا: «كان حسن السمت، طيب المحاضرة، نبيلاً على شأنه، من مؤلفاته: «العقيدة الصحيحة في الموضوعات الصريحة»، و«استنباط المعين من العلل والتاريخ لابن معين»، (557–622هـ)[4].

ثالثاً: وفاته:

اتفق من ترجم له[5] على أنَّه توفي سنة (598هـ) ثمان وتسعين وخمس مائة، وشذَّ ابن قطلوبغا[6] فذكر وفاته سنة (593هـ).

توفي بدمشق، ودُفِن خارج باب الفراديس[7].

([1]) في معجم المؤلفين 7: 30.

([2]) ينظر: الجواهر المضية1: 253، وتاج التراجم ص207.

([3]) ينظر: الأعلام7: 130، وإكمال الإكمال لابن نقطة2: 35، ومعجم الأدباء5: 2069، وغيرها.

([4]) ينظر: تاج التراجم ص217، والأعلام5: 42.

([5]) ينظر: الجواهر المضية1: 253، والفوائد البهية ص198، وكشف الظنون2: 1631، وهدية العارفين 1: 703، والأعلام4: 256، ومعجم المؤلفين7: 30، وغيرهم.

([6]) في تاج التراجم ص208.

([7]) ينظر: الجواهر المضية1: 253، وتاج التراجم ص208، ومعجم المؤلفين7: 30.

المبحث الثاني
منهج الرازي في التأليف

الأول: اهتمامه بالاستدلال لكلِّ مسائل الكتاب:

وهذا ظاهر من اسم كتابه: «خلاصة الدَّلائل»، فهو جمع خلاصة استدلالات السادة الحنفية من وجهة نظره لمسائل القُدُوريّ، وهو ما طبقه بالفعل، فتجد مصداق عنوانه في كل طيّات شرحه المبارك.

واهتمّ في الاستدلال بصورتيه المشهورتين، وهما: النّقلي والعقلي:

أولاً: النقلي: وهو الآيات والأحاديث والآثار والإجماع الدالة على حكم المسألة إجمالاً، ومن أمثلة ذلك:

1.من القرآن:

استدل لقول القُدُوريّ[1] في فرضية الذكر لخطبة الجمعة: «فإن اقتصرِ على ذكر الله تعالى جاز عند أبي حنيفة» بقوله ﷻ: {فاسعوا إلى ذكر الله}[الجمعة: 9][2].

واستدلّ لقول القُدُوريّ[3] في سنية وقوف الخطيب: «يخطبُ قائماً على طهارةٍ» بقوله ﷻ: {وتركوك قائماً}[الجمعة: 11][4].

واستدل لقول القُدُوريّ[5] في أقل مدة الحمل: «وأَقلُّه ستّة أَشهر» بقوله ﷻ: {وحمله وفصاله ثلاثون شهراً}[الأحقاف: 15]، وبين الرّازيُّ[6] هنا وجه دلالة الآية فقال: «وسنتان مُدّة الرّضاع بالإجماع، فبقي ستّة أشهر مدّة الحمل».

2.من الحديث:

واستدل لقول القُدُوريّ[7]: «ولا تجب الجمعة على مسافر ولا امرأةٍ ولا مريضٍ ولا عبدٍ ولا أعمى»؛ بقوله ﷺ: «أربعة لا جمُعة عليهم: المرأة، والمملوك، والمسافر، والمريض»[8][9].

واستدلّ لقول القُدُوريّ[10]: «السَّفرُ الذي يتغيّر به الأَحكام: أَنْ يقصدَ الإنسان موضعاً بينه وبين مصره مسيرة ثلاثة أَيّام فصاعداً»؛ لقوله ﷺ: «يمسح المقيم يوماً وليلة، والمسافر ثلاثة أيّام ولياليهنّ»[1]، وبيَّن الرازي[2] وجه دلالته فقال: «وقضيته: أنَّ كلَّ مسافر يمسح ثلاثة أيام، ولا يتصوّر ذلك فيما دون الثلاث».

---

(1) مختصر القدوري 1 :249.

(2) خلاصة الدلائل 1: 249.

(3) مختصر القدوري 1: 248.

(4) خلاصة الدلائل 1: 248.

(5) مختصر القدوري 2: 498.

(6) خلاصة الدلائل 2: 498.

(7) مختصر القدوري 1: 252.

(8) فعن أبي موسى﷛، قال ﷺ: (الجُمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة: عبد مملوك، أو امرأة، أو صبي، أو مريض) في المستدرك 1: 425، وصححه، وسنن أبي داود 1: 280، وسنن البيهقي الكبير 3: 172.

(9) خلاصة الدلائل 1: 252.

(10) مختصر القدوري 1: 223.

واستدلّ لقول القُدُوريّ[3] في عدم جواز وطء الحامل من الزنا: «ولا يطؤها حتى تضع حملها»؛ بقوله[4] ﷺ: «لا يسقين أحدكم ماءه زرع غيره»[5].

3.من الآثار:

استدل لقول القُدُوريّ[6]: «وإذا خرج الإمامُ على المنبر يوم الجُمعة تَرَكَ النَّاسُ الصَّلاةَ والكلامَ حتى يفرغ من خطبته»؛ بقول عليٍّ وابنِ عَبّاس ﷺ: «إذا خرج الإمامُ يوم الجُمُعة فلا صلاة ولا كلام»[7].[8]

واستدل لقول القُدُوريّ[9] في سنية الخطبة للجمعة قائماً: «فإن خَطَبَ قاعداً ... جاز ويُكره»؛ بأنَّ «عثمان ﷺ لَمَّا أَسَنَّ خَطَبَ قاعداً»[10].[11]

واستدل لقول القُدُوريّ[12]: «وإن دخل بلداً ولم ينو أن يقيم فيه خمسة عشر يوماً، وإنَّما يقول: غداً أخرج أو بعد غدٍ أَخرج، حتى بَقِي على ذلك سنين صَلَّى ركعتين»؛ بحديث ابن عمر ﷺ: «وقد أقام هو بأذربيجان[1] ستّة أشهر يُصلِّي ركعتين»[2].[3]

([1]) فعن علي ﷺ: (جعل رسولُ الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهنّ للمسافر، ويوماً وليلةً للمقيم) في صحيح مسلم 1: 232، وعنه ﷺ: (كان رسول الله ﷺ يأمرنا أنَّ يمسح المقيم يوماً وليلة والمسافر ثلاثاً) في المجتبى1: 84، وصحيح ابن خزيمة1: 98.

([2]) خلاصة الدلائل 1: 224.

([3]) مختصر القدوري 2: 499.

([4]) خلاصة الدلائل 2: 499.

([5]) فعن رويفع بن ثابت الأنصاري ﷺ، قال ﷺ يوم حنين: (لا يحل لامرىء يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقي ماءه زرع غيره) يعني: إتيان الحبالى، في سنن أبي داود1: 654، وسنن البيهقي الكبير7: 449، ومصنف ابن أبي شيبة4: 28، ومسند أحمد4: 108، والمعجم الكبير5: 26، قال الترمذي: حسن، وينظر: خلاصة البدر المنير 2: 239.

([6]) مختصر القدوري 1: 257.

([7]) فعن ابن عمر ﷺ، قال ﷺ: (إذا دخل أحدكم المسجد، والإمام على المنبر، فلا صلاة ولا كلام حتى يفرغ الإمام) في المعجم الكبير 3280، وحسنه في إعلاء السنن 2: 68، وهذا مروي عن عليّ وابن عبّاس وابن عمر وسعيد بن المسيب ﷺ، فإنَّهم كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الإمام، أخرجه محمد في الموطأ1: 603، وعن عطاء الخراساني ﷺ قال: كان نبيشة الهذلي ﷺ يحدث عن رسول الله ﷺ: (إنَّ المسلم إذا اغتسل يوم الجمعة، ثم أقبل إلى المسجد لا يؤذى أحداً، فإن لم يجد الإمام خرج صَلَّى ما بدا له، وإن وجد الإمام قد خرج جلس فاستمع وأنصت حتى يقضى الإمام جمعته وكلامه، إن لم يُغْفَر له في جمعته تلك ذنوبه كلها أن تكون كفارة للجمعة التي قبلها) في مسند أحمد 5: 75، قال الهيثمي في مجمع الزوائد 2: 171: ورجاله رجال الصحيح خلا شيخ أحمد، وهو ثقة؛ ولأنَّ الأمر بالمعروف فرض، وهو يحرم في هذه الحالة، فما ظنّك بالنفل؛ فعن أبي هريرة ﷺ، قال ﷺ: (إذا قلت لصاحبك: أنصت، يوم الجمعة والإمام يخطب، فقد لغوت) في صحيح مسلم 2: 583.

([8]) خلاصة الدلائل 1: 257.

([9]) مختصر القدور ي 1: 249.

([10]) فعن قتادة ﷺ: (أنَّ رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمان ﷺ كانوا يخطبون يوم الجمعة قياماً، ثم فعل ذلك عثمان ﷺ حتى شقّ عليه القيام، فكان يخطب قائماً ثم يجلس ثمّ يقوم أيضاً فيخطب، فلمّا كان معاوية خطب الأولى جالساً ثم يقوم فيخطب الآخرة قائماً) في مصنف عبد الرزاق3: 187.

([11]) خلاصة الدلائل 1: 249.

([12]) مختصر القدوري 1: 238.

4.من الإجماع:

واستدلّ لقول القُدُوريّ[4]: «يخطب الإمامُ خُطبتين يَفْصِلُ بينهما بقعدةٍ» بتوارثِ الأمّة[5].

واستدلّ لقول القُدُوريّ[6]: «والسَّواد[7] أرض خراج، وهي ما بين العُذيب[8] إلى عقبة حلوان[9]، ومن العَلْث[10] إلى عبادان[11] »؛ بأنَّ «عمر ﷺ لما فتحها بعث إليها حذيفة بن اليمانوعثمان بن حُنَيْف ﷺ ففتحاها ووضعا عليها الخراج بمحضر من الصحابة ﷺ من غير نكير، وكذلك اجتمعت الصَّحابة ﷺ على وضع الخراج على الشام[12]»[13].

واستدلّ لقول القُدُوريّ[14]: «وحَدّ الخمر والسُّكر في الحُرِّ ثمانون سوطاً»؛ بأنَّ «عمرَ ﷺ لَمّا شاورَ الصحابة ﷺ فيه، قال عليّ ﷺ: «إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وحدّ المفتري ثمانون سوطاً»[1]، فعمل بقوله بمحضر من الصحابة ﷺ»[2].

([1]) أذربيجان: هي واحدة من ست دول تركية مستقلة في منطقة القوقازفي أوراسيا، تقع في مفترق الطرق بين أوروبا الشرقية وآسيا الغربية، ويحدها بحر قزوين إلى الشرق وروسيا من الشمال وجورجيا إلى الشمال الغربي وأرمينيا إلى الغرب وإيران في الجنوب، كما في الموسوعة الحرة، http://ar.wikipedia.org/wiki/ أذربيجان.

([2]) فعن ابن عمر ﷺ: «أنَّه أقام بأذربيجان ستّة أشهر يقصر الصلاة، وكان قال: إذا أزمعت إقامة أتمّ» في مصنف عبد الرزاق 2: 533، وعن جابر بن عبد الله ﷺ: (أقام رسولُ الله ﷺ بتبوك عشرين يوماً يقصر الصلاة) في سنن أبي داود 1: 393، ومسند أحمد 3: 295، وصححه الأرنؤوط، وصحيح ابن حبان 6: 456، وعن إبراهيم عن علقمة ﷺ: «أنَّه أقام بخوارزم سنتين فصلّى ركعتين» في مصنف عبد الرزاق2: 536، ومصنف ابن أبي شيبة2: 208، وفي التعليق الممجد1: 298: وروي عن الحسنﷺ: «كنا مع عبد الرحمن بن سمرة ﷺ ببعض بلاد فارس سنتين، فكان لا يجمع ولا يزيد على ركعتين»، وروي أنَّ أنس بن مالك ﷺ: «أقام بالشام شهرين مع عبد الملك بن مروان يُصلّي ركعتين»، وفي الباب آثار أُخر ذكرها ابن حجر في الدراية 1: 212.

([3]) خلاصة الدلائل 1: 238.

([4]) مختصر القدوري 1: 248.

([5]) خلاصة الدلائل 1: 247.

([6]) مختصر القدوري 4: 50.

([7]) يعني: سواد العراق سُمِي بذلك؛ لخضرة أشجاره وزرعه، وسواد العراق أراضيه، وقال التمرتاشي: سواد البصرة والكوفة قراهما، كما في الجوهرة2: 271.

([8]) العذيب: هو اسم ماء لبني تميم على مرحلة مِنَ الكوفة، مسمى بتصغير العذب، وقيل: سمي به؛ لأنَّه طرف أرض العرب، من العذبة: وهي طرف الشيء، كما في النهاية في غريب الحديث والأثر 3: 195.

([9]) وهي حد سواد العراق عرضاً، وطول سواد العراق مئة وثمانون فرسخاً وعرضه ثمانون فرسخاً، ومساحته اثنان وثلاثون ألف ألف جريب، وقيل: ستة وثلاثون ألف ألف جريب، كما في الجوهرة2: 271.

([10]) العَلْث: قرية موقوفة على العلوية، وهي أول العراق شرقي دجلة، كما في المغرب 2: 78.

([11]) عبادان: بلد على بحر فارس بقرب البصرة شرقاً منها بميلة إلى الجنوب، كما في المصباح المنير 2: 389.

([12]) فعن الحكم: «أنَّ عمر بن الخطاب ﷺ بعث عثمان بن حنيف ﷺ فمسح السواد فوضع على كل جريب عامر أو غامر حيث يناله الماء قفيزاً أو درهماً»، قال وكيع: يعني الحنطة والشعير وضع على كل جريب الكرم عشرة دراهم وعلى جريب الرطاب خمسة دراهم، في السنن الكبرى للبيهقي 9: 230، ومصنف ابن أبي شيبة 7: 59.

([13]) خلاصة الدلائل 4: 50.

([14]) مختصر القدوري 3: 193.

ثانياً: المعقول: وهي تشمل الأصول الثلاث: الاستنباط، والبناء، والتطبيق.

فبعد الاستقراء والنظر والاجتهاد من قِبل المجتهدين المطلقين والمجتهدين المنتسبين والمجتهدين في المذهب استقرت أصول معينة في كيفية استخراج الأحكام من الكتاب والسنة، وتسمّى أصول الاستنباط «أصول الفقه»، وأصول لتخريج الفروع المستجدة على ما ورد من الأئمة، وتسمّى أصول بناء، وأصول تظهر لنا صلاحية الحكم الموجود في المذهب للواقع من ضرورة وتيسير ورفع حرج ومصلحة وعرف وعموم بلوى، وتسمّى أصول تطبيق «رسم المفتي».

وأصول البناء للأبواب هي أكثر ما يعتمد عليه الرازي في الاستدلال للمسائل بأن يذكر الأصل الذي بنيت عليه، وهذا الأصل عبارة عن المعاني التي تَوصّل لها المجتهد باستقرائه لما ورد في الباب من قرآن وأحاديث وآثار، وبالتّالي هي معاني إمّا قطعيّة أو ظنيّة قويّة صادرةٌ من مجتهد معتبر لا يقول بخلاف القرآن والسنة أبداً، فإن ترك ظاهر حديث فقد وافق ما هو أقوى منه من معاني القرآن والأحاديث الأخرى.

وبعبارة أخرى: هي خلاصة وزبدة المعاني التي بنيت عليها الأحكام من القرآن والسنة من خلال نظر المجتهد المطلق بتطبيق أصول الاستنباط على الآيات والأحاديث والآثار.

وبالتالي فالمعقول به هذه الأصول الثلاثة لا سيما أصول التطبيق، وهذا الأصول كلها شرعية وليس عقلية محضة، ولكن استخدم العقل في القياس فيها واستخراج المعاني الشرعية الموجودة في النصوص الشرعية، فسميت عقلية.

وأُمثل لكلِّ واحد من هذه الأصول من كلام الرّازيّ:

1.أصول الاستنباط:

استدل لقول القُدُوريّ[3]: «ومن شرائطها: الوقتُ، فتصحُّ في وقتِ الظُّهر ولا تصحّ بعده»؛ بأصل الاستنباط: أنَّ ما ورد على خلاف القياس فيقتصر فيه على مورد النصّ، فقال الرَّازيّ[4]: «لأنَّ الأصلَ هو الأربع، والشرع ورد بالقصر في وقت الظهر، فيقتصر عليه». ومعنى الكلام: أن الأصل هو صلاة الظهر، وهي أربع، والجمعة ثبتت استحسانا على خلاف القياس؛ لسقوط الركعتين مع الإقامة، فيراعي فيها جميع الخصوصيات التي وَرَدَ الشرع بها، ولم يرد قطّ أنَّ النبيّ ﷺ صلاها قبل الوقت ولا بعده[5]، فعن أنس ﷺ: (كان يُصلّي ﷺ الجمعة حين تميل الشمس)[6].

([1]) فعن عمرَ ﷺ:«أنَّه استشارَ في الخمر، فقال له عليّ بن أبي طالب ﷺ: نرى أن تجلدَه ثمانين، فإنَّه إذا شربَ سَكِرَ، وإذا سَكِرَ هَذَى، وإذا هَذَى افترى، وعلى المفتري ثمانون، فاجعله حَدّ الفرية، فجلدَ عمر ﷺ ثمانين» في الموطأ2: 842، وعن السَّائب ﷺ: (كنّا نؤتى بالشاربِ على عهدِ رسول الله ﷺ وإمرة أبي بكر ﷺ وصدر من خلافةِ عمر ﷺ فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا حتى كان آخرَ إمرةِ عمرَ ﷺ فجلدَ أربعينَ حتى إذا عتوا وفسقوا جلدَ ثمانين) في صحيح البخاري6: 2488، وعن أنس ﷺ: (إنَّ النبيّ ﷺ جلدَ في الخمرِ بالجريد والنعال، ثمَّ جلد أبو بكرَ ﷺ أربعين، فلمّا كان عمرُ ﷺ ودنى الناس من الريفِ والقرى، قال: ما ترونَ في جلدِ الخمر، فقال عبد الرحمن بن عوف ﷺ: أرى أن تجعلَه كأخفّ الحدودِ، فجلدَ عمر ﷺ ثمانينَ سوطاً) في صحيح مسلم3: 1330.

([2]) خلاصة الدلائل 3: 193.

([3]) مختصر القدوري 1: 247.

([4]) خلاصة الدلائل 1: 247.

([5]) ينظر: حاشية الطحطاوي2: 121.

([6]) في صحيح البخاري1: 307، وسنن الترمذي2: 377.

واستدل لقول القُدُوريّ[1] بوجوب سجود التلاوة: «والسجود واجب في هذه المواضع كلِّها»، بأصل الاستنباط: أنَّ الأمر يفيد الوجوب، والنهي يفيد تحريم الترك فيلزم الوجوب، فقال الرازي[2]: «لأنَّ آيات السجدة بعضُها أمرٌ بالسجود، وبعضها ذمٌّ على تركه، وكلاهما دليلُ الوجوب».

واستدلّ لقول القُدُوريّ[3]: «ويُكره للنِّساء أن يُصلِّين وحدَهنّ جماعةً»، بأصل الاستنباط: عدم قبول الآحاد فيما تعمّ به البلوى بحيث يكثر وقوعه فنحتاج فيه إلى التواتر والشهرة، فقال الرازي[4]: «لأنَّه لو كان مستحبّاً لبيَّنه النبيّ ﷺ، ولو فُعِل لنقل على الاستفاضة، وعند الشافعي: يستحب؛ لأنَّ (امرأةً استأذنت النبيّ ﷺ في أن تتخذَ في دارها مؤذناً)[5]، قيل له: كان هذا في الابتداء لَمَّا كان لهنّ الخروج، على أنَّه خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى».

2.أصول البناء:

استدل لقول القُدُوريّ[6]: «ومَن صَلَّى قاعداً يركعُ ويسجدُ لمرضٍ به ثُمَّ صَحَّ بَنَى على صلاتِهِ قائماً»، بأصل البناء: صلاة القاعد في قوة صلاة القائم استحساناً؛ لما ورد من صلاة النبي ﷺ قاعداً والصحابة خلفه قيام، فعن عائشة رضي الله عنها، قالت: (أَمَرَ رسول الله ﷺ أبا بكر أن يُصلّي بالناس في مرضه، فكان يُصلِّي بهم، قال عروة: فوجد رسول الله ﷺ في نفسه خفّة فخرج، فإذا أبو بكر يؤم الناس، فلما رآه أبو بكر استأخر، فأشار إليه: أن كما أنت، فجلس رسول الله ﷺ حذاء أبي بكر ﷺ إلى جنبه، فكان أبو بكر ﷺ يُصلِّي بصلاة رسول الله ﷺ، والناس يُصلُّون بصلاة أبي بكر ﷺ)[7]، فقال: الرَّازيّ[8]: «لأنَّه جاز بناء صلاة القائم على صلاةِ القاعدِ حال الاقتداء، فكذا حال الانفراد».

واستدلّ لقول القُدُوريّ[9]: «وإن سهى عن القعدةِ الأخيرة فقام إلى الخامسة، رَجَعَ إلى القعدةِ ما لم يسجد، وألغى الخامسة»، بأصل البناء: لا عبرة بما ليس من أفعال الصلاة، فقال الرازي[10]: «لأنَّ القعدةَ الأَخيرةَ فرض، والقيامُ إلى الخامسة ليس بفرض ولا سنة، فجاز نقضه».

واستدل لقول القُدُوريّ[11]: «فإن صَلَّى أربع ركعات . أي تطوّعاً . وقَعَدَ في الأُوليين، ثُمَّ أَفْسَدَ في الأُخريين قَضَى ركعتين»، بأصل البناء: كل ركعتين في النفل صلاة على حدى، فقال الرازي[12]: «لما مَرَّ أنَّ كلَّ ركعتين منها صلاة على حدة، وقد تَمَّ ما أتمّ فيقضي ما فسد».

([1]) مختصر القدوري 1: 231.

([2]) خلاصة الدلائل 1: 231.

([3]) مختصر القدوري 1: 171.

([4]) خلاصة الدلائل 1: 171.

([5]) فعن أم ورقة رضي الله عنها: (كان رسول الله ﷺ يزورها في بيتها وجعل لها مؤذناً يؤذّن لها وأمرها أن تؤمَّ أهل دارها) في سنن أبي داود1: 217، وصحيح ابن خزيمة 3: 89، ومسند أحمد 45: 255.

([6]) مختصر القدوري 1: 226.

([7]) في صحيح البخاري1: 242، وصحيح مسلم 1: 314.

([8]) خلاصة الدلائل 1: 226.

([9]) مختصر القدوري 1: 218.

([10]) خلاصة الدلائل 1: 218.

([11]) مختصر القدوري 1: 210.

([12]) خلاصة الدلائل1: 210.

3.أصول التطبيق:

استدل لقول القدوري[1] بجواز مسّ المحارم لبعضهم البعض: «ولا بأس أن يَمَسَّ ما جاز له أن ينظر إليه منها»، بأصل الضرورة، فقال: الرازي[2]: «للضّرورة، فإنَّه إذا سافرا بها أو مرّضها لا يُمكنه التحرّز عن ذلك».

واستدل لقول القدوري[3] في صحة السَّلَم: «ولا يَصِحّ السَّلَمُ إلاّ مؤجّلاً»، بأصل الضرورة، فقال الرازي[4]: «لأنَّه بيعُ المفاليس، وقد جُوِّزَ للضّرورة على خلاف القياس».

واستدل لقول القُدوريّ[5] بجواز انتقال المعتدة: «وإن كان نصيبُها من دارِ الميت لا يكفيها، وأَخرجَها الورثةُ من نصيبهم، انتقلت إلى دارٍ أُخرى» بأصل الضرورة: فقال الرّازيّ[6]: «للضَّرورة، والضَّرورات تبيح المحظورات».

ثالثاً: اهتمامه بإيجاز العبارة مع جزالة اللفظ والاقتصار على دليل واحدة:

وهذا ما يدلُّ عليه اسمه: «خلاصة الدلائل»، قال الرَّازيّ[7]: «لمن شكى إليَّ إطالة بعض شروح «مختصر القدوري» وإملاله، واختصار بعضها وإخلاله، بتهذيب كتاب متجانس اللفظ والمعنى جزالة، متشاكل المبتدأ والمنتهى اختصاراً وإطاله».

رابعاً: الاعتناء بذكر خلاف الإمام الشافعي في مئات المرات والإمام مالك في عشرات المرات:

فكان اهتمامُ الشَّارح ببيان الإمام الشَّافعيّظاهراً في كلّ صفحات كتابه، حتى أورد خلافه فيما يقرب من ستمئة مرّة.

خامساً: اهتمامه بنقض أدلة المخالفين لمتن القدوري سواء في داخل المذهب أو خارجه:

فكلُّ مَن كان قوله مخالفاً لما عليه المتن عادة ينقض دليله سواء كان من داخل المذهب أو خارجه، والظَّاهر أنَّ الكتب التي تهتمّ بذكر الاستدلال كمثل كتاب «خلاصة الدلائل» و«الهداية» و«الاختيار» لا تُرجّح من جهة الدليل إلاّ قول الإمام، وإن كانت الفتوى على خلاف قوله، فيرجحون القول الآخر من جهة أصول التطبيق من ضرورة وعرف وغيرها. قال الشّلبي: «الأصلُ أنَّ العملَ على قول أبي حنيفة؛ ولذا تُرجِّح المشايخُ دليلَه في الأغلب على دليل مَنْ خالفه من أصحابه، ويجيبون عَمّا استدلّ به مخالفه، وهذا أمارة العمل بقوله، وإن لم يُصرّحوا بالفتوى عليه؛ إذ الترجيح كصريح التصحيح»[8].

وكلُّ صفحات الكتاب شاهدةٌ بنقضِهِ لأدلة المخالفين، وأقتصر على ذكرِ مثالٍ واحدٍ لمن يلي:

1.نقضه لأدلّة أبي يوسف، كما في مسألة جواز صلاة المغرب في وقتها بعد النُّفرة من عرفة في الطريق للمزدلفة مخالفاً لأبي حنيفة ببطلان الصلاة إن لم تكن وقت العشاء ومزدلفة، فقال الرازي[9]: « وعند أبي يوسف ﷺ: جائزة؛ لأنَّه أدّاها في وقتها، إلاّ أنَّ قوله ﷺ وتأخيره دليل على أنَّه لم يدخل وقتها». فردّ عليه بأن قوله مخالف لما لفعل النبي ﷺ من

([1]) مختصر القدوري 4: 101.
([2]) خلاصة الدلائل 4: 102.
([3]) مختصر القدوري 1: 478.
([4]) خلاصة الدلائل 1: 478.
([5]) مختصر القدوري 2: 492.
([6]) خلاصة الدلائل 2: 492.
([7]) خلاصة الدلائل 1: 1.
([8]) ينظر: شرح عقود رسم المفتي ص 451.
([9]) خلاصة الدلائل 1: 292.

صلاتها في مزدلفة، ولقول النبي ﷺ فيما رُوِيّ عن أسامة بن زيد رضي الله عنه: «دفع رسول الله ﷺ من عرفة حتى إذا كان بالشعب نزل فبال، ثم توضأ ولم يسبغ الوضوء، فقلت: الصلاة يا رسول الله، فقال: الصلاة أمامك، فركب، فلما جاء المزدلفة نزل فتوضأ، فأسبغ الوضوء، ثم أقيمت الصلاة، فصلى المغرب ثم أناخ كل إنسان بعيره في منزله، ثم أقيمت العشاء فصلى، ولم يصل بينهما»[1].

2.نقضُه لأدلّة محمّد، كما في مسألةِ ابتداءِ مدّةِ النّفاس في التّوأمين فعند محمد تكون بعد الولد الثاني مخالفاً لأبي حنيفة بكونها تبدأ بعد الولد الأول، فذكر الرازي دليل محمد ونقضه فقال[2]: «لأنَّ بقاءَ الولد في البطن كما يمنع خروج دم الحيض يمنع خروج دم النِّفاس. قلنا: امتناعَ دم الحيض عُرِفَ بقوله ﷺ: (الحامل لا تحيض)[3]، ولا نصّ في النفاس، فافترقا».

3.نقضه لأدلّة زفر، كما في مسألة تطهير النجاسة فعند زفر: لا يجوز إلا بالماء، حيث ذكر الرازي دليله وردّ، فقال[4]: «لقوله ﷺ: «اغسله بالماء»[5] إلاّ أنَّ هذا ليس فيه نفي غيره، وذكر الماء إنَّما كان على الأعمّ الأغلب: كقوله ﷻ: {ولا طائر يطير بجناحيه}[الأنعام: 38]».

4.نقضه لأدلّة الشافعي، كما في مسألة طهارة المنيّ مخالفاً لقول أبي حنيفة بنجاسته، فبيَّن الرازي دليله وردّه، فقال[6]: «وعند الشَّافعيّ: طاهرٌ؛ لقوله ﷺ: (أَمِطْه عنك ولو بإذخرة)[7]، إلا أنَّ الحديث مشترك الدلالة، فإنَّه أمر بالإماطة، ولو كان طاهراً لَمَا أمر به».

5.نقضه لأدلّة مالك، كما في مسألة عدم بطلان الوضوء بالخارج النجس من غير السبيلين، حيث ذكر الرازي دليل الإمام مالك ورده، فقال[8]: «لأنَّ الأصلَ غيرُ معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره، ونحن نمنع ذلك، ولئن سُلِّم؛ فلأنَّه ورد فيه الأخبار[1]، وهو مذهب العشرة المبشرين بالجنة».

([1]) في صحيح البخاري 1: 40، واللفظ له، وصحيح مسلم 2: 931.

([2]) خلاصة الدلائل 1: 72.

([3]) فعن عائشة رضي الله عنها في الحامل ترى الدم، قالت: «الحامل لا تحيض، تغتسل وتصلي» في سنن الدارقطني 1: 219، وسنن البيهقي الكبير 7: 423، وسنن الدارمي1: 243، قال اللكنوي في عمدة الرعاية1: 542: «ويدلّ عليه ما وردَ برواياتٍ متعدِّدة: أنَّ النبيَّ ﷺ منعَ من وطء السبايا الحاملة حتى تضع، وعن وطء غير الحاملةِ حتى تستبرأ بحيضة، وما ذلك إلا لتعرّف براءة رحمها من الحمل، فجعلَ الحيض علامةً البراءة، فعلمَ أنَّ الحامل لا تحيض»، وتمام هذا البحث في مشكل الآثار 9: 220.

([4]) خلاصة الدلائل 1: 73.

([5]) فعن أم قيس بنت محصن، تقول: سألت النبي ﷺ عن دم الحيض يكون في الثوب، قال: «حكيه بضِلْع، واغسليه بماء وسدر» في سنن أبي داود 1: 153، وسنن النسائي الكبرى 1: 128، وسنن الدارمي 1: 256، ومسند أحمد 6: 355، وقال الأرنؤوط: «إسناده صحيح»، والضِلْع: العود، والأصل فيه ضلع الحيوان، يسمى به العود الذي يشبهه، كما في حاشية السيوطي على سنن النسائي 1: 196.

([6]) خلاصة الدلائل 1: 76.

([7]) قال ابن عباس رضي الله عنه: «المني بمنزلة المخاط، فأمطه عنك ولو بإذخرة» في سنن الترمذي 1: 201، وعن ابن عباس رضي الله عنه، قال: (سئل النبي ﷺ عن المني يصيب الثوب؟ قال: إنَّما هو بمنزلة المخاط والبزاق، وإنَّما يكفيك أن تمسحَه بخرقة أو بإذخرة) في سنن الدارقطني 1: 124، وقال البيهقي: «الصحيح أنَّه موقوف»، كما في نصب الراية 2: 9، والإذخِر: نبت طيب الرائحة، الواحدة إذخرة، والجمع أذاخر، كما في معجم لغة الفقهاء ص52.

([8]) خلاصة الدلائل 1: 17.

سادساً: ذكر فروع جديدة أحياناً:

فلم يكن اهتماماً ظاهرا من قبل الرازي هو التفريع بقدر اهتمامه بالتدليل، لكن هذا لا يمنع أن يذكر أحياناً بعض الفروع المناسبة للمتن، ومن ذلك: ما فرَّع الرازي على قول القدوري[2]: «وشعر الميتة وعظمها طاهران»، فقال الرازي[3]: «وكذلك كلُّ ما لا حياة فيه: كالقرن والخُفّ والظلف والظفر والرِّيش والمنقار[4] ونحوها؛ لأنَّه لا حياة فيه فلا يَحُلُّه الموت، فلا ينجس».

سابعاً: التّنبيه وعدمه لمخالفة القُدُوريّ لظاهر المذهب والمعتمد.

مثال عدم التنبيه: ما ذكر القدوري لزوم شهر جديد بدخول ساعة منه، فقال[5]: «فإن سكنَ ساعةً من الشهر الثاني صحّ العقد فيه ولم يكن للمؤجّر أن يخرجَه إلى أن ينقضي، وكذلك كلّ شهر يسكن في أَوّله».

وشرح الرازي كلام القدوري بدون اعتراض عليه أو التنبيه على مخالفته لظاهر الرواية، فقال[6]: «لأنَّ الأجرَ قد رضي به، وقدر فيه الأجرة، فلَمَّا قبضه المستأجرُ انعقدَ بينهما عقد بالتعاطي، كمَن ساوم سلعةً بثمن فسَلَّم إليه البائع».

وبيَّن مخالفته جمع من الفقهاء منهم المرغيناني وابن قطلوبغا[7] والميداني[8]، قال المرغيناني[9]: «لأنه تمّ العقد بتراضيهما بالسكنى في الشهر الثاني، إلا أن الذي ذكره في الكتاب، هو القياس وقد مال إليه بعضُ المشايخ، وظاهر الرواية أن يبقى الخيار لكل واحد منهما في الليلة الأولى من الشهر ويومها؛ لأنّ في اعتبار الأول بعض الحرج».

ومثال التنبيه: ما ذكره القدوري من ضمان المضارب الأول لربِّ المال إن لم يكن أذن له بمضاربة غيره، فقال[10]: «وإذا دَفَعَ المضاربُ المالَ إلى غيرِه مضاربةً، ولم يأَذن له رَبُّ المال في ذلك لم يضمن بالدَّفع، ولا بتصرُّف المضاربِ الثاني حتى يَرْبَح، وإذا رَبَحَ ضَمِنَ المضاربُ الأوّلُ المالَ لربّ المال»

فبيَّن الرّازيّ أنَّ ما ذكره القُدُوريّ مخالفٌ للمشهور من المذهب في أن رب المال يضمن المضارب الأول أو الثاني، فقال[11]: «كذا ذكره في «الكتاب»؛ لأنَّه تحقَّقت المضاربة الثانية باستحقاق الربح، ولم يكن مأذوناً فيها، فيضمن،

([1]) ومنها: عن عائشة رضي الله عنها، قال ﷺ: (مَن أصابه قيء أو رعاف أو قَلَس أو مذي فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلاته وهو في ذلك لا يتكلم) في سنن ابن ماجه 1: 385، قال التهانوي في إعلاء السنن 1: 113: والصحيح أنَّه مرسل صحيح الإسناد. وعن أبي الدرداء ﷺ: (إنَّ رسول الله ﷺ قاء فأفطر فتوضأ، فلقيت ثوبان في مسجد دمشق فذكرت ذلك له، فقال: صدق أنا صببت له الدفع) في سنن الترمذي 1: 143، وقال: «قد جود حسين المعلم هذا الحديث، وحديث حسين أصح شيء في هذا الباب، وروى معمر هذا الحديث».

([2]) مختصر القدوري 1: 28.

([3]) خلاصة الدلائل 1: 28.

([4]) قيَّدها في الدر المختار1: 138: بأن تكون خالية عن الدسومة.

([5]) مختصر القدوري 2: 61.

([6]) خلاصة الدلائل 2: 61.

([7]) ينظر: التصحيح والترجيح ق257.

([8]) ينظر: اللباب1: 257.

([9]) في الهداية3: 237، وينظر: اللباب1: 257.

([10]) مختصر القدوري 2: 122.

([11]) خلاصة الدلائل 2: 123.

والمشهورُ أنه يُخَيَّرُ بين تضمين الأول والثاني؛ لوجود التعدِّي من الأوّل بالدفع، ومن الثاني بالقبض. وقالا: يَضْمَنُ إذا تصرَّف الثاني وإن لم يربح؛ لحصول العمل في المال من غير رضاء المالك».

وصرَّح بذلك ابنُ قُطْلُوبُغاً، فقال[1]: «والمشهورُ من المذهب أنّ رَبَّ المال بالخيار: إن شاء ضمن الأول، وإن شاء ضمن الثاني في قولهم جميعاً».

ثامناً: التنبيه وعدمه على اختيار القدوري لغير قول أبي حنيفة:

ومثال التنبيه: ما ذكره القدوري في سنن الوضوء من تخليل اللحية، فقال[2]: «وتخليلُ اللحية».

فنبَّه الرَّازيّ أنَّ هذا قول لأبي يوسف، فقال[3]: «وهذا قول أبي يوسف».

ومثال عدم التنبيه: ما ذكره القدوري في مقدار الكسوة في الكفارة، فقال[4]: «كفّارة اليمين: ... وأَدناه ما يُجزئ فيه الصّلاة».

فشرح الرازي كلام القدوري بدون الإشارة أنَّه قول محمد، فقال[5]: «لأنَّ الكسوةَ شرطُ جواز الصّلاة، فجوازها دَلَّ على وجودها».

وبيّن الفقهاء أنَّ عند أبي حنيفة وأبي يوسف: أدنى الكسوة في الكفَّارة ثوب يستر عامّة الجسد، وقدّروه في عرفهم: قميصٌ وإزارٌ ورداءٌ، وصرَّح بتصحيحه الزَّيلعيّ[6] وشيخي زاده[7]؛ لأنَّ لابس ما يستر به أقلّ البدن يُسمّى عارياً عرفاً فلا يكون مكتسياً.

تاسعاً: عدم التَّنبيه على خطأٍ في تركيبِ عبارةِ القُدُوريّ:

مثاله: وقع سبق قلم من القدوري بوضع كلمة: «قبل» بدل كلمة: «بعد»، فانعكس حكم المسالة فبدل أن تبطل الشركة صحت، فقال[8]: «وإن اشترى أحدُهما بماله وهَلَكَ مال الآخر قبل الشراء، فالمشترى بينهما على ما شرطا، ويرجع على شريكه بحصّته من الثَّمن».

فشرح الرّازيُّ كلامَ القُدُوريّ بدون التَّنبيه على هذا الخطأ، فقال[9] بعد كلمة «شرطا»: «لبقاء الشَّركة عند الشِّراء ببقاء المالين».

وأشار إلى هذا الخطأ صدرُ الشَّريعة فقال[10]: «فهاهنا محل أن يُغْلَطَ في الفهم، ويفهم أنه هلك مال الآخر قبل شراء أحدهما، لكن يجب أن يفهم هذا، فإن وضع المسألة فيما إذا كان هلاك مال الآخر بعد شراء أحدهما بماله...».

---

(1) في التصحيح والترجيح ص271.

(2) مختصر القدوري 4: 251.

(3) خلاصة الدلائل 4: 251.

(4) في مختصر القدوري 3: 226.

(5) خلاصة الدلائل 3: 226.

(6) في تبيين الحقائق 3: 112.

(7) في مجمع الأنهر2: 542.

(8) مختصر القدوري 4: 202.

(9) خلاصة الدلائل 4: 202.

(10) في شرح الوقاية 3: 281.

المبحث الثالث

منهج الرّازيّ في التّرجيح

مَن يدقق النظر في شرح الرازي يجد منهجاً خفياً في الترجيح بين الأقوال وبيان المعتمد في المذهب، وخفاء هذا المنهج ينبع من كون الكتاب مهتماً بالاستدلال وليس بالتفريع أو الترجيح، لكن يلمح فيه نوع من الترجيح في طيّات الأسطر، وفي هذا البحث نحاول أن نقف على منهجه في الترجيح:

1. ذكر رواية مخالفة للقُدُوريّ سواء كانت الرِّواية عن أبي حنيفة أو أصحابه ولا يردُّ عليها، ومثالها:

ترجيح الرازي لقول زفر في إرادة الضرب بحرف «في»، مخالفاً لقول أبي حنيفة في المتن بتكثير الأجزاء، قال القدوري[1]: «وإن قال: له عَلَيَّ خمسةٌ في خمسةٍ يريدُ به الضربَ والحسابَ لزمه خمسة واحدة»، فذكر الرازي[2]: «وفي رواية الحَسَن، وهو قولُ زفر: يلزمه خمسة وعشرون؛ لأنَّ هذا اللفظَ في العادة يعبَّرُ به عن خمسة وعشرين»، وهذا ما رجَّحه ابن الهمام[3] واللكنوي[4] وابن عابدين[5].

2. عدم الردّ على قول غير الإمام الذي ذكره القدوري يدلّ على اعتماده إجمالاً، ومثاله:

ذكر القدوري سقوط حق المطالبة بالشفعة عند محمد بعد مرور شهر، فقال[6]: «وقال محمّد: إن تركها بعد الإشهاد شهراً بطلت».

وشرح الرّازيّ كلام القُدُوريّ ولم يردّ عليه فقال[7]: «دفعاً للضرّر عن المشتري، وتقديرُه بالشَّهر؛ لأنه يُسْتَكْثَرُ عادة».

واعتمد قول محمّد عامّةُ المشايخ، وقال شيخُ الإسلام خواهر زاده وقاضي خان: به يفتى، واختاره برهان الشريعة[8] وصدر الشريعة[9]، وقال الشُّرنبلالي[10]: «إنَّه أصحّ ما يُفتى به»، وإليه مال ابنُ عابدين[11]، وأيّده.

3. التصريح بتصحيح القول الراجح عند ذكر القدوري للخلاف أحياناً، ومثاله:

ذكر القدوري الخلاف في حبس الوكيل المبيع حتى يدفع الموكل الثمن، فقال[12]: «فإن حبسَه فهلك في يدِه كان مضموناً ضَمانَ الرَّهن عند أَبي يوسف، وضمان المبيع محمّد. وعند زفر: ضمان الغصب».

فصرح الرازي بتصحيح قول محمد، فقال[13]: «وقد رَوَى قول أبي حنيفة مع محمّد، وهو الأصحّ».

---

(1) مختصر القدوري 4: 222.

(2) خلاصة الدلائل 4: 222.

(3) في فتح القدير 4: 23.

(4) في عمدةِ الرِّعاية2: 75.

(5) في رَدّ المحتار2: 439.

(6) مختصر القدوري 4: 277.

(7) خلاصة الدلائل 4: 277.

(8) في الوقاية ص790.

(9) في النقاية ص251.

(10) في الشرنبلالية 2: 210.

(11) في ردالمحتار 5: 144.

(12) مختصر القدوري 4: 288.

(13) خلاصة الدلائل 4: 288.

ورجَّحه أيضاً: المرْغينانيّ[1]، واعتمده المحبوبيّ والنَّسفيّ والموصليّ وصدر الشريعة[2].

الخاتمة:

ونخلص في نهاية البحث إلى النتائج الآتية:

1. تصحُّ نسبةُ «خلاصة الدئل» للرَّازي، والرَّاجح في اسمه: «خلاصة الدَّلائل وتنقيح المسائل» في شرح مختصر القدوري.
2. نال كتاب «خلاصة الدلائل» عناية فائقة، حيث اعتنى العلماء بشرحه وتخريج أحاديثه، وقرنوه مع «الهداية» أثناء تخريج الأحاديث؛ للمكانة الرفيعة التي بلغها.
3. اهتمام الرازي في شرحه للقدوري بذكر الدلائل النقلية والعقلية لمسائل المتن.
4. نقض الرازي لأقوال الفقهاء في داخل المذهب وخارجه المخالفة لمتن القدوري.
5. ظهور ملامح عامة للترجيح بين المسائل عند الرازي في شرحه سواء بالتصريح أو بالسكوت أو بنقض قول المخالف.

المراجع:

1. إعلاء السنن: لظفر أحمد العثماني التهانوي (1310-1394هـ)، ت: حازم القاضي، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م.
2. الأعلام: لخير الدين الزِّرِكلي، دار العلم للملايين، ط15، 2002م.
3. أعيان العصر وأعوان النصر: لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت: 764هـ)، ت: الدكتور علي أبو زيد، وغيره، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، دار الفكر، دمشق – سوريا، ط1، 1418هـ - 1998م.
4. تاج التراجم: لأبي الفداء قاسم بن قُطْلُوبُغَا (ت879هـ)، ت: محمد خير رمضان، دار القلم، دمشق، ط1، 1992م.
5. تبيين الحقائق شرح كَنْز الدقائق: لعثمان بن علي الزيلعي فخر الدين (ت743هـ)، المطبعة الأميرية، مصر، ط1، 1313هـ.
6. التصحيح والترجيح على مختصر القدوري لقاسم بن قطلوبغا (ت879هـ)، ت: ضياء يونس، دار الكتب العلمية، ط1، 2002م.
7. التعليق الممجد على موطأ محمد: لعبد الحي اللكنوي (1264-1304هـ)، تحقيق: الدكتور تقي الدين الندوي، دار السنة والسيرة، بومباي، ودار القلم، دمشق، ط1، 1991م.
8. الجواهر المضية في طبقات الحنفية: لعبد القادر بن محمد بن أبي الوفاء القرشي (ت775هـ)، ت: عبد الفتاح الحلو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1413هـ.

---

(1) في الهداية8: 41.

(2) ينظر: اللباب1: 297.

9. الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري: لأبي بكر بن علي بن محمد الحَدَّادِيّ (720-800هـ)، المطبعة الخيرية، ط1، 1322هـ.

10. حاشية الطَّحْطَاوي على مراقي الفلاح: لأحمد بن محمد الطَّحْطَاوِيّ الحنفي (ت1231هـ)، ت: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ.

11. خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرَّافِعِي: لعمر بن علي بن المُلَقِّن (723-804هـ)، ت: حمدي السلفي، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1410هـ.

12. خلاصة الدلائل شرح القدوري لحسام الدين الرازي، ت: د.صلاح أبو الحاج، مركز أنوار العلماء للدراسات، الإصدار1.

13. الدر المختار شرح تنوير الأبصار: لمحمد بن علي بن محمد الحصكفي الحنفي (ت1088هـ)، مطبوع في حاشية رَدّ المحْتَار، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

14. الدراية في تخريج أحاديث الهداية : لأبي الفضل أحمد بن علي ابن حَجَر العَسْقَلاني (773-852هـ)، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ طبع.

15. ردّ المحتار على الدر المختار: لمحمد أمين بن عمر ابن عابدين الحنفي (1198-1252هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

16. سنن ابن ماجه: لمحمد بن يزيد بن ماجه القزويني (207-273هـ)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

17. سنن أبي داود: لسليمان بن أشعث السجستاني (202-275هـ)، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

18. سنن البَيْهَقِي الكبير: لأحمد بن الحسين بن علي البَيْهَقِي (ت458هـ)، ت: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ.

19. سنن الترمذي: لمحمد بن عيسى الترمذي (209-279هـ)، ت: أحمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

20. سنن الدَّارَقُطْنِي: لأبي الحسن علي بن عمر الدَّارَقُطْنِي (306-385هـ)، ت: السيد عبد الله هاشم، دار المعرفة، بيروت، 1386هـ.

21. سنن الدارمي: لعبد الله بن عبد الرحمن أبي محمد الدارمي (ت255هـ)، ت: فواز أحمد وخالد العلمي، ط1، 1407هـ، دار التراث العربي، بيروت.

22. سنن النَّسَائيّ الكبرى: لأحمد بن شعيب النَّسَائي (ت303هـ)، ت: الدكتور عبد الغفار البنداوي وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.

23. شرح عقود رسم المفتي: لمحمد أمين بن عمر ابن عابدين الحنفي (1198-1252هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ضمن مجموع رسائله.

24. صحيح ابن خزيمة: لمحمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي (ت311هـ)، ت: الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1390هـ.

25. صحيح البخاري: لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البُخَارِيّ (194-256هـ)، ت: الدكتور مصطفى البغا، دار ابن كثير واليمامة، بيروت، ط3، 1407هـ.

26. صحيح مسلم: لمسلم بن الحجاج القُشَيْرِيّ النَّيْسَابوريّ (ت261هـ)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

27. طبقات الحنفية: لعلي بن أمر الله قنالي زاده المشهور بـ(ابن الحنائي)(ت979هـ)، مطبعة الزهراء الحديثة، الموصل، ط2، 1380هـ.

28. طبقات المفسرين: لمحمد بن علي الداودي (ت945هـ)، ت: علي محمد، مكتبة وهبة، مصر، ط1، 1392هـ.

29. عمدة الرعاية حاشية شرح الوقاية: لعبد الحي اللكنوي (1264-1304هـ)، ت: د. صلاح أبو الحاج، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2009م.

30. غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكام (الشرنبلالية): لحسن بن عمار بن علي الشرنبلالي (ت1069هـ)، در سعادت، 1308هـ، وأيضاً: طبعة الشركة الصحفية العثمانية، 1310هـ.

31. فتح القدير: لمحمد بن عبد الواحد كمال الدين الشهير بـ(ابن الهمام)(790-861هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، وأيضاً: طبعة دار الفكر.

32. الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي، عمان، ط1، 1424م.

33. الفوائد البهية في تراجم الحنفية: لعبد الحي الكنوي (1264-2304هـ)، ت: أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، ط1، 1998م، وأيضاً: طبعة السعادة، مصر، ط1، 1324هـ.

34. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني الحنفي (1017-1067)، دار الفكر.

35. اللباب في شرح الكتاب: لعبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي (1222-1298هـ)، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

36. المجتبى من السنن: لأبي عبد الله أحمد بن شعيب النسائي (215-303)، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1406هـ.

37. مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر: لعبدِ الرَّحمنِ بنِ محمد الرُّومي المعروف بـ(شيخِ زاده)(ت 1078هـ)، دار الطباعة العامرة، 1316هـ.

38. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: لعلي بن أبي بكر الهيثمي (ت807هـ)، دار الريان للتراث، 1407هـ، ودار الكتاب العربي، بيروت.

39. مختصر القدوري، لأحمد لقدوري (ت428هـ)، مطبوع مع خلاصة الدلائل، مركز أنوار العلماء للدراسات، الإصدار1.

40. المستدرك على الصحيحين: لمحمد بن عبد الله الحاكم (ت405هـ)، ت: مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ.

41. مسند أحمد بن حنبل: لأحمد بن حنبل (164-241هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر.

42. مشكل الآثار: لأحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت321هـ)، مجلس دائرة النظامية، الهند، حيدر آباد، ط1، 1333هـ.

43. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: لأحمد بن علي الفيومي (ت770هـ)، المطبعة الأميرية، ط2، 1909م.

44. المصنف في الأحاديث والآثار: لعبد الله بن محمد بن أبي شَيْبَةَ (159-235هـ)، ت: كمال الحوت، ط1، مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ.

45. المصنف: لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (126-211هـ)، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1403هـ.

46. معجم الأدباء: لأبي عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي البغدادي (ت626هـ)، مكتبة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة.

47. المعجم الكبير: لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطَّبَرَانِي (260-360هـ)، ت: حمدي السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط2، 1404هـ.

48. معجم المؤلفين: لعمر كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1414هـ.

49. معجم لغة الفقهاء: محمد رواس قلعه جي، وحامد صادق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1408هـ.

50. المغرب في ترتيب المعرب: لناصر بن عبد السيد المطَرِّزِيّ (616هـ)، دار الكتاب العربي.

51. مقدمة اللباب في شرح الكتاب للدكتور سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 2010م.

52. موسوعة ويكبيديا.

53. موطأ مالك: لمالك بن أنس (93-179هـ)، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر.

54. موطأ محمد: لمحمد بن الحسين الشيباني (ت189هـ)، ت: الدكتور تقي الدين الندوي، دار السنة والسيرة، بومباي، ودار القلم، دمشق، ط1، 1991م.

55. نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية: لعبد الله بن يوسف الزَّيْلَعِي (ت762هـ)، ت: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، 1357هـ.

56. النهاية في غريب الحديث والأثر: لمبارك بن محمد الشيباني المعروف بـ(ابن الأثير الجزري)(544-606هـ)، تحقيق: طاهر الزاوي، ومحمود الطناجي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ.

57. الهداية شرح بداية المبتدي: لأبي الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني (ت593هـ)، مطبعة مصطفى البابي، الطبعة الأخيرة، بدون تاريخ طبع.

58. هدية العارفين : لإسماعيل باشا البغدادي (ت1339هـ)، دار الفكر ، 1402هـ.

59. الوافي بالوفيات: لصلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت: 764هـ)، ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث – بيروت، 1420هـ- 2000م.

60. إكمال الإكمال: لمحمد بن عبد الغني بن أبي بكر بن شجاع، أبو بكر، معين الدين، ابن نقطة الحنبلي البغدادي (ت: 629هـ)، تحقيق: د. عبد القيوم عبد ريب النبي، جامعة أم القرى - مكة المكرمة، ط1، 1410هـ.

61. الوقاية لبرهان الشريعة، وشرح الوقاية لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي (ت747هـ) ومنتهى النقاية للدكتور صلاح محمد أبو الحاج، ت: الدكتور صلاح أبو الحاج، دار الوراق، عمان، الأردن، 2005م.

اختلاط محمد بن الفضل السدوسي الملقب بعارم
دراسة نظرية تطبيقية

الدكتور محمد عبد الكريم الحنبرجي

أستاذ مساعد الحديث الشريف وعلومه جامعة نجران، كلية الشريعة وأصول الدين
السعودية

ملخص البحث:

يتناول البحث قضية اختلاط إمام من مشاهير أئمة الحديث الثقات، وهو محمد بن الفضل السدوسي، الملقب بعارم، من خلال بيان زمن اختلاطه، ودرجته، ونوعه، ومن روى عنه قبل الاختلاط أو بعده، وأثر الاختلاط على حديثه من حيث القبول والرد، مع استعراض آراء نقاد الحديث، ومناقشتها، ودراسة الأحاديث التي تستنكر عليه بعد اختلاطه دراسة نظرية تطبيقية.

Abstract :

This paper discusses the controversy of the senility of an acknowledged and well-trusted Imam of hadith who is Mohammed Ibn AL Fadel Alsdosye "Arem", by clarifying the time, age of his deterioration, his degree, class, and who reported from him both pre or post-deterioration, and the impact of this on his hadith in terms of acceptance and response, along with illustrations and discussing the opinions of al hadith critics'. With studying al hadiths that denies him after his senility, in a theoretical and applied study.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين والمرسلين، وعلى آله وأصحابه الغر الميامين، وبعد: فلما كان الاعتماد على نقل سنة النبي ﷺ وهديه مقصور على ضبط النقلة، صار لزاماً على أئمة الحديث وأهله أن يسبروا أحوالهم؛ ليميزوا بين الثقات الضابطين، وبين الرواة المختلطين، ومن تغير حفظهم من الأئمة المرضيين، بالقسطاس المستقيم؛ فيؤخذ بصحيح حديثهم ويترك ضعيفه ومنكره. ولتفاوت المنزلة بين هاتين المرتبتين، الضبط والتخليط، في الحكم على الراوي والمروي، كان تحديد درجة الاختلاط، وأثرها في الروايات محل نظر واجتهاد، تختلف فيه آراء المحدثين، فربما عدَّ أحدهم بعض الروايات مما يستنكر على ذاك المختلط، بينما يخالفه آخر فينسب الخطأ إلى من فوقه أو دونه، فيحكم بأنه لم تظهر له روايات منكرة بعد اختلاطه. ومن هؤلاء الرواة أبو النعمان، محمد بن الفضل السدوسي، الملقب بعارم، فقد اختلفت آراء النقاد في قضية اختلاطه، فجاءت هذه الدراسة لتعالج هذه القضية من حيث التأصيل والتطبيق.

مشكلة الدراسة: تكمن إشكالية الدراسة في الإجابة عن هذه التساؤلات حول قضية اختلاط عارم:

1. ما درجة اختلاطه، ومدته؟
2. هل حدَّث بعد اختلاطه؟
3. من هم الرواة الذين سمعوا منه قبل الاختلاط، أو بعده؟
4. ما حكم رواياته، وهل ظهرت له روايات منكرة.

فجاءت هذه الدراسة لتجيب عن هذه التساؤلات، وحل إشكاليتها.

حدود المشكلة: من خلال تتبع روايات عارم في كتب السنة ومصادره، وقف الباحث على روايات كثيرة لهذا الأمام الكبير، مما يتعسر معه استقصاؤها بالدراسة والموازنة؛ لذا فإن هذه الدارسة لا تتناول جميع مروياته، أو تحصي جميع تلاميذه، وإنما تقتصر على ما يستنكر من حديثه، ومن ثبت سماعهم منه قبل الاختلاط أو بعده، مما تتم به الفائدة، ويفي بحل إشكالية الدراسة.

أدبيات الدراسة: لم أقف على دراسة تناولت اختلاط محمد بن الفضل السدوسي، وعامة ما كتب فيه أشارات متفرقة، وتعليقات مختصرة في كتب الجرح والتعديل ومصطلح الحديث، وأوسع من تناول ذلك على وجه الاختصار، هو الإمام العراقي في كتابه (التقييد والإيضاح)، فذكر الاختلاف في تحديد مدة اختلاطه، وبعض من روى عنه قبل الاختلاط، أو بعده[1]، إلا أنه لم يرجح بين الأقوال، ولم يجب عن الإشكالات التي تفرضها هذه القضية، فجاءت هذه الدراسة لتناقش قضية اختلاط عارم، وتعرض للروايات التي تستنكر عليه، وتجيب عن التساؤلات.

منهجية البحث: يتبع الباحث المنهج الاستقرائي المقارن في سبر كلام النقاد في عارم، وجمع الروايات التي تستنكر عليه، وتمييز الرواة عنه. واعتمد الباحث في تحديد طبقة الرواة عنه على تقسيم الذهبي في كتابيه (المعين في طبقات المحدثين) و(تذكرة الحفاظ)، فإن لم يجد ترجمة لأحد تلاميذه في هذين الكتابين اعتمد تقسيم ابن حجر للطبقات في كتابه (تقريب التهذيب)، فإن لم يجد؛ اجتهد في تحديد طبقة الراوي، من خلال النظر في تاريخ ولادته ووفاته وشيوخه وتلاميذه.

[1] ينظر: العراقي، التقييد والإيضاح، ص461-462.

خطة البحث:

المقدمة: وتشتمل على أهمية الموضوع، وإشكاليته، وحدوده، وأدبيات، ومنهجيته.

المبحث الأول: ترجمة محمد بن الفضل السدوسي.

المبحث الثاني: أقوال المحدثين في إثبات اختلاطه، والعلامات الدالة عليه.

المبحث الثالث: تحديد بداية اختلاطه، ومدته، ونوعه، ودرجته.

المبحث الرابع: أقسام الرواة عن عارم.

المبحث الخامس: حكم رواياته بعد الاختلاط من حيث القول والرد.

المبحث السادس: الأحاديث المستنكرة على عارم بعد اختلاطه.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث والتوصيات.

قائمة المصادر والمراجع.

المبحث الأول: ترجمة محمد بن الفضل السدوسي.

المطلب الأول: اسمه ونسبه وكنيته. هو: محمد بن الفضل السَّدُوْسِيُّ ولاءً[1]، والسَدُوسي نسبة إلى سَدُوس بن شيبان بن ذُهَل، قبيلة من قبائل العرب[2]. وكنيته: أبو النعمان، واشتهر بعارم، فقيل: هو لقب له، وقيل: بل اسمه، سماه به الأسود بن شيبان السدوسي، وقيل: بل سماه به أبوه، إلا أنه كان لا يرتضي هذا الاسم، فسمى نفسه محمداً، إلا أنه بقي (عارم) لقباً له، حتى غلب عليه، فأصبح لا يعرف إلا به[3]. ويقال: بأن (عارم) لقب سوء وقع على هذا الرجل الصالح[4]؛ لأن العرامة شراسة الأخلاق والأذى، يقال: عَرِمَ الصبي: أشِرَ ومَرِحَ، أو بطرَ، أو فَسَدَ.[5]؛ ولذا دَفَعَ محمد بن يحي الذهلي هذه الصفة عنه، فقال: **"كَانَ بَعِيدًا مِنَ الْعَرَّامَةِ"**.[6] إلا أن العِرَامَة تطلق أيضاً على الشِدَّة والحِّدَة، وتقال لمن بلغ منزلة[7]. بل إن عِرَامَة الصَّبي تعد علامة على ذَكَاة فؤاده؛ فإذا رؤي منه زيادة بصيرة في الأمور، وذكاوة فهم، قيل له: عارم.[8] فكأن الأسود بن شيبان، مع ورعه وصلاحه، لما رأى منه نباهة وتوقداً في صغره، أراد اشتداده، فسماه عارماً تيمناً[9]، فكان له النصيب الحسن من هذه التسمية، فقد غدا منقطع النظير في الحفظ والضبط بين مشايخ أهل البصرة.

المطلب الثاني: ميلاده، وأسرته، ووفاته.

ميلاده: ولد محمد بن الفضل سنة نيف وأربعين ومائة، وهو من صغار أتباع التابعين من أهل البصرة، من طبقة عبد الرزاق بن همام الصنعاني، وعفَّان بن مسلم الصفار[10]. وكان أحولاً، فقد قال يوماً لتلاميذه: **"حدثنا ثبات بن يزيد، أبو زيد الأحول، حدثنا عاصم الأحول، ثم تبسم وضحك، وقال: أنا أحول، وثابت بن يزيد أحول، وعاصم أحول، فاجتمعنا ثلاثتنا حُوْلًا"**.[11] وقد أقام في البصرة، وكان من جيرانه المحدث الصدوق بشر بن يوسف أبو يوسف السدوسي.[12]

---

[1] ابن خياط، الطبقات، (1947).

[2] السمعاني، الأنساب، (2063).

[3] ينظر: النسائي، السنن الكبرى، (9520). وابن الجارود، المنتقى، (201). والعجلي، الثقات، (806). وابن حبان، المجروحين، (997). والبغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، (2/ 75). والمقدسي، معرفة الألقاب، (591). ومغلطاي، إكمال تهذيب الكمال، (4257). والجياني، ألقاب الصحابة والتابعين، (ص76). والعجلي، الثقات، (806).

[4] ينظر: البقاعي، النكت الوفية، (60/2).

[5] الزبيدي، تاج العروس، (33/ 77) باب: (ع ر م)

[6] ابن الجارود، المنتقى، (201).

[7] ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (عرم)، (4/ 292). ومغلطاي، إكمال تهذيب الكمال، (4257).

[8] ينظر: الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، (2/ 347).

[9] ينظر: مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال، (4257).

[10] الذهبي، سير أعلام النبلاء، (1607). وعدَّه ابن سعد في الطبقة السابعة من أهل البصرة، وخلفية في الحادي عشرة، والذهبي في السابعة، وابن حجر في التاسعة. ينظر: ابن سعد، الطبقات، (3385). خلفية، الطبقات، (1947). الذهبي، المعين، (843). ابن حجر، التقريب، (6226).

[11] الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي، (1243).

[12] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (1429).

أسرته: وأما بالنسبة لحياته الأسرية: فلم تذكر لنا المصادر ما يتناول هذه الحقبة من حياته، إلا أن بعض المصادر تذكر بأن له أخوة، كان لبعضهم مشاركات علمية في رواية الحديث، وهم: بسطام بن الفضل، أبو الفضل، وتوفي بعد العشرين ومائة، وكان ثقة، وقد روى عن أخيه عارم وغيره.[1] ومنجاب بن الفضل.[2] وشُعَيْب بن الفضل[3]، وكان أصغر من عارم[4]، وقد توفي قبل قدوم أبي حاتم الرازي للسماع من مشايخ البصرة، في رحلته الأولى سنة أربع عشرة ومئتين، فقد سأل ابن أبي حاتم أباه عنه فقال: "**مات قبل قدومنا، ما بلغنا عنه سوء**".[5] وهذا يدفع احتال أن يكون شعب قد غير اسمه لبسطام، خلافاً لما أورده الخطيب[6]؛ لأن شغباً توفي قبل سنة أربع عشرة ومئتين، وأما بسطام، فكان حياً قرابة سنة نيف وعشرين ومئتين.

وأما بالنسبة لحياته العلمية: فقد تتلمذ على أئمة البصرة، وكبار علمائها ومحدثيها، فقد أدرك شعبة بن الحجاج، وروى عنه[7]، وسمع وهيب بن خالد الباهلي، وحماد بن سلمة، وثابت بن يزيد، وجرير بن حازم، وأبو عوانة، وحماد بن زيد، وعبد الله بن المبارك، وغيرهم.[8] وقد كان له مجلس للتحديث بعد العصر، يجتمع فيه بتلاميذه، فيحدثهم من حفظه، ويقرأ عليهم من كتابه، ويملي من أصوله، وقد حضر أبو حاتم الرازي بعض تلك المجالس.[9].

وفاته: توفي، رحمه الله، بالبصرة بعد حياة حافلة بالعبادة والورع ونَشْرِ السنَّة، في شهر ربيع الأول، سنة أربع وعشرين ومائتين[10]، وعمره نيف وثمانون سنة. وقيل: مات في صفر من تلك السنة، وقيل: سنة ثلاث وعشرين.[11]

---

[1] ينظر: ابن حبان، الثقات، (12720). السلمي، السؤالات، (81). ابن عساكر، تاريخ دمشق، (5687). القضاعي، مسند الشهاب، (769). المزي، تهذيب الكمال، (5547). ولم تذكر المصادر تاريخ وفاته، إلا أنه قد روى عنه أبو بكر البزار (292هـ)، وأحمد بن يحيى التستري(310هـ)، وولدا في حدود سنة نيف عشرة ومائتين. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، (281)، تاريخ الإسلام، (454). والبزار، المسند، (6430).

[2] لم يقف الباحث على ترجمة أو رواية له، ألا أنه والد الأخضر ابن أخي عارم، فقد روى حرب الكرماني عن الأخضر بن منجاب بن الفضل، قال: سمعت عمي أبا النعمان. ينظر، الكرماني، مسائل حرب الكرماني، (505)، (1048).

[3] اختلف في ضبط اسمه: فقيل شُعَيْب. وقيل: شَغْب بالغين المعجمة. وقيل: شَعْب، بالعين المهملة. ينظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (1536)، والخطيب، الجامع لأخلاق الراوي، (1224). المقدسي، معرفة الألقاب، (591). الجياني، ألقاب الصحابة والتابعين، ص76.

[4] ينظر: مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال، (4257).

[5] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (1536).

[6] الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، (2/ 75).

[7] ينظر: الآجري، السؤالات، (586). الدينوري، المجالسة، (3566)، وإسناده صحيح.

[8] المزي، تهذيب الكمال، (5547).

[9] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (839).

[10] وهو ما عليه أكثر المحدثين في تاريخ وفاته، ينظر: ابن خياط، الطبقات، (1947). وابن سعد، الطبقات، (3385). البخاري، التاريخ الأوسط، (351/2)، والتاريخ الكبير، (654). الآجري، السؤالات، (586). الربعي، تاريخ مولد العلماء، (2/ 497). المزي، تهذيب الكمال، (5547).

[11] المزي، تهذيب الكمال، (5547). ابن ناصر الدين، توضيح المشتبه، (6/ 65). الربعي، تاريخ مولد العلماء، (2/ 493).

المطلب الثاني: مكانته العلمية، وثناء العلماء عليه. لا خلاف بين أئمة الحديث بأن عارماً كان إماماً من الثقات الأثبات الفضلاء، فقد سئل عنه أبو حاتم الرازي فقال: " **ثقة** ".[1] وقال الحاكم: "**حافظ ثقة**".[2] بل إنه كان بين محدثي البصرة عديم النظير، منقطع القرين[3]، وكان من المتكلمين في الرجال، حتى ذكره الذهبي في الطبقة الثالثة ممن يعتمد قولهم في الجرح والتعديل.[4]

وقد كان أكبار الأئمة يطلبون حديثه، ويحرصون على السماع منه، فقد سأله يحيى بن معين عن حديث، فقام عارم ليحضر كتابه ليقرأه عليه، فما كان من ابن معين إلا أن قبض على ثوبه، وقال له: أَمْلِه عَلَيَّ؛ فإني أخاف أن لا ألقاك، فأملاه عليه، ثم ذهب فأخرج كتابه فقرأه عليه.[5] وهذا من شدة حرص ابن معين على السماع منه، وخشية أن يسبقه الأجل، فيفوت ذلك الحديث عنه. وكان، رحمه الله، مقدماً على أقرانه عند كثير من أهل الحديث، فقد كان سليمان بن حرب، وهو من أئمة الحديث وثقاتهم من أقران عارم، يقدمه على نفسه، ويرجع إلى قوله إذا خالفه في شيء من الحديث[6]، وكان يقول: " **إذا وافقني أبو النعمان، فلا أبالي من خالفني** ".[7] وقيل له: إن عارماً ذكر أنك سمعت من حماد بن سلمة معه، فقال: **أبو النعمان أهل أن أسمع معه**.[8] وقد سئل أبو حاتم الرازي عنه وعن أبي سلمة، موسى بن إسماعيل التَبوُذَكِي البصري، فقال: "**عارم أحب إليَّ**".[9] وأبو سلمة ثقة حافظٌ، وقد كان أبو حاتم يقول فيه: " **لا أعلم أحداً بالبصرة ممن أدركناه أحسن حديثاً من أبي سلمة**"[10]، ومع ذلك فإن عارماً مقدمٌ عليه عنده في الضبط والإتقان. وقال أبو حاتم أيضاً: **إذا حدثك عارم فاختم عليه**".[11] أي استمسك به، ولا تتعداه إلى غيره.[12] وكان، رحمه الله، ملازماً لحماد بن زيد، شديد الاعتناء بحديثه، حتى شغل به عمن سواه، فكان إذا قال: (حدثنا حماد)، أدرك كل من سمعه أنه يقصد حماد بن زيد[13]، وقد قال له عبد الله بن المبارك: **مالك لا تفيدني عن الشيوخ، كما يفيدني يحيى وعبد الرحمن؟** فقال عارم: **شغلني حماد بن زيد،** فأخذ ابن المبارك بيده وأنشده: **أَيُّهَا الطَّالِبُ عِلْمًا * إِيتِ حَمَّادَ بْنَ زَيْدِ * تَقْتَبِسْ عِلْمًا وَحُكْمًا * ثُمَّ قَيِّدْهُ بِقَيْدِ**.[14] وقد كان لهذه الملازمة الأثر الكبير في شدة تثبته واتقانه لحديثه، حتى عُدَّ من أثبت أصحابه بعد عبد الرحمن بن مهدي، وكان لا يتأخر عن عفَّان بن مسلم الصفار في الضبط والإتقان لحديث

---

[1] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (267).

[2] الحاكم، المستدرك، (341).

[3] ينظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، (1500).

[4] الذهبي، ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل، (142).

[5] الترمذي، الشمائل، (60).

[6] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (267).

[7] النسائي، السنن الكبرى، (9520).

[8] ينظر: الفسوي، المعرفة والتاريخ، (2/ 669).

[9] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (267).

[10] المرجع السابق نفسه، (615).

[11] المرجع السابق نفسه، (267).

[12] ينظر: إسماعيل، شفاء العليل بألفاظ وقواعد الجرح والتعديل، ص40.

[13] الرامهرمزي، المحدث الفاصل، ص284.

[14] الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، (1461).

حماد بن زيد.[1] وقد كانت أصول عارم وكتبه صحيحة متقنة، وكان يرجع إليها، ويقرأ منها، ويملي على تلاميذه[2]، حتى وصفه محمد بن يحيى الذهلي بأنه صحيح الكتاب.[3] وكان مع علمه وتثبته رجلاً فاضلاً من عباد الله الصالحين، شبيها بأيوب السختياني، وعبد الله بن عون المزني، في العلم والعمل، فقد قال سليمان بن حرب: " **إذا ذكرت أبا النعمان، فاذكر أيوب وابن عون**".[4] وقال العجلي: "**بصرى ثقة، رجل صَالح**".[5] وقال أبو خالد، يزيد بن محمد بن حماد العقيلي: " **ما رأيت بالبصرة شيخاً أحسن صلاة من أبي النعمان عارم، وكانوا يقولون: أخذ الصلاة عن حماد بن زيد، وأخذها حماد عن أيوب، وكان عارم من أخشع من رأيت، رحم الله أبا النعمان** ".[6] وقال البخاري: "**كان من عباد الله الصالحين** ".[7] وكان رحمه الله، ورعاً في المعاملة، مشهوراً بالأمانة حتى كان الإمام أحمد بن حنبل يستأمنه على نفقت سفره وإقامته، فكان إذا قدم البصرة يقصد عارماً، ويضع نفقته عنده، ثم يأتيه كل حين فيأخذ منها حاجته.[8] ولعفة نفسه، وورعه وُصِلَ بخمسمائة درهم، فأبى أن يقبلها، مع أنه كان شديد الحاجة إليها، فقد كان خاتمه مرهوناً.[9]

وقد كان، رحمه الله، على عقيدة أهل الحديث، بعيداً عن البدع والأهواء، فكان يقول: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص. قال عثمان بن سعيد الدارمي: "**سألت عارم بن الفضل عن الإيمان، فقال: هو قول وعمل يزيد وينقص، قلت: أكان حماد بن يزيد يقوله؟ قال: نعم**".[10]

المبحث الثاني: أقوال المحدثين في إثبات اختلاطه، والعلامات الدالة عليه.

المطلب الأول: مفهوم الاختلاط لغة واصطلاحاً. الاختلاط في اللغة المزْج، يقال: خَلَطَ الشيء بالشيء مَزَجَه. واستعمل في الدلالة على فساد العقل، ومنه: رَجُلٌ خِلْطٌ بَيِّنُ الخَلاطةِ، أَحْمَقُ مُخالَطُ العقْل. ويقال: خُولِط الرجلُ فهو مُخالَطٌ، واخْتَلَطَ عقلُه فهو مُخْتَلِط إذا تغير عقلُه. والتَّخْليطُ في الأَمْرِ: الإِفْسادُ في نَقَلَهُ.[11] وأما في اصطلاح المحدثين، فقد عرفه السخاوي بأنه: فساد العقل، وعدم انتظام الأقوال والأفعال، إما بخرف أو ضرر أو مرض، أو عَرَضٍ.[12]

---

[1] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (267).

[2] ابن أخي ميمي، الفوائد، ص201، وأبو عوانة، المستخرج، (11350). البيهقي، شعب الإيمان، (1847). البختري، مجموع فيه مصنفات أبي جعفر ابن البختري، ص392. الترمذي، الشمائل، (60). الخطيب، الكفاية، ص67.

[3] ابن ناصر الدين، توضيح المشتبه، (6/ 65).

[4] العقيلي، الضعفاء الكبير، (1680). الآجري، السؤالات، (269).

[5] العجلي، الثقات، (806).

[6] العقيلي، الضعفاء الكبير، (1680).

[7] البخاري، التاريخ الأوسط، (2364). البخاري، التاريخ الصغير، (2/ 199).

[8] الدينوري، المجالسة وجواهر العلم، (1143)، ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ص367.

[9] ينظر: العجلي، الثقات، (806).

[10] الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، (3/ 212).

[11] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (291/7) مادة: (خَلَطَ). والزبيدي، تاج العروس، (4827/1).

[12] ينظر: السخاوي، فتح المغيث، (277/3).

المطلب الثاني: أقوال المحدثين في إثبات اختلاطه. عرفنا فيما سبق أنَّ المحدثين متفقون على توثيقه، وأنه كان حافظاً ضابطاً لحديثه، كما اتفقوا أيضاً على أنه تغير واختلط في آخر حياته، وقد أثبت ذلك تلاميذه ومعاصروه، وتابعهم نقاد الحديث ممن جاء بعدهم.

قال البخاري: " **تغير بِأَخَرَةٍ** ".[1] وقال العجلي: " **خولط قبل أن يموت**".[2] وقال أبو حاتم الرازي: " **اختلط عارم في آخر عمره، وزال عقله** ".[3] وقال أبو داود السجستاني(275هـ):" **بلغنا أنَّ عارماً، أنكر سنة ثلاث عشرة، ثم راجعه عقله، واستحكم الاختلاط سنة ست عشرة ومائتين** ".[4] وقال أيضاً: " **زال عقله** ".[5] وقال إبراهيم الحربي: "**علمت أَنَّهُ اختلط، فتركته وانصرفت**".[6] وقال سعيد بن عثمان الأهوازي: "**كان قد تغيَّر** ".[7] وقال أبو خالد العقيلي:" **تغيَّر عارم، فلم أَسمع منه بَعْدُ شيئاً حتى مات**".[8] وقال أبو علي محمد بن أحمد بن خالد الزُّرَيقي: "**حدثنا عارم أبو النعمان، قبل أن يختلط**".[9] وقال محمد بن يونس بن موسى الْكُدَيْمِيُّ: "**حدثنا أبو النعمان، محمد بن الفضل السدوسي، في صحته**".[10] فهؤلاء الأئمة من تلاميذ عارم، الذين سمعوا منه، وعرفوا اختلاطه، وقد تبعهم أئمة الجرح والتعديل ممن جاء بعدهم، فاتفقوا أيضاً على ثبوت اختلاطه دونما خلاف. قال النسائي: **اختلط في آخر عُمُرِهِ، وكان أَحد الثقات قبل أَنْ يختلط.**[11] وقال أيضاً: "**عارم، أَبو النُّعْمان، ثقة، إلا أَنه تغير**".[12] وقال أبو جعفر العقيلي: " **اختلط في آخر عُمْرِهِ**".[13] وقال ابن حبان: " **اختلط في آخر عمره وتغير، حتى كان لا يدري ما يحدث به**".[14] وقال الدارقطني: " **ثقة، وتغير بِأَخَرَةٍ** ".[15] ومما سبق يتضح بأن أئمة الحديث متفقون على أنه قد اختلط، وأن اختلاطه ثابت من خلال مشاهدة تلاميذه، وملاحظتهم لحاله، واستقر ذلك الحكم عند أئمة الجرح والتعديل ممن جاء بعدهم، وتبعهم عليه المتأخرون منهم: الخطيب البغدادي، وابن الصلاح، وغيرهما.[16]

---

[1] البخاري، التاريخ الكبير، (654).

[2] العجلي، معرفة الثقات، (806).

[3] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (266).

[4] العقيلي، الضعفاء الكبير، (1680).

[5] ينظر: الآجري، السؤالات، مسألة: (1153).

[6] ينظر: الخطيب، تاريخ بغداد، (3012).

[7] العقيلي، الضعفاء الكبير، (1680).

[8] المرجع السابق نفسه، (1680).

[9] ابن عدي، الكامل، (6/ 236). (1297).

[10] أحمد، فضائل الصحابة، (1/ 376). وينظر: الخطيب البغدادي، الكفاية، ص137.

[11] النسائي، السنن الكبرى، (9520).

[12] المرجع السابق نفسه، (2368).

[13] العقيلي، الضعفاء الكبير، (1680).

[14] ابن حبان، المجروحين، (997).

[15] السلمي، السؤالات، (390).

[16] ينظر: الخطيب، الكفاية، ص136. وابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص396. والعلائي، المختلطين، (41). وابن الكيال، الكواكب النيرات، (52). والحلبي، الاغتباط لمعرفة من رمي بالاختلاط، (90).

المطلب الثالث: العلامات الدالة على اختلاطه. لما كان الاختلاط فساد يصيب العقل، كان من الطبيعي أن يؤثر على انتظام الأقوال والأفعال، ويعد هذا التأثير أمارة من أمارات الاختلاط، وعلامة على تغير حال صاحبه، وقد كان من تلك الأمارات الدالة على اختلاط عارم ما يلي:

أولاً:- سوء الحفظ الطارئ: فعارم قد ساء حفظه بعد أن كان ضابطاً متقنا لرواياته، لدرجة أنه خلط في حديث شيخه حماد بن زيد، والذي كان من أوثق الناس فيه، فقد حدث أبا داود عن حماد بن زيد، عن هشام، عن أبيه أن ماعزاً الأَسلميّ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عن الصوم في السفر، وإنما هو: حمزة الأسلمي، فرده أبو داود للصواب، إلا أنه استمر عليه، ولم يدرك خطأه، لأنه كان قد اختلط.[1] كما أنه أخطأ في ضبط كثير من رواياته بعد اختلاطه، مما جعل ابن حبان يذكره في الضعفاء، لكثرة ما وقع في حديثه من الناكرة بعد اختلاطه.[2]

ثانياً:- النسيان والغفلة: وذلك بعدم قدرته على استرجاع الحوادث، وعدم تميزه لمن لم يلقه؛ فقد دخل عليه إبراهيم بن إسحاق الحربي، فطرح له حصيراً، وقال له: **مرحباً، أيش كان خبرك؟ ما رأيتك منذ مدة.** وما كان إبراهيم قد جاءه قبل ذلك، فدل ذلك على أنه خرف ونسي، حتى لم يعد يتذكر من لقيه ممن لم يلقه.[3]

ثالثاً:- عدم الاتزان في الأقوال والأفعال: فقد ظهرت منه أقوال وأفعال تدل على اختلاطه وذهاب عقله، فقد أجاب أبا داود لما رد عليه خطأه بجواب يدل على عدم اتزان أقواله، فقد قال له أبو داود: "**حمزة الأَسلميّ**" فقال عارم: " **يا بني، ماعز لا يشقى بِهِ جليسه** ".[4] فجعل يهذي ويخلط في كلامه كتخليط السكران، الذي لا يدري ما يقول، فتركه أبو داود ولم يأخذ عنه.[5] وقد ظهرت عليه أيضاً أفعال تدل على الاختلاط، حيث كان يشير بيده على أصبعه مراراً بطريقة ملفتة للنظر، وهو يردد هذا البيت (ثم قيده بقيد)، ويطيله جداً، ويكرره، بحيث لا يبقى عند من سمعه أدنى شك باختلاطه، فقد قال إبراهيم الحربي: " **جئت عارم بن الفضل، فطرح لي حصيراً على الباب، ثم خرج إلي فقال لي: مرحباً، أيش كان خبرك؟ ما رأيتك منذ مدة، قال إبراهيم: وما كنت جئته قبل ذلك، فقال لي: قال ابن المبارك: أَيُّهَا الطَّالِبُ عِلْماً * إيْتِ حَمَّادَ بنَ زَيْدْ * فَاستَفِدْ عِلْماً وحِلْماً * ثُمَّ قَيِّدْهُ بِقَيْدْ وَالقيدُ بقيْدٍ. وجعل يُشير بيده على أُصْبُعِهُ مراراً، فعلمت أنَّه اختلط، فتركته وانصرفت**".[6] وقال أبو أمية الأهوازي: "**كان عارِم يُرَدِّد هَذا البَيت الآخِر، ويُطَوِّله جِدًّا، وكان قَد تَغَيَّرَ**".[7]

---

(1) الآجري، سؤالات أبي عبيد الآجري، (1153).

(2) ينظر: ابن حبان، المجروحين، (997).

(3) ينظر: الخطيب، تاريخ بغداد، (3012).

(4) الآجري، السؤالات، مسألة: (1153).

(5) ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، (1607).

(6) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، (3012).

(7) العقيلي، الضعفاء الكبير، (1680).

المبحث الثالث: تحديد بداية اختلاطه، ومدته، ونوعه، ودرجته.

المطلب الأول: بداية اختلاطه ومدته. اختلفت عبارات النقاد في تحديد بدايات اختلاطه ومدته، وفيما يلي بيان أقوالهم والترجيح فيما بينها.

القول الأول: اختلط سنة عشرين ومائتين. قال أبو حاتم الرازي: " **من كتب عنه قبل سنة عشرين ومائتين، فسماعه جيد".**[1] وقد فُهِمَ من ذلك أن بداية اختلاطه كانت سنة (220هـ)، وقد لقيه أبو داود في هذه الفترة تقريباً، فوجده قد اختلط، فلم يسمع منه[2]. وعليه فإن مدة اختلاطه أربع سنين، بناء على المشهور من تاريخ وفاته.

القول الثاني: اختلط قبل سنة عشرين ومائتين. وهذا ما أفاده قول أبي داود السجستاني: **"بلغنا أن عارماً أنكر سنة ثلاث عشرة، ثم راجعه عقله، واستحكم الاختلاط سنة ست عشرة ومائتين".**[3] وبناء على ما بلغ أبا داود، فإن اختلاطه كان على مرحلتين:

المرحلة الأولى: بدأت سنة (213هـ) حيث أنكروا حفظه لاختلاطه، ثم راجعه عقله. ولم يذكر أبو داود متى راجعه عقله، والظاهر أن مدته قصيرة جداً؛ لأن البخاري لقيه في تلك السنة، ومعلوم أنه لم يسمع منه زمن اختلاطه، كما سنعرف ذلك لاحقاً، إضافة إلى أن أبا حاتم الرازي لقيه سنة (214هـ) وأخبر بأنه ما سمع منه زمن اختلاطه، فقد قال: " **كتبت عنه قبل الاختلاط، سنة أربع عشرة، ولم اسمع منه بعدما اختلط".**[4] فالظاهر أنَّ هذه الفترة كانت قصيرة جداً، ولم يكن لها أثر على مروياته.

المرحلة الثانية: بدأت سنة (216هـ) واستمرت إلى وفاته، فقد قال أبو داود فيما بلغه: استحكم الاختلاط سنة ست عشرة ومائتين. ومعنى (استحكم) أي: تمكن منه وصار مزمناً، وهذا يشير إلى أنه لما عاوده الاختلاط في المرة الثانية استمر معه، ولازمه حتى وفاته، فلم تتخللها فترة انقطاع ورجوع عقل. وهذا وإن كان بلاغاً، لم يَذْكر فيه أبو داود من أخبره به، إلا أنَّ له ما يعضده، ويقويه، فقد قال أبو خالد العقيلي: " **حججت سنة خمس عشرة، ورجعت إلى البصرة، وقد تغير عارم، فلم أسمع منه بعد شيئاً حتى مات".**[5] ووصوله البصرة بعد الحج، يكون مع بداية سنة ست عشرة[6]، وهذا خبر مشاهدة؛ لأنه دخل البصرة في تلك السنة، فوجده قد تغير، فأمسك عن السماع منه، وكان قد سمعه قبل الاختلاط سنة (208هـ).[7] ويعتضد أيضاً بما قاله أبو أمية الأهوازي، عندما لقيه سنة (217هـ): أنه كان قد تغير.[8] وأبو أمية إنما أخبر عن حالة سمعها بأذنه، وشاهدها بعينه، فإن عارماً أنشده أبياتاً لابن المبارك، فجعل يخلط فيها، وكذلك حصل مع إبراهيم الحربي، فتركه ولم يسمع منه؛ فبناء على ذلك فإن مدة اختلاطه ثمان سنين، على المشهور من وفاته.

---

[1] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (266).

[2] قال أبو داود السجستاني: "دخلت البصرة وهم يقولون: أمس مات عثمان المؤذن". وقد توفي عثمان المؤذن لإحدى سنة (220هـ)، فالظاهر أن أبا داود لقي عارماً في تلك الفترة، وعمره ثمان عشرة سنة. ينظر: الخطيب، تاريخ بغداد، (4591). والذهبي، سير أعلام النبلاء، (49).

[3] العقيلي، الضعفاء الكبير، (1680).

[4] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (266).

[5] العقيلي، الضعفاء الكبير، (1680).

[6] سعيد، اختلاط الرواة الثقات، ص146.

[7] العقيلي، الضعفاء الكبير، (1680).

[8] ينظر: المرجع السابق نفسه، (1680).

القول الثالث: اختلط قبل أن يموت بسنة أو سنتين. قال العجلي: **"خُوْلِطَ قبل أَن يَمُوت بِسنة أَو سنتَيْن".**[1] وهذا على سبيل التقريب، فإن (أو) هنا للشك والتردد في تحديد الزمن الذي خُوْلِط فيه عقله، هل كان قبل وفاته سنة (222هـ) أو سنة (223هـ)، بناء على المشهور من تاريخ وفاته.

الترجيح وحَلّ التعارض: عرفنا فيما سبق أنه قد بلغ أبا داود بأن عارماً أنكر عما كان عليه من الحفظ والضبط سنة (213هـ) ثم راجعه عقله، وثبت حفظه وضبطه لمروياته، ثم عاوده الاختلاط سنة (216هـ)، فاستمر معه إلى أن توفي. فالظاهر أن اختلاطه كان متدرجاً، فإنَّ ما نقل من تغيره سنة (216هـ) لا يشير إلى أنه كان شديداً مطبقاً، بخلاف ما ذكر من اختلاطه سنة (217هـ) عندما لقيه سعيد بن عثمان الأهوازي، فجعل ينشده أبياتاً لابن المبارك، ويردد الشطر الأخير، ويطوله جداً.[2]

وليس هو أيضاً كحاله عندما لقيه أبو داود سنة (220هـ) فجعل يخلط تخليط السكران، كما أنه قطعاً ليس كحاله عندما زال عقله قبل أن يموت، فما ذكر من تدرج اختلاطه، وبدايته سنة (216هـ)، لا يخالف ما قاله أبو حاتم الرازي: بأنَّ من كتب عنه قبل سنة (220هـ) فسماعه جيد؛ لأنه إنما أراد وضع ضابط عام للحكم على مروياته، لا تحديد زمن بداية على وجه الخصوص.

وأما ما ذكره العجلي: فالظاهر أنه أرد زمن زوال عقله واختلاله على وجه الخصوص، لا زمن شدة اختلاطه؛ فإن معنى (خُوْلِط) أخص من معنى (اختلط)؛ لأن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى، والعرب تقول: (خُوْلِط فلان في عقله) أي: إذا اختَلَّ عقله، وأصابته جِنَّة.[3] وهذا أولى من القول بالترادف بين (خُوْلِطَ) و(اخْتَلَطَ) في سياق كلامه، فأخبر العجلي عن فترة زوال عقله قبل موته.

فبناء على ذلك يترجح للباحث: أنَّ الاختلاط لم يبغته فجأة، وإنما كان متدرجاً، فكانت بدايته سنة (216هـ)، وتدرج معه شيئاً فشيئاً، ولم يفارقه حتى ذهب عقله قبل أن يموت بسنة أو سنتين، وأن ما حصل له سابقاً سنة (213هـ)، لم يكن له أثر في مروياته؛ لقصر مدته، كما أنه من الأحوط للرواية الأخذ بقول أبي داود في تحديد بداية اختلاطه[4].

المطلب الثاني: نوع اختلاطه.

قسَّم ابن الصلاح المختلطين إلى قسمين: الأول: من خلط لاختلاطه وخرفه، والثاني: من خلط لذهاب بصره، أو لغير ذلك، كالمرض، والحزن، وضياع الكتب.[5] وذكر السخاوي أنه ربما يتفق عروض ما يشبه الاختلاط، ثم يحصل منه الشفاء، كما حصل مع معمر عندما احتجم فذهب عقله، حتى كان يلقن الفاتحة، وكما حصل مع البرهان الحلبي عندما عرض له مرض فأنسي كل شيء ثم عوفي.[6] ومن خلال النصوص التي وصفت اختلاط عارم، يظهر بأنَّ الاختلاط الذي لازمه سنة (216هـ)، هو من النوع الأول: ممن خلط لاختلاطه وخرفه، وإن كان في بداياته كان خفيفاً، ثم تدرج وتمادى إلى أن زال عقله، فلم يعد يدري ما يحدث به.

---

[1] العجلي، الثقات، (806).

[2] العقيلي، الضعفاء الكبير، (1680).

[3] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (7/ 295). وابن الأثير، النهاية، (2/ 64). وابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، (10/ 147).

[4] سعيد، اختلاط الرواة الثقات، ص146.

[5] ينظر: ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص396. والسخاوي، فتح المغيث، (366/4).

[6] ينظر: السخاوي، فتح المغيث، (388/4).

فقد قال أبو داود: " **كنت عند عارم، فحدث عن حماد بن زيد، عن هشام بن عروة، عَن أَبِيهِ أن ماعزاً الأَسلميّ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عن الصوم في السفر. فقلت له: حمزة الأَسلميّ. فقال: يا بني ماعز لا يشقى به جليسه. يعني: أن عارماً قال هذا، وقد زال عقله** ".[1]

والظاهر أنه كان بسبب الهرم وكبر السن؛ فقد جاوز الثمانين ببضع سنين، وهذا الخرف يطلق عليه عند علماء النفس بذهان الشيخوخة: (خرف الشيخوخة) ويظهر تقريباً في سن الستين، وهو أكثر أنواع الخرف شيوعاً، وعادة ما يتقدم ببطء على مدى يتراوح بين ثمان سنوات إلى عشرة، ويعد مرضاً مزمناً طويل الأمد، يستحيل العلاج منه؛ لفساد بعض خلايا الدماغ، وتتدهور معه قدرات المعرفة ببطء مع مرور الوقت، لتصبح شديدة بما يكفي لعجز المريض عن القيام بمهامه اليومية.[2] وأما اختلاطه الذي أنكر فيه سنة ثلاث عشرة ومائتين، ثم راجعه عقله، فالظاهر أنه كان بسبب عروض ما يشبه الخرف بسبب مرض أو حزن، أو نحو ذلك، مما أدى إلى فقدانه المؤقت للذاكرة؛ لذا عوفي منه، وراجعه عقله.

المطلب الثالث: درجة اختلاطه. من الاختلاط ما يكون يسيراً، ومنه ما يكون شديداً فاحشاً، ويختلف ذلك باختلاف نوع الاختلاط، وطول مدته. وقد اختُلِف في درجة اختلاط عارم على قولين:

القول الأول: أن اختلاطه كان فاحشاً شديداً. وهو ما عليه أبو حاتم الرازي، وأبو داود، والنسائي، والعقيلي، وابن حبان وغيرهم من أئمة الحديث؛ فقد وصفه أبو حاتم الرازي، وأبو داود، بزوال العقل، وقال ابن حبان: وقال ابن حبان: اختلط وتغير حتى كان لا يدري ما يحدث به. فهذا اختلاط شديد، وليس تغيراً ونسياناً، بقرينة أنه قد زال عقله.

القول الثاني: أن اختلاطه كان خفيفاً. ذهب إلى هذا القول علاء الدين علي رضا، فقال: " **يبدو أنه لم يفحش في اختلاطه**".[3] وقد سبقه إلى ذلك الذهبي، فقد ذكر في أحد قوليه، ما يُفْهَم منه أنَّ اختلاطه كان خفيفاً، فقد قال: **ثقة شهير، يقال: اختلط بآخرة.**[4] فصدر عبارته بـ "يقال"، ولم يجزم باختلاطه، فكأنه حمله على تغير الحفظ والنسيان لكبر السن، دون الخرف وذهاب العقل، بناء على تفرقته بين الاختلاط والتغير. كما أنَّ ابن حجر قد عَدَل أيضاً عن وصفه بالاختلاط إلى التغير، فقال: **"ثقة ثبت، تغير في آخر عمره"**.[5] ودليلهم قول الدارقطني فيه: **"ثقة، وتغير بأخرة، وما ظهر عنه بعد اختلاطه حديث منكر "**.[6] ووجه استدلالهم أن عدم ظهور أحاديث منكرة عنه بعد اختلاطه، يدل على عدم شدة اختلاطه؛ لأن الأصل فيمن كان اختلاطه شديداً أن تظهر له أحاديث منكرة. وما ذهب إليه هذا الفريق متعقب؛ لاحتمال أن يكون سبب عدم ظهور المنكرات في حديثه أنه ما حدث أصلاً بعد اختلاطه، كأن يكون امتنع عن التحديث، أو منعه أهله؛ ولذا نجد الذهبي قد رجح في قوله الآخر أنه ما حديث بعد اختلاطه أصلاً، وإن كان هذا القول متعقب أيضاً كما سنعرفه لاحقاً. فبناء على ذلك؛ فليس في قول الدارقطني دلالة صريحة على خفة اختلاطه، حتى ترد به أقوال النقاد، من تلاميذ عارم، الذين أثبتوا شدة اختلاطه، كما أنه من المعلوم أن تقدير درجة

---

[1] ينظر: الآجري، السؤالات، مسألة: (1153).

[2] ينظر: البنا، الأمراض العقلية، ص272، ص397- 398. واليوسف، الزهايمر، ص62. وحسن، الخرف في أرذل العمر، ص93-94.

[3] رضا، نهاية الاغتباط، ص 337

[4] الذهبي، ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق، (310). ديوان الضعفاء، (3931).

[5] ابن حجر، تقريب التهذيب، (6226).

[6] السلمي، السؤالات، (390).

اختلاط الراوي من غير معاصريه، محل اجتهاد ونظر، وذلك لا يقاوم ما ثبت بالحس والمشاهدة، حتى وإن لم تظهر للراوي أحاديث منكرة بعد اختلاطه.

المبحث الرابع: أقسام الرواة عن عارم.

روى عن عارم جماعة من المحدثين على اختلاف طبقاتهم، فمنهم من سمعه قبل الاختلاط، ومنهم من سمعه بعد الاختلاط، ومنهم من لم يتميز وقت سماعهم منه، أكان قبل الاختلاط أم بعده، وسوف نستعرض هذه الأقسام الثلاثة، وما يندرج تحتها من الفروع ضمن ثلاث مطالب.

المطلب الأول: الرواة الذين سمعوا منه قبل الاختلاط.

أولا: طبقة أقرانه:[1] سليمان بن حرب بن بجيل الأزدي الواشحي، أبو أيوب البصري (144-224هـ)، سمع عارماً قبل الاختلاط بمدة، فقد خرج من البصرة سنة ثلاث عشرة ومائتين ليتولى قضاء مكة، وعزل سنة تسع عشرة ومائتين، وعمره خمسة وسبعون سنة[2]، فمحال أن يكون قد تأخَّر إلى هذه المدة ليسمع منه بعد الاختلاط.

ثانياً: كبار تلاميذه.[3]

1. محمد بن سلام بن الفرج السلمي، أبو عبد الله البيكندي البخاري (160-225هـ)، من أهل بخارى[4]، والظاهر أن سماعه من عارم كان قبل الاختلاط بمدة طويلة، فقد كان مقيماً في بخارى مدة اختلاط عارم، وكان قد بلغ سِتًّ وخمسين سنة، وعلى يديه تخرَّج البخاري في صغره قبل أن يرتحل في طلب الحديث والسماع من عارم ومشايخ أهل البصرة[5]، فمُحَالٌ أن يكون قد تأخر ليسمع من عارم بعد الاختلاط.
2. أحمد بن محمد بن حنبل البغدادي، أبو عبد الله الشيباني (164-214هـ)، فقد قال: **سمعت سنة أَربع وتسعين، من أَبي النعمان عارِم.**[6] ولم يسمع منه بعد ذلك؛ لأنه لم يدخل البصرة زمن اختلاطه.[7]
3. محمد بن بشار بن عثمان العبدي، أبو بكر البصري، المعروف ببندار (167-252هـ)، فقد استملى عليه حديثاً بحضور الكديمي، فقد قال الكديمي: **حدثنا أَبو النعمان، في صحته سنة ثمان ومائتين، واستملى هذا الحديث بندار.**[8] إلا أن في ثبوته نظر؛ لأن الكديمي متهم بالوضع.[9]
4. عبد الله بن محمد الجُعفي، أبو جعفر البخاري، المعروف بالمُسْنِدي (229هـ)، فقد قال العراقي: **وأما من سمع منه قبل الاختلاط: فعبد الله بن محمد المسندي.**[10]

---

[1] هم أصحاب الطبقة السابعة عند الذهبي، والتاسعة عند ابن حجر.

[2] ينظر: وكيع، أخبار القضاة، (1/ 268). الخطيب، تاريخ بغداد، (4622).

[3] هم أصحاب الطبقة الثامنة عند الذهبي، والعاشرة عند ابن حجر.

[4] الخطيب، تلخيص المتشابه، (1/ 127)

[5] ينظر: ابن حجر، تغليق التعليق، (5/ 391)، (5/ 405).

[6] ينظر: ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ص 27.

[7] ينظر: أحمد، العلل ومعرفة الرجال، (118).

[8] ينظر: أحمد، فضائل الصحابة، (562). والقطيعي، جزء الألف دينار، (273).

[9] ينظر: الذهبي، ميزان الاعتدال، (8353).

[10] ينظر: العراقي، التقييد والإيضاح، ص462.

ثالثاً: أواسط تلاميذه.[1]

1. محمد بن يونس بن موسى أبو العباس الْكُدَيْمِيُّ (183-286هـ)، فقد قال: **حدثنا أَبو النعمان، في صحته، سنة ثمان ومائتين.**[2] وقال الخطيب: **كان الْكُدَيْمِيُّ يروي عن عارم ما سمعه منه قبل اختلاطه، ويبين ذلك.**[3] إلا أن في ثبوته نظر؛ لأن الكديمي متهم بالوضع.
2. محمد بن عبد الملك الواسطي، أبو جعفر الدقيقي (185-266هـ)، فقد قال: " **حدثنا عارم، سنة ست ومائتين، من كتابه** ".[4]
3. محمد بن سَهْل بن عَسْكَر التميمي، أبو بكر البخاري ثم البغدادي (251هـ)، فقد قال: **"حدثنا عارم، سنة ست ومائتين".**[5] إلا أن في ثبوت تاريخ سماعه نظر.[6]
4. محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجُعْفِي، أبو عبد الله البخاري (194-256هـ)، قال السمعاني: **"سمع منه قبل الاختلاط".**[7] وقال ابن حجر: **"سمع منه سنة ثلاث عشرة، قبل اختلاطه بمدة".**[8] ولم يسمع منه بعد الاختلاط، ويدل على ذلك: أنه اختار النزول على العلو برواية عارم لاختلاطه، فقد قال: **حدثنا سليمان بن حرب، قال أَبو النعمان: سأَلت أم حماد بن زيد وعمَّته، فقالت إِحداهما: ولد في زمن سليمان بن عبد الملك، وقالت الأُخرى: ولد في زمن عمر بن عبد العزيز. قال البخاري: وأَبو النعمان يومئذ حي، إِلَّا أَنه كان تغير، وكان من عباد الله الصَّالحين".**[9] فروى البخاري عن سليمان بن حرب عن عارم في حياته، مع تمكنه من سماعه منه مباشرة، إلا أنه ترك السماع منه لما رآه قد اختلط.
5. إبراهيم بن يعقوب السَّعدي، أبو إسحاق الجَوْزَجَاني (259هـ). فقد قال: **"حدثنا أَبو النعمان، سنة سبع ومئتين".**[10]
6. محمد بن إدريس بن المنذر الحنظلي، أبو حاتم الرازي (195-277هـ)، فقد قال: **"كتبت عنه قبل الاختلاط سنة أربع عشرة، ولم اسمع منه بعدما اختلط".**[1]

---

(1) هم أصحاب الطبقة التاسعة عند الذهبي، الحادي عشرة عند ابن حجر.

(2) ينظر: الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ص137.

(3) ينظر: الخطيب، الكفاية، ص137.

(4) أبو عوانة، المستخرج، (11350).

(5) أبو الفضل الزهري، حديث الزهري، (480).

(6) لا يثبت هذا التاريخ، وذلك لاعتماد المحقق على نسخة وحيدة من المخطوط، مع عدم اتجاه التاريخ المثبت فيها للقراءة في أحد جزأيه، فقد أثبت المحقق سنة ست ومائتين، بينما جاءت لفظ العقد في المخطوطة قريباً من كلمة (عشرين)، وحمل المحقق لها على (مئتين) مع مخالفتها لطريقة رسم الناسخ، فيه نظر. الزهري، حديث الزهري، مخطوط، (ورقة92 وجه1 الحديث الخامس). مكتبة محمد بن تركي التركي، مصورة عن نسخة مكتبة لايبزك بألمانيا. وأبي الفضل الزهري، حديث الزهري، ص65.

(7) السمعاني، الأنساب، (2063).

(8) ابن حجر، فتح الباري، (1/ 441).

(9) البخاري، التاريخ الأوسط، (2364). البخاري، التاريخ الصغير، (2/ 199).

(10) النسائي، المجتبى، (5308). والسنن الكبرى، (9520). وقد وهم العيساوي فأثبت سماع إبراهيم بن يعقوب من عارم سنة سبع عشرة ومائتين، أي بعد الاختلاط، والصواب ما أثبتناه من مصادره. العيساوي، مرويات المختلطين في الصحيحين، ص125.

7. محمد بن يحيى بن عبد الله الذُّهْلِيُّ، أبو عبد الله النيسابوري (172-258هـ)، فقد أطلق فيه التوثيق، فقال: **"كان بعيداً من العرامة، ثقة، صدوقاً، مسلماً "**.[2] وقد قال ابن الصلاح: **فما رواه عنه محمد بن يحيى الذهلي، وغيره من الحفاظ، ينبغي أن يكون مأخوذاً عنه قبل الاختلاط**.[3] فأتى به بصيغة (ينبغي) ولم ينقله عن أحد يرجع إليه.[4] ولو أنه سمع منه بعد الاختلاط لما استجاز لنفسه، مع ثقته وإمامته، أن يطلق فيه التوثيق، وقد كان أول دخوله البصرة سنة (198هـ)[5]، فيتحمل أن يكون قد سمع منه في تلك الفترة.
8. محمد بن مسلم بن عثمان الرازي، أبو عبد الله، المعروف بابن وَارَه (190-270هـ)، فقد أطلق فيه التوثيق، فقال: **"حدثنا عارم بن الفضل، الصدوق المأمون"**.[6]
9. يزيد بن محمد بن حماد العقيلي، أبو خالد المكي[7] فقد قال: **حدثنا عارم، سنة ثمان ومائتين**.[8] ولم يسمع منه بعد الاختلاط شيء، فقد قال: **"تغير عارم، فلم أسمع منه بعد شيئاً حتى مات"**.[9]

رابعاً: صغار تلاميذه.[10]

1. محمد بن أحمد بن خالد البصري، أبو علي الزُّرَيقي[11]، فقد قال: **حَدَّثَنَا عَارِمٌ قَبْلَ أَنْ يَخْتَلِطَ**.[12]

المطلب الثاني: الرواة الذين سمعوا منه بعد الاختلاط.

أولاً: أواسط تلاميذه.

1. علي بن عبد العزيزِ بن المَرْزُبَان البغدادي، المكي، أبو الحسن البغوي (287هـ)[1]، فقد قال: **حدثنا عارم**

---

[1] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (267).

[2] ابن الجارود، المنتقى، (201).

[3] ينظر: ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص499.

[4] ينظر: العراقي، التقييد والإيضاح، ص461.

[5] الخطيب، تاريخ بغداد، (1864).

[6] المزي، تهذيب الكمال، (26/ 290).

[7] هو جد محمد بن عمرو، أبي جعفر العقيلي لأمه، وكان مجاوراً في مكة، وأصله من أصبهان، والظاهر أنه من الطبقة التاسعة، طبقة البخاري، فقد سمع مع عارم سنة (208هـ)، وقد أقام في البصرة، ثم انتقل إلى مكة سنة (225هـ) ولم يرجع إلى البصرة بعدها. ينظر: العقيلي، الضعفاء الكبير، (1680). وابن مندة، فتح الباب في الكنى والألقاب، (2526). وابن حبان، الثقات، (15938). والذهبي، تذكرة الحفاظ، (814).

[8] العقيلي، الضعفاء الكبير، (899). و (1680).

[9] المرجع السابق نفسه، (1680).

[10] هم أصحاب الطبقة العاشرة عند الذهبي، والثاني عشرة عند ابن حجر.

[11] ذكره الذهبي، ولم ينقل فيه جرحاً ولا تعديلاً، وهو بصري، روى عن عبد الله بن مسلمة القعنبي (221هـ) وغيره، وروى عنه ابن عدي(365هـ)، والرامهرمزي (360هـ)، وهلال بن محمد الرازي (379هـ)، وكان سماع الرامهرمزي وابن عدي منه في البصرة، في حدود سنة (297هـ) في رحلتهما الأولى للعراق، وكانت وفاته بعد سنة (297هـ)، والظاهر أنه من الطبقة العاشرة؛ لأن أقدم شيوخه القعنبي المتوفى سنة (221هـ)، وسماعه من عارم كان قبل الاختلاط، فيكون على ذلك قد ولد في حدود سنة (206هـ)، وقد قارب التسعين. ينظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، (382). والرامهرمزي، المحدث الفاصل، ص332. والخطيب، تاريخ بغداد، (1360). وابن عدي، الكامل، (102)، (766).

[12] ابن عدي، الكامل، (6/ 236).

أَبو النعمان: سنة سبع عشرة ومائتين.[2]

2. إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم البغدادي، أبو إسحاق الحربي (198-285هـ)، فقد روى عنه بعد الاختلاط على سبيل الإنكار، بياناً لاختلاطه.[3]
3. عُبَيد الله بن عبد الكريم، أبو زرعة الرازي(200-264هـ)، فقد قال أبو حاتم الرازي: " **أبو زرعة لقيه سنة اثنتين وعشرين**".[4]
4. سليمان بن الأشعث الأزدي، أبو داود السجستاني (202-275هـ)[5]، سمع عارماً بعد الاختلاط في حدود سنة عشرين ومائتين، وروى عنه على سبيل الإنكار؛ بياناً لاختلاطه.[6]

ثانياً: صغار تلاميذه.

1. سعيد بن عثمان بن بكر، أبو أمية الأهوازي[7]، كنيته أبو سهل، فقد قال: **"حدثنا عارم، سنة سبع عشرة ومائتين"**.[8] وروى عنه على سبيل الإنكار، بياناً اختلاطه.
2. محمد بن عيسى بن سورة السُلَمي، أبو عيسى الترمذي (209-279هـ) قال الخليلي: **"سمع بالعراق عارماً والقعنبي"**.[9] وقد دخل الترمذي البصرة في حدود سنة (220هـ)، وعمره إحدى عشرة سنة تقريباً؛ لأن عبد الله بن مسلمة القعنبي توفي في البصرة سنة (221هـ)، وقيل سنة (220هـ).
3. يوسف بن يعقوب بن إسماعيل بن حمَّاد بن زيد البصري، أبو محمد القاضي (208-297هـ)، وكان عمره عند اختلاط عارم ثمان سنوات، فالظاهر أن سماعه كان بعد اختلاطه.

المطلب الثالث: الذين لم تتميز رواياتهم.

ومنهم: هارون بن عبد الله الحَمَّال(243هـ)، وأبو الوليد، عبد بن حميد بن نصر الكِسِّي(249هـ)، وأحمد بن سعيد بن صخر الدرامي(253هـ)، وأبو داود السنجي، سليمان بن معبد المروزي(257هـ)، وحجاج بن الشاعر

---

[1] عدَّه الذهبي في الطبقة العاشرة في (المعين) وفي الطبقة التاسعة في (التذكرة) وهو الصواب؛ لأن ولادته كانت سنة بضع وتسعين ومائة. ينظر: الذهبي، المعين في طبقات المحدثين، (1185). وتذكرة الحفاظ، (649)، وسير أعلام النبلاء، (164).

[2] ينظر: العقيلي، الضعفاء الكبير، (1680).

[3] ينظر: الخطيب، تاريخ بغداد، (3012).

[4] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (267).

[5] ذكره الذهبي في الطبقة العاشرة في (المعين)، وفي التاسعة في (التذكرة)، وعده ابن حجر في الحادي عشرة. ينظر: الذهبي، المعين في طبقات المحدثين، (1170)، وتذكرة الحفاظ، (615). ابن حجر، التقريب، (2533).

[6] ينظر: الآجري، السؤالات، مسألة: (1153).

[7] لم أقف على وفاته، وطبقته، وأقدم شيوخه عارم، سمع منه سنة (217هـ) بعد اختلاطه، وبقي إلى حدود سنة (281-290هـ)، تقريباً، وبناء عليه فهو من الطبقة العاشرة، وقد وثقه الخطيب، وقال الدارقطني: صدوق. ينظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، (266). والخطيب، تاريخ بغداد، (4637).

[8] العقيلي، الضعفاء الكبير، (1680).

[9] الخليلي، الإرشاد، (829). ولم أقف على روايته تلك، وقد روى عنه في السنن ثلاثة أحاديث، بواسطة الحسن بن علي الخلال، وعبد بن حميد الكسي، وكلاهما من الثقات الحفاظ.

الثقفي(259هـ). وأبو أحمد، الحسن بن علي بن محمد الخلال (242هـ)، وأبو بدر، عباد بن الوليد الغُبَرِي (258هـ)، وأبو الأزهر، أحمد بن الأزهر النيسابوري، (263هـ)، وأحمد بن سفيان النسائي، وإبراهيم بن يونس بن محمد البغدادي، المعروف بحَرَمِيّ، وأبو عاصم خُشَيْش بن أصْرَم النسائي(253هـ) ، وأبو داود، سليمان بن سيف الحرَّاني(272هـ)، محمد بن سعد بن مَنِيع (168-230هـ)، وأبو مسلم، إبراهيم بن عبد الله بن مسلم، الكُشِّي (200-292هـ)، وأبو إسحاق، إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل الأزدي القاضي(199-282هـ)، وأبو بكر، محمد بن إسحاق الصَّاغاني(270هـ)، وأبو يوسف، يعقوب بن شيبة بن الصلت السدوسي(182-262هـ)، وأبو جعفر، محمد بن إسماعيل بن سالم الصائغ (188-276هـ)، وأبو أمية، محمد بن إبراهيم الثغري الطَّرَسُوسِيُّ(273هـ)، وأبو رفاعة، عبد الله بن محمد بن عمر البصري(271هـ)، وأحمد بن إسحاق بن صالح الوزَّان(281هـ)، وأبو جعفر، حامد بن سهل بن سالم الثَّغْري (280هـ)، وغيرهم.

المبحث الخامس: حكم رواياته بعد الاختلاط من حيث القبول والرد.

المطلب الأول: دعوى عدم تحديث عارم زمن اختلاطه.

مما لا خلاف فيه بين المحدثين أنَّ المختلط إن لم يرو شيئاً حال اختلاطه، فلا ضرورة لبيان حكم رواياته بعده؛ لعدم وقوعها أصلاً، فلا يوجب الاختلاط له ضعفاً، ولا يحط من مرتبته. ومن هذا المنطلق ينبغي أن نتناول هذه المسألة بالدراسة قبل الشروع في بيان حكم روايات عارم.

ذهب الإمام الذهبي، رحمه الله، إلى أن عارماً ما حدث بعد اختلاطه مطلقاً، فقال: "**تغيَّرَ قبل موته فما حَدَّث**".[1] وقال أيضاً: **اختلط بأَخَرَة، لكن ما ضَرَّ ذلك حديثه؛ فإنَّه، ما حَدَّث حينئذ فيما علمت**".[2] وتبعه القسطلاني، فقال: " **لم يحدث في حال اختلاطه** ".[3]

وبهذا أجاب ابن حجر أيضاً على من طعن في رواية البخاري عنه في صحيحه، فقال: **عارم، مذكور فيمن اختلط، وقيل: لم يحدث في تلك الحالة**.[4] ودليلهم فيما ذهبوا إليه، قول الدارقطني فيه: "**ما ظهر عنه بعد اختلاطه حديث منكر**".[5] ووجه استدلالهم أنَّ عدم ظهور أحاديث منكرة عنه بعد اختلاطه، يقتضي عدم تحديثه في تلك الحالة. وهذا القول ضعيف جداً؛ لمخالفته للأئمة الذين أثبتوا تحديثه بعد الاختلاط، فقد قال أبو حاتم الرازي: " **فمن كتب عنه قبل سنة عشرين ومائتين فسماعه جيد**".[6] وقال النسائي: "**من سمع منه قديماً، فسماعه جيد، ومن سمع منه بعد الاختلاط، فليسوا بشيء**".[7] فإطلاقهما الحكم يرد روايات من سمع منه بعد الاختلاط، يفيد أنه قد حدث، وإلا لما

(1) الذهبي، الكاشف، (5114).

(2) الذهبي، الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، (72).

(3) القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، (4/ 293).

(4) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، الفصل التاسع، الفصل التاسع: في سياق أسماء من طعن فيه من رجال هذا الكتاب، (1/ 463).

(5) السلمي، السؤالات، (390). مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال، (4257).

(6) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (267).

(7) النسائي، السنن الكبرى، (2368).

كان لكلامهما معنى. كما أنه قد لقيه جماعة من المحدثين بعد الاختلاط، وحدثوا عنه، وقد ذكرنا منهم سابقاً: أبو زرعة الرازي، فقد لقيه سنة (222هـ)، وروى عنه[1]، وسمع منه البغوي سنة (217هـ)، وأكثر من الرواية عنه.

ويمكن توجيه كلام الدارقطني: بأنَّ الحفاظ ما رووا عنه بعد اختلاطه إلا ما كان مستقيماً، تابعه عليه الثقات؛ لذا لم تظهر له روايات منكرة، من وجهة نظر الدارقطني، وإن خالفه غيره. وهذا الاحتمال أقرب؛ لوجود قرائن على وقوع التحديث بعد الاختلاط، بخلاف احتمال أنَّه لم يحدث بعد الاختلاط مطلقاً، فإنه احتمال باطل، مدفوعًا بما سبق.

المطلب الثاني: قواعد وضوابط في الحكم على رواياته.

أصَّل أئمة الحديث قواعد وضوابط للاحتجاج بمرويات المختلطين من الثقات، وسوف ننتقي منها قواعد وضوابط تتفق مع حكم روايات عارم.

القاعدة الأولى: يحتج بما رواه عارم، إن كان مما أُخِذ عنه قبل الاختلاط، سواء أكان ممن تفرد به أو تابعه عليه الثقات. قال الخطيب البغدادي: "**فإذا تميز للطالب ما سمعه ممن اختلط في حال صحته، جاز له روايته، وصح العمل به**".[2]. وقال ابن حبان: **حكم هؤلاء (يعني المختلطين): الاحتجاج بهم فيما انفردوا، مما روى عنهم القدماء من الثقات الذين كان سماعهم منهم قبل الاختلاط.**[3] وقد أطلق أئمة الحديث الحكم في صحة سماع ما أخذ عن عارم قبل الاختلاط، فقال أبو حاتم الرازي: "**فمن سمع عنه قبل الاختلاط، فسماعه صحيح**".[4] وقال النسائي: "**من سمع منه قديماً، فسماعه جيد، ومن سمع منه بعد الاختلاط، فليسوا بشيء**".[5] وقال العقيلي: "**فمن سمع من عارم قبل الاختلاط فهو أَحد ثقات المسلمين، وإنما الكلام فيه بعد الاختلاط**".[6] وقال ابن حبان: "**فما روى عنه القدماء قبل اختلاطه، إذا علم أَن سماعهم عنه كان قبل تغيره؛ فإِن احتج به محتج بعد العلم بما ذكرت، أَرجو أَن لا يجرح في فعله ذلك** ".[7] فمن سمع منه قبل الاختلاط فسماعه صحيح، وتجوز روايته والاحتجاج به إن توافرت فيه شروط القبول.

القاعدة الثانية: يحتج بما رواه عارم، إذا وافقه عليه الثقات، سواء أكان مما أخذ عنه بعد الاختلاط، أو أشكل أمره. قال ابن حبان: **حكم هؤلاء**، يعني المختلطين، **الاحتجاج بهم فيما وافقوا الثقات.**[8] وقد كان وكيع بن الجراح يسمع من سعيد ابن أبي عروبة بعد اختلاطه، فما كان من صحيح حديثه أخذه، وما لم يكن صحيحاً طرحه[9]، وقال له ابن معين: تحدث عن سعيد بن أبي عروبة، وإنما سمعت منه في الاختلاط ؟! قال: "**رأيتني حدَّثتُ عنه إلا بحديث مُسْتَوٍ** ".[10] وقد ذهب ابن حجر، إلى أن المختلط الذي لم يتميز، إذا توبع صار حديثه حسناً، لا لذاته، بل بالمجوع[1]؛

---

[1] ينظر: شُهده، العمدة من الفوائد والآثار الصحاح، (90). وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (179/1).
[2] الخطيب، الكفاية في علم الرواية، ص137.
[3] ينظر: ابن حبان، الصحيح، المقدمة: (161/1).
[4] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (266).
[5] النسائي، السنن الكبرى، (2368).
[6] العقيلي، الضعفاء الكبير، (1680).
[7] ابن حبان، المجروحين، (997).
[8] ابن حبان، الصحيح، المقدمة: (161/1).
[9] الخطيب، الكفاية، (136/1).
[10] الخطيب، المرجع السابق، (136/1).

لأنه يغلب على الظن معها أن المختلط لم يخطأ في روايته؛ لصحة مخرجها، وثبوتها من غير طريقه. وحكمه في ذلك حكم الثقة إذا أخطأ، أن يحتج بما يعلم أنه لم يخطئ فيه.[2] فما توبع فيه عارم يحتج به، إن توافرت فيه شروط القبول، دون النظر إلى قدم السماع، أو تأخره؛ لأن متابعة الثقات له تدل على أنه مما ضبطه ولم يخلط فيه.

القاعدة الثالثة: يحتج بما رواه عارم معتمداً فيه على كتابه؛ لأن كتبه كانت صحيحة، متقنة، ويعد ذلك قرينة ظاهرة على عدم تخليطه فيه. قال زكريا الأنصاري: فما روى المختلط في حال اختلاطه، أو اشتبه، سقط ما رواه ممَّا اعتمد فيه على حفظه، بخلاف ما اعتمد فيه على كتابه.[3] وبناء على هذه القاعدة، فما رواه عارم من كتابه، أو قرأ عليه من أصله، فهو مما يحتج به؛ لأن كتاب عارم، وأصوله كانت صحيحة، فقد قال الذهلي: **كان صحيح الكتاب**.[4] وقد سمع جماعة من المحدثين من كتبه وأصوله، منهم: يحيى بن معين، أبو زكريا البغدادي(158هـ-233هـ)، فقد قال عارم: **"أخرجت كتابي، فقرأت عليه"**.[5] وأحمد بن يوسف الأزدي، (264هـ)، فقد قال: **حدثنا عارم من كتابه، وأنا سألته**.[6] ومحمد بن غالب بن حرب، المعروف بتَمْتَام (283هـ)، فقد قال: **"حدثنا عارم إملاء من أصله"**.[7] ومحمد بن عبد الملك بن مروان الدقيقي (266هـ)، فقد قال: **" حدثنا عارم بن الفضل، أملاه علينا من كتابه "**.[8]

القاعدة الرابعة: لا يحتج بما تفرد به عارم، إن كان مما أخذ عنه بعد الاختلاط، أو أشكل أمره. وعليه يحمل إطلاق أئمة الحديث الحكم برد ما أخذ عنه بعد الاختلاط، أو أشكل أمره، كقول النسائي: **"من سمع منه بعد الاختلاط، فليسوا بشيء"**.[9] وقول ابن حِبَّان: " **وأما رواية المتأَخرين عنه، فيجب التنكب عنها على الأَحوال، وإِذا لم يعلم التَّمْيِيز بين سماع الْمتقدمين والمتأخرين منه، يترك الكل، ولا يحتج بشيء منه** ".[10] وبهذا يعلم أن ابن حبان لم يسرف في رد رواياته؛ لأن مراده ترك الاحتجاج بما تفرد به مما لم يتميز أمره، لا تركها مطلقاً، خلافاً لما وصفه به العلائي من الغلو والإسراف في رد رواياته، واعتراضه بإخراج البخاري، وأحمد، وعبد بن حميد، والناس له، واحتجاج مسلم به[11]؛ لأن هذا الاعتراض متعقب بأنَّ البخاري وأحمد، إنما سمعا منه قبل الاختلاط، فهما ممن تميزت روايتهما عنه، وبأنَّ مسلماً إنما أخرج له في المتابعات والشواهد، وأما رواية عبد بن حميد وغيره فليس فيها أدنى اعتراض على ما ذكره ابن حبان؛ لأنهم لم يشترطوا إخراج ما ليس له علة، أو ما أخذ عنه قبل الاختلاط، وإن كان عبد بن حميد من طبقة كبار تلاميذ عارم، إلا أنه يحتمل أن يكون قد سمع منه شيئاً بعد الاختلاط.

---

(1) ينظر: ابن حجر، نزهة النظر، ص130.

(2) ينظر: ابن حبان، الصحيح، المقدمة: (161/1).

(3) ينظر: الأنصاري، فتح الباقي، (2/ 323).

(4) ينظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب، (659). مغلطاي، إكمال تهذيب الكمال، (4257).

(5) الترمذي، الشمائل، (60).

(6) ينظر: البيهقي، شعب الإيمان، (1847).

(7) البختري، مجموع فيه مصنفات أبي جعفر ابن البختري، (573).

(8) ابن أخي ميمي، الفوائد، ص201.

(9) النسائي، السنن الكبرى، (2368).

(10) ابن حبان، المجروحين، (997).

(11) العلائي، المختلطين، (41).

القاعدة الخامسة: الضابط الزمني لصحة السماع من عارم، يقدر بما قبل سنة عشرين ومائتين. قال أبو حاتم الرازي: " **من كتب عنه قبل سنة عشرين ومائتين فسماعه جيد** ".[1] وهذا ضابط التمييز بين صحيح حديثه، وما خلط فيه، إلا أنه ضابط أغلبي، لا يقصد به الحكم المطلق بصحة ما أخذ عنه قبل تلك السنة، ورد جميع ما أخذ عنه بعدها، ويدل على ذلك أن أبا زرعة الرازي قد سمع منه سنة اثنتين وعشرين ومائتين، وحدث عنه بأحاديث مستقيمة[2]، بينما سمع منه البغوي قبل العشرين ومائتين، وحدث عنه بما يستنكر، مما يؤكد أنَّ هذا الضابط أغلبي، لا يقصد منه التحديد والحصر المطلق؛ لأن المختلط ربما حدث بحديث مستقيم بعد اختلاطه، فتحمله عنه الناقد اعتماداً منه على ثبوته عنه قبل الاختلاط من وجه آخر، أو لموافقته لروايات الثقات، بحيث يؤمن فيه التخليط والاضطراب.

المطلب الثالث: حكم روايته في الصحيحين.

ذهب ابن الصلاح إلى أن ما احتج به الشيخان من رويات المختلطين، يدل بالجملة على أنه مما أخذ عنهم قبل الاختلاط، فقد قال: " **اعلم أنَّ من كان من هذا القبيل محتجاً بروايته في الصحيحين، أو أحدهما، فإنا نعرف على الجملة، أن ذلك مما تميز، وكان مأخوذا عنه قبل الاختلاط** ".[3] وذلك من باب تحسين الظن بهما؛ لتلقي الأمة لهما بالقبول.[4] وذهب العراقي إلى أنه ينبغي أن يكون من حدث عن المختلط، من شيوخ البخاري أو مسلم، ورويا عنه في الصَّحيح شيئا من حديثه، أن يكون مأخوذاً عنه قبل الاختلاط.[5] إلا أن هذا التعميم متعقب لثبوت احتجاج الشيخين ببعض المختلطين بواسطة من سمع منهم بعد الاختلاط.[6] فليس كل من احتجا به في الصحيحين أو أحدهما ينبغي أن يكون مما أخذ عنه قبل الاختلاط، وإنما ينتقيان من أحاديث المختلطين ما أخذ عنهم قبل الاختلاط، أو ما وافقهم عليه الثقات، مما أخذ عنهم بعد الاختلاط، بحيث يؤمن فيه التخليط. قال ابن حجر: " **وأما ما أخرجه البخاري من حديثه عن قتادة، فأكثره من رواية من سمع منه قبل الاختلاط، وأخرج عَمَّن سمع منه بعد الاختلاط قليلا، كمحمد بن**

---

(1) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، (267).

(2) الحديث الأول: رواه أبو زرعة عن عارم، عن حماد بن زيد، بإسناده إلى أبي مسعود ﷺ قال: قال رسول اللَّه ﷺ: "مِنْ دل عَلِيّ خير كَانَ لَهُ كأجر فاعله". شهدة، العمدة من الفوائد والآثار، حديث: (90)، وهذا من صحيح حديثه، تابعه عليه الثقات، عن حماد بن زيد، فقد قال ابن عدي: رواه عارم وغيره عن حماد بن زيد، وهو الصواب. ينظر: ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، (463). ورواه عنه جماعة من الثقات الذين سمعوا منه قبل الاختلاط، منهم: محمد بن يحيى الذهلي، ومحمد بن مسلم بن واره، ويعقوب بن سفيان الفسوي. والحديث محفوظ عن الأعمش بالإسناد السابق. ينظر: مسلم، الصحيح، حديث: (133).

الحديث الثاني: رواه أبو زرعة، عن عارم قال: سمعت ابن المبارك يقول: " أيها الطالب علما * إيت حماد بن زيد تقتبس حكما وعلما * ثم قيده بقيد". ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، باب: ما ذكر من علم حماد بن زيد، (1/ 179). وقد اقتصر أبو زرعة على ما هو ثابت عنه، مما ليس فيه تخليط، فقد تابع عارم كل من أبو الربيع الزهراني، وعلي بن الحسن بن شقيق، وعبد الله بن صالح العجلي، عن عبد الله بن المبارك، به. ينظر: الطبراني، المعجم الأوسط، (3455). وأبو نعيم، الحلية، (6/ 258). والعجلي، الثقات، (329)، وأسانيده صحاح.

(3) ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص499.

(4) ينظر: العراقي، التقييد والإيضاح، ص442.

(5) ينظر: المرجع السابق نفسه، ص462.

(6) ينظر: ابن الكيال، الكواكب النيرات، ص13-14. ورضوان، حصين بن عبد الرحمن السلمي ورواياته في الصحيحين، ص112.

عبد الله الأنصاري، وروح بن عبادة، وبن أبي عدي، فإذا أخرج من حديث هؤلاء، انتقى منه ما توافقوا عليه".[1]
وسوف نستعرض في هذا المطلب روايات الشيخين عن عارم، وبيان كيفية إخراجهما له، بصورة موجزة.

أولاً: روايات عارم في صحيح البخاري: عرفنا فيما سبق بأن البخاري إنما سمع من عارم قبل الاختلاط بمدة، ولم يسمع منه بعده، وبناء على ذلك: فإن جميع ما رواه البخاري في صحيحه عن عارم مباشرة دون واسطة، فهو مما تميز سماعه منه قبل الاختلاط.

وقد روى عنه البخاري مباشرة، ثمانية وتسعون حديثاً دون المكرر، وروى عنه بالواسطة، حديثين اثنين، أحدهما أحدهما عن شيخه عبد الله بن محمد المسندي، والثاني عن محمد بن سلام البيكندي، وفيما يلي بيان ذلك.

حديث المسندي: روى البخاري بواسطته حديثاً واحداً، عن عارم، عن المعتمر بن سليمان بن طرخان، عن أبيه، عن أبي تميمة، عن أبي عثمان النهدي، عن أسامة بن زيد ﷺ: " **كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَأْخُذُنِي فَيُقْعِدُنِي عَلَى فَخِذِهِ، وَيُقْعِدُ الحَسَنَ عَلَى فَخِذِهِ الأُخْرَى، ثُمَّ يَضُمُّهُمَا، ثُمَّ يَقُولُ: اللهم ارحمهما فإني أرحمها** ".[2] وقد ذهب الألباني إلى أنَّ هذه اللفظة شاذة؛ لتخليط عارم، ومخالفته لرواية الأكثر والأحفظ، الذين قالوا في روايتهم: "**اللهم إني أحبهما فأحبهما** ".[3] فقال: **وهو بهذا اللفظ شاذ عندي؛ لأن عارماً كان اختلط أو تغير في آخر عمره، فمثله لا تقبل مخالفته لمن هو أحفظ منه، وبخاصة إذا كانوا جمعاً كما هنا.**[4] وما ذكره الألباني من شذوذ هذه اللفظة لتخليط عارم، ومخالفته للأكثر والأحفظ، متعقب من وجوه:

الأول: أن لفظة (الحب) في الرواية التي أعل بها الألباني لفظة (الرحمة)، إنما رواها المعتمر، عن أبيه، عن أبي عثمان النهدي، بينما لفظة (الرحمة) التي أخرجها البخاري من رواية المسندي، إنما هي عن المعتمر، عن أبيه، عن أبي تميمة طريف بن مجالد السلي، عن أبي عثمان، وقد سمع سليمان التيمي الوجهين جميعاً، كما صرح بذلك.[5] وعارم إنما روى عنه ما سمعه منه على الوجهين جميعاً، فروى لفظة (الحب) عن أبي عثمان النهدي، ولفظة (الرحمة) عن أبي تميمة، كما رواهما عنه ابن سعد.[6] بينما اقتصر البخاري على رواية أبي عثمان.

---

[1] ابن حجر، فتح الباري، (1/ 406).

[2] البخاري، الصحيح، كتاب الأدب، باب: وضع الصبي على الفخذ، (5657).

[3] البخاري، المرجع السابق نفسه، كتاب أصحاب النبي ﷺ باب، مناقب الحسن والحسين، (3537)، (3528). وتابعه يحيى بن سعيد القطان. وهوذة بن خليفة الثقفي، ومحمد ابن أبي عدي السلمي، وسفيان بن حبيب البصري. ينظر: أحمد، المسند، (21828). وابن أبي شيبة، المسند، (157). النسائي، السنن الكبرى، (8114)، و(8115).

[4] ينظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، (3354).

[5] ذكر يحيى القطان أن سليمان التيمي حدثهم بهذا الحديث عن أبي تميمة، عن أبي عثمان النهدي، فوقع في قلب التيمي منه شيء، وقال: حدثت به عن كذا وكذا، فلم أسمعه من أبي عثمان، فنظرت فوجدته عندي مكتوباً فيما سمعت. ينظر: البخاري، الصحيح، (5657). وقال أبو موسى المديني: " سمع سليمان أَبو المعتمر هذا الحديث من أَبي عثمان النهدِي، ومن أَبي تميمة، عن أَبي عثمان، فتارة يرويه عن هذا، ومرة يرويه عن ذاك، وهما صحيحان". ينظر: أبو موسى المديني، ذكر الإمام أبي عبد الله بن منده، رقم: (39) وابن نقطة، التقييد، (404).

[6] ابن سعد، الطبقات الكبرى، (46/4).

الثاني: أن هذه اللفظة رواها عارم قبل الاختلاط، فقد سمعها منه أحمد بن حنبل[1]، وهو ممن أخذ عنه قبل الاختلاط، ولم يسمع منه بعده.

الثالث: أن الثقات قد تابعوا عارماً على هذه اللفظة متابعات تامة، فقد تابعه كل من: محمد بن عبد الأعلى الصنعاني[2]، وسوار بن عبد الله العنبري.[3] وعبد الأعلى بن حماد النرسي[4]، ومحمد بن زياد الزيادي[5].

حديث البيكندي: روى البخاري بواسطته حديثاً واحداً، زاده فيه البيكندي زيادة عن شيخهما عارم، قال البخاري: حدثنا أبو النعمان، حدثنا حماد بن زيد، حدثنا ثابت، عن أنس ﷺ: " **أَنَّ الخَمْرَ الَّتِي أُهْرِيقَتْ الفَضِيخُ، وَزَادَنِي مُحَمَّدٌ البِيكَنْدِيُّ، عَنْ أَبِي النُّعْمَانِ، قَالَ: كُنْتُ سَاقِيَ القَوْمِ فِي مَنْزِلِ أَبِي طَلْحَةَ، فَنَزَلَ تَحْرِيمُ الخَمْرِ** ".[6] والبخاري إن قال: (زادني فلان) فهو وإن ألحقه بعض من صنف في الأطراف بالتعاليق، فليس منها، بل هو متصل، صريح في الاتصال.[7] فالحاصل أنَّ البخاري سمع الحديث من عارم مختصراً، ومن البيكندي عن عارم مطولاً.[8] والبيكندي ممن سمع عارماً قبل الاختلاط، وقد توبع فيه عارم متابعات تامة.[9]

وأما ما رواه عنه في المعلقات: فقد ذكره في موضع واحد بصيغة الجزم، فقال: وقال سليمان، وأبو النعمان: عن حماد: ﴿**الإِيمَانِ بِاللَّهِ، شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**﴾، ووصله في موضع آخر من صحيحه.[10] وبناء على ذلك، فجميع ما في البخاري من روايات عارم فهي من صحيح حديثه الذي أخذ عنه قبل الاختلاط.

ثانياً: رواياته في صحيح مسلم. أخرج له مسلم في صحيحة تسعة أحاديث، بواسطة خمسة من شيوخه، وهم: هارون بن عبد الله الحمال[11]، وعبد بن حميد بن نصر الكِسِّي[1]، وأحمد بن سعيد بن صخر الدرامي[2]، وأبو داود

---

(1) أحمد، المسند، حديث (21787).

(2) ابن أبي الدنيا، النفقة على العيال، (233).

(3) ابن سعد، الطبقات الكبرى، (4/ 46). من طريق محمد بن إسحاق الصاغاني. واللالكائي، شرح أصول الاعتقاد، (2736)، من طريق ابن زنجويه، كلهم عن عارم بالإسناد السابق، مثله.

(4) البغوي، مسند أسامة بن زيد، (7).

(5) ابن عساكر، تاريخ دمشق، (8/ 53). وأبو موسى المديني، ذكر الإمام أبو عبد الله بن مندة، (39).

(6) البخاري، الصحيح، كتاب التفسير، باب: سورة المائدة، (4344). وقال فيه: (وزادني محمد) وجاء في رواية أبي ذر: (وزادني محمد البيكندي). ينظر: ابن حجر، فتح الباري، (8/ 279).

(7) ابن حجر، تغليق التعليق، (2/ 10).

(8) ينظر: ابن حجر، فتح الباري، (8/ 279).

(9) ينظر: البخاري، الصحيح، كتاب المظالم والغصب، باب: صب الخمر في الطريق، (2332)، من طريق عفان بن مسلم الصفار. ومسلم، الصحيح، كتاب الأشربة، باب: تحريم الخمر، (1980)، من طريق سليمان بن داود العتكي، كلاهما عن حماد بن زيد به. وقد توبع البيكندي عن عارم متابعة تامة، ينظر: الدارمي، السنن، (2134).

(10) ينظر: البخاري، الصحيح، كتاب الزكاة، باب: وجوب الزكاة، (1334). وصله في كتاب الخمس، باب: أداء الخمس من الدين، (2928).

(11) حديث ابن عباس ﷺ: " قدم النبي ﷺ وأصحابه لأربع من العشر، وهم يلبون بالحج ". كتاب الحج، باب: جواز العمرة في أشهر الحج، (1240). وتابع عارماً فيه موسى بن إسماعيل التبوذكي، وأحمد بن إسحاق الحضرمي، متابعة تامة. ينظر: البخاري، الصحيح، كتاب الجمعة، أبواب تقصير الصلاة، باب: كم قام النبي صلى الله عليه وسلم في حجته، (1035). أبو نعيم، المسند المستخرج، (2877).

السنجي، سليمان بن معبد المروزي[3]، وحجاج بن الشاعر الثقفي[4]. وجمع تلك الروايات أخرجها له في المتابعات والشواهد لحديث الباب[5]، ولم يخرج له في الأصول، وبناء على ذلك فلا يستفاد من إخراجه له من طريق هؤلاء الحفاظ، أن يكون ذلك محمولاً على أنه قد ثبت لديه أنهم سمعوا منه قبل الاختلاط، وإنما أخرج له ما تابعه عليه الثقات، وثبت لديه أنه من صحيح حديثه.

المبحث السادس: الأحاديث المستنكرة على عارم بعد اختلاطه.

المطلب الأول: مفهوم الحديث المنكر، لغة واصطلاحاً.

المنكر لغة: هو خلاف المعروف[6]. وأما من حيث اصطلاح: فإن المحدثين يطلقونه على صور متعددة، وباعتبارات متنوعة، وسوف نقتصر منها على ما يتعلق برواية الضعيف؛ لأن الرواة الثقات بعد الاختلاط، يدخلون في

---

(1) حديث جابر بن عبد الله ﷺ مرفوعاً: " من كانت له أرض فاليزرعها ". كتاب البيوع، باب: كراء الأرض، (1536)، وتابع عارماً فيه عبد الله بن محمد بن أسماء الضبعي متابعة تامة. ابن حبان، الصحيح، (5190).

(2) الحديث الأول: حديث سبرة بن معبد ﷺ قال: "خرجنا مع رسول الله ﷺ عام الفتح إلى مكة ". كتاب النكاح، باب: نكاح المتعة، (1406). وتابع عارماً فيه عفان الصفار، ومعلى بن أسد متابعة تامة. أحمد، المسند، (15346). وأبو عوانة، المستخرج، (4055). الحديث الثاني: حديث أبي أيوب الأنصاري ﷺ" أن النبي ﷺ نزل عليه، (أي أبي أيوب الأنصاري)، فنزل النبي ﷺ في السفل". كتاب الاشربة، باب: إباحة أكل الثوم، (2053)، تابع عارماً فيه عبد الرحمن بن عبد الله البصري، ومحمد بن الصلت متابعة تامة. أحمد، المسند، (23517). وأبو عونة، المستخرج، (8391). الحديث الثالث: حديث ابن عمر ﷺ " أن رسول الله ﷺ نهى عن القزع ". كتاب اللباس والزينة، باب: كراهية القزع، (2120)، تابع عارماً فيه سليمان بن حرب متابعة تامة. أبو نعيم، المستخرج، (9316). الحديث الرابع: حديث البراء بن عازب ﷺ مرفوعاً: " لا يضحين أحد حتى يصلي". كتاب الأضاحي، باب: وقتها، (1961). لم يقف الباحث له إلا على متابعات قاصرة، فقد تابعه عبد الله بن المبارك، وحفص بن غياث، عن عاصم بن يزيد الأحول عن الشعبي. أبو عوانة، المستخرج، (7822)، (7823). وإسناده صحيح. وتابعه منصور بن المعتمر، وعبد الله بن عون، وداود بن أبي هند، عن الشعبي عن البراء بن عازب ﷺ. البخاري، الصحيح، كتاب الجمعة، أبواب العيدين، باب الأكل يوم النحر، (912)، وكتاب الأيمان والنذور، باب إذا حنث ناسيا، (6296). ومسلم، الصحيح، كتاب الأضاحي، باب وقتها، (1961).

(3) حديث جابر بن عبد الله ﷺ مرفوعاً: " لا يموتن أحدكم إلا وهو يحسن الظن بالله ". كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب: الأمر بحسن الظن بالله، (2877)، تابع عارماً فيه عبد الصمد بن عبد الوارث متابعة تامة. أحمد، المسند، (14481). وقد وهم فذكر أن العقيلي، وابن الكيال ذكرا سماع السنجي من عارم قبل الاختلاط، وليس ذلك بصواب. العيساوي، مرويات المختلطين في الصحيحين، ص125.

(4) الحديث الأول: حديث عرفجة بن شريح ﷺ مرفوعاً: " إنه ستكون هنات وهنات ". كتاب الإمارة، باب: حكم من فرق أمر المسلمين، (1852)، تابع عارماً محمد بن سليمان بن حبيب، متابعة تامة. الطحاوي، شرح مشكل الآثار، (2325). الحديث الثاني: حديث أنس بن مالك ﷺ قال: " أسر إلى النبي ﷺ سراً ". كتاب فضائل الصحابة، باب: من فضائل أنس بن مالك، (2482)، تابع عارماً فيه عبد الله بن صباح الهاشمي العطار، متابعة تامة. البخاري، الصحيح، كتاب الاستئذان، باب حفظ السر، (5931). وهو من قديم حديث عارم، فقد رواه عنه الإمام أحمد بن حنبل، وهو ممن سمع منه قبل الاختلاط. أحمد، المسند، (13293). الحديث الثالث: سبق ذكره في حاشية رقم: (187)، الحديث الثاني.

(5) منهج الإمام مسلم في إخراج الحديث في المتابعات والشواهد: أن يذكر الحديث أولا باسناد نظيف رجاله ثقات، ويجعله أصلاً، ثم يتبعه بإسناد آخر، أو أسانيد فيها بعض الضعفاء، على وجه التأكيد بالمتابعة، أو لزيادة فيه تنبه على فائدة فيما قدمه. ينظر: النووي، المنهاج، (25/1).

(6) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، فصل: النون، مادة: (نكر)، (233/5). وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة: (نكر)، (476/5).

دائرة من يضعف حديثه لسوء الحفظ، واختلال الضبط؛ لذا قال النسائي فيه: **"كان أحد الثقات قبل أن يختلط".**[1]
فالحديث المنكر يطلق عند المحدثين باعتبار راويه الضعيف على صورتين:

الأولى: ما رواه الضعيف، مخالفاً لما رواه الثقة.[2] فإذا وقعت المخالفة مع الضعف، فالراجح يقال له: المعروف، ومقابله: يقال له المنكر.[3]

الثانية: ما تفرد به الضعيف، بحيث لا يكون له متابع ولا شاهد. إذ ليس في راويه من الضبط ما يقع جابراً لما يوجبه التفرد والشذوذ من النكارة والضعف.[4] فتفرد المختلط بما لا يتابع عليه، أو مخالفته للثقات، يعد قرينة على وقوع الخطأ في روايته بسبب تخليطه.

المطلب الثاني: أقوال المحدثين في وقوع النكارة في حديث عارم بعد الاختلاط.

اختلف أئمة الحديث في إثبات وقوع النكارة في حديث عارم بعد اختلاطه على ثلاثة أقوال.

القول الأول: الوقوع مطلقاً: ذهب إلى هذا القول أبو داود، والعقيلي. فقد ذكر أبو داود أن عارماً حدثه بحديث منكر عن حماد بن زيد، عن هشام، عن أبيه أن ماعزاً الأَسلميّ سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عن الصوم في السفر.[5] وأورد له العقيلي حديثاً منكراً، حدث به بعد اختلاطه، عن حماد، عن حميد الطويل، عن أنس، عن النبي ﷺ قال: ⁽**اتَّقُوا النَّارَ، وَلَوْ بشِقِّ تمرَةٍ**⁾.[6] وتبعه على استنكاره الخطيب، وابن رجب[7]، وهو ما استقر عليه رأي الذهبي، حيث قال: **بلى له،** (يعني: حديث منكر)، **عن حماد، عن حميد الطويل، عن أنس، عن النبي ﷺ:** ⁽**اتَّقُوا النَّارَ، وَلَوْ بشِقِّ تمرَةٍ**⁾، **وقد كان حَدَّث به مِنْ قَبْلُ عن الحسن، بدل أَنس مُرْسَلاً، وهو أَشبَهُ، وكذَا رواه عَفَّانُ وغيره عن حَمَّاد** ".[8]

القول الثاني: الوقوع مع الكثرة. ذهب إلى هذا القول ابن حبان، فقال: " **اختلط في آخر عمره، وتغير، حتى كان لا يدري ما يحدث به، فوقع المناكير الكثيرة في روايته**".[9] وهذا القول لا يعارض القول الأول، من جهة أن الأصل في المختلط، إن حَدَّث بعد اختلاطه، أن تظهر له أحاديث منكرة، وابن حبان إمام ناقد، مطلع على الروايات وعللها؛ فيحمل إثباته لوقوع المنكرات الكثيرة في روايات عارم على استقرائه لحديثه، واطلاعه على ما يستنكر عليه بعد اختلاطه. كما أن قوله موافق لإطلاق من سبقه من أئمة الحديث كأبي حاتم الرازي، والنسائي، بأن من حدث عنه بعد اختلاطه فليسوا بشيء.

---

[1] النسائي، السنن الكبرى، ⁽9520⁾.

[2] ينظر: ابن حجر، النكت، ⁽675/2⁾.

[3] ابن حجر، نزهة النظر، ص72.

[4] ينظر: ابن الصلاح، معرفة علوم الحديث، ص172. الذهبي، الموقظة، ص42. وابن حجر، النكت، 675/2.

[5] الآجري، سؤالات أبي عبيد الآجري، ⁽1153⁾.

[6] العقيلي، الضعفاء الكبير، ⁽1680⁾.

[7] الخطيب، الكفاية، ص136-137. وابن رجب، شرح علل الترمذي، ⁽750/2⁾.

[8] الذهبي، سير أعلام النبلاء، ⁽1607⁾. والميزان، ⁽7589⁾.

[9] ابن حبان، المجروحين، ⁽997⁾.

القول الثالث: **عدم الوقوع مطلقاً**. وذهب إلى هذا القول الدراقطني، فقال في عارم: " **ثقة، وتغير بأخرة، وما ظهر عنه بعد اختلاطه حديث منكر**".[1] فعبَّر بعدم الظهور، تنبيهاً على احتمال وقوعها منه عقلاً؛ لأن الأصل في المختلط أن يحدث بما يُسْتَنكر، غير أنها لم تقع منه سمعاً، فلم يحدث بعد اختلاطه بحديث منكر. وهذا القول معارض للقولين السابقين، ونافياً لما أثبتاه، والقاعد أنَّ المثبت مقدم على النافي؛ لأن معه زيادة علم. وقد يعترض عليه بأن نفيه مبني على الاستقراء، فيكون هو والمثبت سواء، ويجاب: بأنَّ المثبت أقام أدلة على دعواه، فينبغي على النافي أن يجيب عنها؛ ولم نقف بعد طول بحث على جواب للدارقطني عما استدل به العقيلي وغيره.

المطلب الثالث: **وقوع النكارة الإسنادية في روايات عارم.**

الحديث الأول: قال رسول الله ﷺ: **﴿ اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ ﴾**. روي هذا الحديث عن عارم على وجهين:

الوجه الأول: رواه يزيد بن محمد العقيلي، عن عارم سنة (208هـ)، عن حَمَّاد بن سلمة، عن حُمَيد الطويل، عن الحسن البصري، مرسلاً. وكذا رواه عفَّانُ بن مسلم الصفار عن حماد بالإسناد السابق.[2]

الوجه الثاني: رواه محمد بن سهل بن عسكر، وقال: سنة (206هـ)[3]، وعلي بن عبد العزيز البغوي وقال: سنة (217هـ)، ومحمد بن إسماعيل الصائغ[4]، وأبو أمية، محمد بن إبراهيم الطَّرَسُوسِيُّ[5]، وأبو رفاعة، عبد الله بن محمد بن عمر بن حبيب البصري[6]، وأحمد بن إسحاق بن صالح الوزان[7] كلهم عن عارم، عن حَمَّاد بن سلمة، عن حُمَيد الطويل، عن أنس، مرفوعاً. وقد تفرد عارم بهذا الوجه، فلم يتابع عليه، قال البزار:"**وهذا الحديث، لا نعلم رواه عن حماد، عن حميد، عن أنس، إلا محمد بن الفضل**".[8] وبناء على ذلك فإنَّ هذه الرواية منكرة، كان عارم قد حدَّث بها قبل الاختلاط على وجه، وبعده على وجه آخر، خالف فيه رواية الأحفظ، فجعله عن حماد عن أنس مرفوعاً، ولا يعرف هذا الحديث عن أنس ﷺ من وجه يصح.[9] ورواية البغوي عن عارم بعد الاختلاط، ولا تنفعه متابعة الصائغ، والطرسوسي،

---

[1] السلمي، السؤالات، (390).

[2] العقيلي، الضعفاء الكبير، (1680). وإسناده مرسل صحيح إلى الحسن البصري.

[3] أبو الفضل الزهري، حديث الزهري، (480). وابن عسكر: ثقة. ابن حجر، التقريب، (5937).

[4] العقيلي، الضعفاء الكبير، (1680). والبغوي: ثقة مأمون، والصائغ: صدوق. الذهبي، الميزان، (5882). ابن حجر، التقريب، (5731)

[5] المقدسي، الأحاديث المختارة، (2049). والطرسوسي: صدوق، صاحب حديث يهم. ابن حجر، التقريب، (5700).

[6] ابن الأعرابي، المعجم، (1981). وأبو رفاعة ثقة. ينظر: الخطيب، تاريخ بغداد، (5150).

[7] المقدسي، الأحاديث المختارة، (2048). والوزان، صدوق، لا بأس به. ينظر: الخطيب، تاريخ بغداد، (1898).

[8] البزار، المسند، (6619).

[9] روى هذا الحديث من أوجه أخرى عن أنس ﷺ:

الوجه الأول: رواه ابن خزيمة من طريق سنان بن سعد الكندي، ويقال: سعد بن سنان. والكندي مختلف فيه، والأكثر على تضعيفه، وهو معدود فيمن اختلط أيضاً، وقال أحمد: "يشبه حديثه حديث الحسن، لا يشبه حديث أنس". وقال الجوزجاني: " أحاديثه واهية، لا تشبه أحاديث الناس عن أنس ". فالظاهر أنَّ هذا الحديث معلول، يرجع إلى حديث الحسن البصري مرسلاً، كما أن فيه اضطراباً، فقد رواه الليث بن سعد عن يزيد بن أبي حبيب فقال فيه: سعد بن سنان، ورواه عمرو بن الحارث فقال: سنان بن سعد، وقد ترك أحمد حديثه لمثل هذا الاضطراب. ينظر: ابن خزيمة، الصحيح، ترجمة: (2430). وابن بشران، الأمالي، (262). وابن الكيال، الكواكب النيرات، (10). والجوزجاني، أحوال الرجال، (272)، (301). وابن حجر، تهذيب التهذيب، (877).

الوجه الثاني: رواه الطبراني من طريق مبارك بن سحيم. ومبارك متروك، وقد تفرد به عن عبد العزيز بن صهيب. ينظر: الطبراني، المعجم الأوسط، (3644). ابن حجر، التقريب، (6461).

وأبو رفاعة، والوزان؛ لأنه لم يتميز سماعهم منه. وأما رواية ابن عسكر، عن عارم سنة (206هـ) ففيها نظر، فإن هذا التاريخ لم يثبت من وجه يصح.[1] وقد استنكر هذه الرواية أبو جعفر العقلي، وأعلها باختلاط عارم[2]، وتابعه الخطيب البغدادي، وابن رجب الحنبلي، واستقر عليه رأي الذهبي.[3]

الحديث الثاني: أن حمزة بن عمرو الأسلمي سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال: **﴿ يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي رَجُلٌ أَسْرُدُ الصَّوْمَ، أَفَأَصُومُ فِي السَّفَرِ؟ قَالَ: صُمْ إِنْ شِئْتَ، وَأَفْطِرْ إِنْ شِئْتَ﴾**. روي هذا الحديث عن حماد بن زيد على وجهين:

الوجه الأول: رواه مُسدَّد[4]، وأبو الربيع الزهراني[5] كلاهما عن حماد بن زيد وغيره، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن حمزة بن عمرو الأسلمي.

الوجه الثاني: رواه أبو داود السجستاني، عن عارم، عن حماد بن زيد، عن هشام بن عروة، عن أبيه عن ماعز الأسلمي. وقد استنكره أبو داود، فقال: "**كنت عند عارم، فحدث عن حماد بن زيد، عن هشام بن عروة، عن أبيه، أن ماعز الأسلمي، سأل النبي ﷺ عن الصوم في السفر. فقلت له: حمزة الأسلمي، فقال: يا بني ما عز لا يشقى به جليسه، يعني أن عارماً قال هذا وقد زال عقله** ".[6] فخلط عارم في هذا الحديث، فقال: ماعز الأسلمي، وإنما هو حمزة الأسلمي، وسماع أبي داود من عارم كان بعد الاختلاط، وقد رواه عنه مستنكراً له ومبيناً لاختلاطه.

الحديث الثالث: عن أبي موسى الأشعري ﷺ، قال: **﴿ إِنَّ أَهْلَ النَّارِ لَيَبْكُونَ حَتَّى لَوْ أُجْرِيَتِ السُّفُنُ فِي دُمُوعِهِمْ لَجَرَتْ ﴾**. روي هذا الحديث عن سلام بن مسكين على وجهين.

الوجه الأول: رواه يزيد بن هارون، عن سلام بن مسكين، عن قتادة بن دعامة السدوسي، عن أبي بردة، عن أبي موسى الأشعري ﷺ موقوفاً.[7] وتابعه على وقفه قسامة بن زهير المازني[8]، وصُبَيْح[9].

الوجه الثالث: رواه ابن المقرئ من طريق مبارك بن فضالة، عن الحسن، عن أنس، وإسناده مجهول، ومبارك بن فضالة صدوق كثير التدليس والتسوية. ينظر: ابن المقرئ، المعجم، (137). ابن حجر، التقريب، (6464).

الوجه الرابع: رواه أبو نعيم من طريق يزيد بن عبد الملك بن المغيرة النوفلي، عن صفوان بن سليم. والنوفلي ضعيف، وابنه يحيى منكر الحديث ضعيف. وقال أبو نعيم: "غريب من حديث صفوان، ما كتبناه إلا من هذا الوجه". ينظر: أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (3/ 162). والذهبي، ميزان الاعتدال، (9726) و(9651).

[1] ينظر: حشاية رقم (109).

[2] العقيلي، الضعفاء الكبير، (1680).

[3] الخطيب، الكفاية، ص136-137. ابن رجب، شرح علل الترمذي، (750/2). الذهبي، سير أعلام النبلاء، (70).

[4] البخاري، الصحيح، كتاب الصوم، باب الصوم في السفر والإفطار، (1942).

[5] مسلم، الصحيح، كتاب الصيام، باب التخيير في الصوم والفطر في السفر، (104).

[6] الآجري، سؤالات أبي عبيد الآجري، (1153).

[7] ابن أبي شيبة، المصنف، (34131). وإسناده صحيح.

[8] أحمد، الزهد، (1103). وإسناده حسن، فيه عبد الوهّاب الخفاف، صدوق ربما أخطأ. ينظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، (4262).

[9] أبو نعيم، الحلية، (261/1). وصبيح هو: أبو العلاء، روى عن أبي بردة عن أبيه، ذكره ابن حبان في الثقات، وسكت عنه البخاري. البخاري، التاريخ الكبير، (2998)، وابن حبان، الثقات، (3483). وإسناده حسن لغيره، يزيد الرقاشي، ضعيف. ابن حجر، التقريب، (7683).

الوجه الثاني: رواه علي بن عبد العزيز البغوي، ومحمد بن غالب بن حرب، كلاهما عن عارم، عن سلام بن مسكين، قال: حدث أبو بردة بن أبي موسى الأشعري، عن أبي موسى الأشعري ﷺ مرفوعاً.[1] وقد استنكره الألباني فقال، وأعله بالرواية قسامة بن زهير السابقة، فقال: **وهو يعل حديث أبي النعمان، بإسناده عن أبو موسى الأشعري، وأبو النعمان هذا يلقب بعارم، وقد كنت خرجت حديثه هذا في الصحيحة، قبل أن أقف على هذا الموقوف على أبي موسى؛ فهو يدل على أن عارماً أخطأ في رفعه.**[2] فهذا الإسناد منكر، خالف فيه عارم من هم أولى منه عددًا وحفظاً، فأسقط منه قتادة، وجعله عن أبي موسى مرفوعاً، فالظهار أنه مما حدث به بعد تغيره واختلاطه؛ لأن سماع البغوي كان بعد الاختلاط، ولا تنفعه متابعة محمد بن غالب، المعروف بتَمْتَام؛ لأنه لم يتميز سماعه.

الحديث الرابع: قال رسول الله ﷺ: **﴿ تُؤْخَذُ صَدَقَاتُ الْمُسْلِمِينَ عَلَى مِيَاهِهِمْ ﴾**.

روي هذا الحديث عن عبد الله بن المبارك على وجهين:

الوجه الأول: رواه عبد الصمد بن عبد الوارث[3]، أبو داود، سليمان بن داود الطيالسي[4] كلاهما عن عبد الله بن المبارك، عن أسامة بن زيد، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ مرفوعاً. وله متابعات قاصرة عن عمرو بن شعيب بالإسناد السابق[5].

الوجه الثاني: رواه أبو بدر، عباد بن الوليد الغبري، عن عارم، عن عبد الله بن المبارك، عن أسامة بن زيد، عن أبيه، عن ابن عمر مرفوعاً.[6] وقد أعله الألباني بمخالفته للثقات، فقال الألباني: **عارم ثقة، ولكنه كان اختلط، فلا يعتد بمخالفته للثقتين المتقدمين: عبد الصمد، والطيالسي.**[7] فهذه الرواية منكرة، قصَّر عارم في إسنادها، فأسقط ذكر عمرو بن شعيب، وجعله عن أسامة بن زيد العدوي عن أبيه، فسلك الجادة، وإنما هو أسامة بن زيد الليثي، عن عمرو بن شعيب عن أبيه. كما أنه جعله من مسند عبد الله بن عمر ﷺ، وإنما هو من مسند عبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ، والغبري ممن لم يتميز سماعه من عارم،

الحديث الخامس: قال كعب الأحبار: **﴿ إِنِّيَ أَجِدُ، فِي بَعْضِ الْكُتُبِ، نَعْتَ قَوْمٍ يَتَعَلَّمُونَ لِغَيْرِ الْعَمَلِ، وَيَتَفَقَّهُونَ لِغَيْرِ الْعِبَادَةِ ﴾**. روي هذا الحديث عن عارم على وجهين:

الوجه الأول: رواه أبو محمد، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي عن عارم، عن حمَّاد بن زيد، عن يزيد بن حازم، عن عمه جرير بن زيد، أنه سمع تُبَيْعاً يُحَدِّث عن كعب الأحبار.[8] وتابعه علي بن المديني، عن حماد بن زيد به، إلا أنه وقفه

---

[1] الحاكم، المستدرك، (8791). ومحمد بن غالب: صدوق حافظ. الخطيب، تاريخ بغداد، (1443).

[2] ينظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة، (6889).

[3] أحمد، المسند، (6730). قال الأرنؤوط: إسناده حسن.

[4] الطيالسي، المسند، (2378). إسناده حسن.

[5] ابن خزيمة، الصحيح، (2280). وأبو داود، السنن، (1591). أحمد، المسند، (7024). من طريق محمد بن إسحاق بن يسار. وابن المنذر، الأوسط، (6421). من طريق عبد الرحمن بن الحارث المخزومي، وإسناده حسن.

[6] ابن ماجه، السنن، (1806). والغبري: صدوق. ينظر: ابن حجر، التقريب، (3151).

[7] ينظر: الألباني، السلسلة الأحاديث، (1779).

[8] الدارمي، السنن، (307). وإسناده صحيح.

على تبيع.[1] وقال البخاري: **"جرير بن زيد، عم جرير بن حازم الأزدي البصري، سمع تبيعاً، روى عنه يزيد، وجرير ابنا حازم ".**[2]

الوجه الثاني: رواه علي بن عبد العزيز البغوي، عن عارم، عن حمَّاد بن زيد، أنه بلغه عن كعب.[3] فهذه الرواية منكرة، قصَّر عارم في إسنادها، فلم يذكر يزيد بن حازم، عن عمه جرير؛ ولعل ذلك بسبب تغيره واختلاطه، فإن البغوي ممن سمع منه بعد الاختلاط.[4]

الحديث السادس: ﴿ إِيَّاكُمْ وَالْمِرَاءَ! فَإِنَّهُ سَاعَةُ جَهْلِ الْعَالِمِ، وَبِهِ يَبْتَغِي الشَّيْطَانُ زَلَّتَهُ ﴾. روي هذا الحديث على وجهين عن حماد بن زيد.

الوجه الأول: رواه عفَّان بن مسلم الصفار[5] وغيره[6]، عن حمَّاد بن زيد، عن محمد بن واسع، عن مسلم بن يسار، مقطوعاً.

الوجه الثاني: رواه محمد بن سعد بن منيع، عن عارم، عن حمَّاد بن زيد، عن أيوب، عن محمد بن واسع، عن مسلم بن يسار مقطوعاً.[7] فخالف عارم من هم أولى منه عدداً وحفظاً، فزاد أيوب بين حمَّاد، ومحمد بن واسع، ولم يتابع عليه، فهذه الزيادة منكرة، ومحمد بن سعد ممن لم تتميز روايته.

الحديث السابع: قال رسول الله ﷺ: **﴿ مَنْ أَعْتَقَ شِقْصًا مِنْ مَمْلُوكٍ، كَانَ لَهُ مَا يَبْلُغُ قِيمَتَهُ ﴾.**

روي هذا الحديث عن عارم على وجهين:

الوجه الأول: رواه البخاري[8]، وأبو داود، سليمان بن سيف الحراني[9]، كلاهما عن عارم، عن جرير بن حازم، عن قتادة، عن النضر بن أنس، عن بشير بن نهيك، عن أبي هريرة ﷺ مرفوعاً. وقد توبع فيه عارم متابعات تامة[10]، وقاصرة[1]، ولم يختلفوا في وصله.

---

[1] البيهقي، شعب الإيمان، (1773). وإسناده صحيح.

[2] البخاري، التاريخ الكبير، (2228).

[3] ابن عبد البر، جامع بيان العلم، (1141). إسناده صحيح إلى عارم.

[4] ينظر: الحويني، الفتاوى الحديثية، (1/ 28).

[5] الدارمي، السنن، (410). إسناده صحيح مقطوع.

[6] أحمد بن حنبل، الزهد، (1407)، من طريق سليمان بن حرب، وإسناده صحيح. وابن بطة، الإبانة الكبرى، (547). من طريق حماد بن أسامة، إسناده حسن لغيره، فيه محمد بن عبيد الله الحراني، صدوق فيه لين. ابن حجر، التقريب، (6112). وأبو نعيم، الحلية، (2/ 294)، من طريق معلى بن مهدي. والفريابي، القدر، (383)، من طريق يحيى بن آدم. والهروي، ذم الكلام وأهله، (828)، من طريق سعيد بن منصور. والآجري، الشريعة، (113). من طريق سريج بن النعمان. وابن بطة، الإبانة الكبرى، (548)، (549)، (550)، من طريق إبراهيم بن مهدي، وأبو الربيع الزهراني، وعبيد الله بن عمر، والهيثم بن جميل. وابن أبي الدنيا، الصمت، (125)، من طريق خالد بن خداش، كلهم عن حماد بن زيد به.

[7] ابن سعد، الطبقات الكبرى، (140/7). وإسناده صحيح إلى عارم.

[8] البخاري، الصحيح، كتاب الشركة، باب: الشركة في الرقيق، (2504).

[9] أبو عوانة، المستخرج، (5197). وإسناده صحيح.

[10] أبو عوانة، المستخرج، (5196). من طريق وهب بن جرير الأزدي. والخطيب البغدادي، الفصل للوصل المدرج في النقل، (1/ 353). من طريق سليمان بن حرب، ومسلم بن إبراهيم الفراهيدي، وأسانيده صحيحة.

الوجه الثاني: رواه أبو مسلم البصري، إبراهيم بن عبد الله بن الكشي، عن عارم، عن جرير بن حازم، عن قتادة، عن النضر بن أنس، عن بشير بن نهيك عن النبي ﷺ مرسلاً.[2] قال الخطيب: **رواه عارم، عن جرير، فلم يذكر أبا هريرة، بل قال: عن بشير بن نهيك، عن النبي ﷺ.**[3] فهذه الرواية منكرة، كان عارم قد رواها قبل الاختلاط موصولة، ثم رواها بعد مرسلة، وأبو مسلم الكجي ممن لم تتميز روايته عن عارم، فيحتمل سماعه منه قبل الاختلاط وبعده.

الحديث الثامن: قال رسول الله ﷺ: **﴿ مَنْ صَامَ رَمَضَانَ وَشَوَّالًا وَالْأَرْبِعَاءَ وَالْخَمِيسَ دَخَلَ الْجَنَّةَ ﴾**.

روي هذا الحديث عن عارم على وجهين:

الوجه الأول: رواه الحارث بن أبي أسامة، عن عارم، عن ثابت بن يزيد الأحول، عن هلال بن خباب، عن عكرمة بن خالد، عن عريف من عرفاء قريش، حدثني أبي، أنه سمع مِنْ فِلْقِ رسول الله ﷺ.[4] وتابع عارماً كثير بن يحيى بن كثير البصري، وعبد الصمد بن عبد الوارث، وعَفَّان بن مسلم الصفَّار[5]، وغسان بن الربيع الموصلي[6]، كلهم عن ثابت بن يزيد الأحول بالإسناد السابق.

الوجه الثاني: رواه أبو داود، سليمان بن سيف الحراني، عن عارم، عن ثابت بن يزيد الأحول، عن هلال بن خباب، عن عريف من عرفاء قريش، قال: حدثني أبي أنه سمع من فِلْقِ فِيِّ رسول الله ﷺ.[7] فهذه الرواية منكر، رواها عارم مرة بذكر عكرمة بن خالد، وتابعه عليه الثقات، ومرة أخرى بدون ذكر عكرمة، ولم يتابع عليها؛ وأبو داود الحراني ممن لم تتميز روايته عن عارم.

الحديث التاسع: أن النبي صلى الله عليه وسلم **﴿كَانَ يُوتِرُ بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ﴾**.

روي هذا الحديث عن جرير بن حاز على وجهين:

الوجه الأول: رواه إبراهيم بن يونس بن محمد البغدادي المعروف بحرمي بن يونس[8] وحفص بن عمر الضرير[9]، عن جرير بن حازم، عن زُبَيْد بن الحارث الإيَّامي، عن ذر بن عبد الله بن زرارة، عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى، عن أبيه مرفوعاً. وكذا رواه الثقات عن زبيد الإيَّامي به[10].

---

[1] عبد الرزاق، المصنف، (16717)، من طريق معمر بن راشد. والدارمي، السنن، (2379)، من طريق همام بن يحيى العوذي. وأبو عوانة، المستخرج، (5199)، من طريق شعبة، كلهم عن قتادة به، وأسانيده صحيحة.

[2] الخطيب البغدادي، الفصل للوصل المدرج في النقل، (1/ 354). وإسناده صحيح إلى عارم.

[3] ينظر: الخطيب البغدادي، الفصل للوصل المدرج في النقل، (1/ 354).

[4] الهيثمي، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، (335). وإسناده صحيح إلى عارم.

[5] أحمد، المسند، (15434)، (16714). وإسناده صحيح إلى ثابت بن يزيد.

[6] أبو نعيم، معرفة الصحابة، (2455). إسناده إلى عارم حسن لغيره، فيه غسان بن الربيع، ضعفه الدارقطني. ابن حجر، اللسان، (5990).

[7] النسائي، السنن الكبرى، (2791). إسناده ضعف، فيه راوٍ لم يسمَّ، وهو: (عريف من عرفاء قريش)، وباقي رجاله ثقات.

[8] النسائي، المجتبى، (1753). وإسناده حسن، فيه إبراهيم بن يونس بن محمد، المعروف بحرمي، وهو صدوق. ابن حجر، التقريب، (277).

[9] أحمد، المسند، (21143). إسناده حسن، فيه حفص بن عمر: صدوق. ابن حجر، التقريب، (1421).

[10] النسائي، السنن الكبرى، (1439)، من طريق شعبة، وإسناده حسن فيه عمرو بن يزيد الجرمي، وبهز بن حكيم، وكلاهما صدوق. ابن حجر، التقريب، (5141)، (772). وأحمد، المسند، (21141). وابن حبان، الصحيح، (2436). وابن ماجه، السنن، (1171). من طريق سليمان بن مهران الأعمش. وأحمد، المسند، (15362). وعبد الرزاق، المصنف، (4696). من طريق سفيان الثوري، وأسانيدها صحاح.

الوجه الثاني: رواه أبو مسلم الكشي، عن عارم، عن جرير بن حازم، عن أبيه، عن جده، عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى، عن أبيه، مرفوعاً.[1] فهذه الرواية منكرة، خالف فيها عارم من هم أولى منه عدداً وحفظاً، فقال عن جرير بن حازم عن أبيه عن جده، ولا تعرف رواية لجرير بن حازم عن أبيه عن جده، وأبو مسلم الكشي ممن لم تتميز روايته عنه عارم.

الحديث العاشر: قال رسول الله ﷺ: **﴿ مَن لَعبَ بالنَّردِ فَقد عَصى اللهَ ورسولَهُ ﴾**.

روي هذا الحديث عن عبد الله بن المبارك على وجهين:

الوجه الأول: رواه الحسن بن عيسى بن مَاسِرْجِسَ[2]، وعتاب بن زياد الخرساني[3] عن عبد الله بن المبارك، عن أسامة بن زيد الليثي، عن سعيد بن أبي هند، عن أبي مُرَّة، مولى عقيل، عن أبي موسى الأشعري ﷺ مرفوعاً. وقال الدارقطني في رواية ابن ماسرجس: أنها أشبه بالصواب. وقال أيضاً: وهو الصحيح.[4]

الوجه الثاني: رواه إسماعيل بن إسحاق القاضي، عن عارم، عن عبد الله بن المبارك، عن أسامة بن زيد الليثي، عن سعيد بن أبي هند، عن أبي موسى الأشعري مرفوعاً.[5] فهذه الرواية منكرة، خالف فيها عارم المحفوظ عن عبد الله بن المبارك[6]، وساقها على موافقة الجماعة الذين خالفوه عن أسامة بن زيد.[7] كما أن سعيد بن أبي هند لم يلق أبا موسى ﷺ، ولم يسمع منه شيئاً.[8] وإسماعيل القاضي ممن لم تتميز روايته عن عارم.

الحديث الحادي عشر : قال رسول الله ﷺ: **﴿ إِنَّ طَالِبَ الْعِلْمِ لَتَحُفُّهُ الْمَلائِكَةُ فَتُظِلُّهُ بِأَجْنِحَتِهَا ﴾**.

روي هذا الحديث عن الصعق بن حزن على وجهين.

الوجه الأول: رواه عبد الرحمن بن المبارك العيشي[9]، وشيبان بن فروخ[10]، عن الصعق بن حزن، عن علي بن الحكم البناني، عن المنهال بن عمرو، عن زر بن حبيش، عن عبد الله بن مسعود ﷺ، عن صفوان بن عسال ﷺ مرفوعاً.

الوجه الثاني: رواه محمد بن سعد بن منيع[11]، وإسماعيل بن إسحاق القاضي[12]، عن عارم، عن الصعق بن حزن، عن علي بن الحكم، عن المنهال بن عمرو، عن زر بن حبيش، عن صفوان بن عسال ﷺ مرفوعاً. قال الحاكم:

---

[1] أبو نعيم، مسند أبي حنيفة، ص110. وإسناده صحيح إلى عارم.

[2] الآجري، تحريم النرد، (12)، وإسناده صحيح لغيره إلى عبد الله بن المبارك.

[3] أحمد، المسند، (19522). وإسناده صحيح إلى عبد الله بن المبارك.

[4] ينظر: الدارقطني، العلل، سؤال: (1319) و (1320).

[5] المقدسي، صفة النبي، (25). إسناده صحيح إلى عارم.

[6] الدارقطني، العلل، سؤال: (1319).

[7] البيهقي، السنن الكبرى، (20950) و (20951).

[8] ينظر: ابن أبي حاتم، المراسيل، رقم: (264). والدارقطني، العلل، سؤال: (1320).

[9] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، باب: في تثبيت السنن، (2/ 13). والطحاوي، شرح معاني الآثار، (514) مختصراً. إسناده صحيح إلى الصعق.

[10] الحاكم، المستدرك، (342). والطبراني، المعجم الكبير، (7347). وابن عدي، الكامل، (1811). المقدسي، الأحاديث المختارة، (34). مطولا. والنسائي، السنن الكبرى، (9581)، وإسناده صحيح لغيره عن الصعق، فيه شيبان بن فروخ، صدوق. الذهبي، الميزان، (3759).

[11] ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، (1/ 451). إسناده صحيح إلى عارم.

[12] الحاكم، المستدرك على الصحيحين، (341). وابن عبد البر، جامع بيان العلم، (162). إسناده صحيح إلى عارم.

خالفه شيبان بن فروخ في هذا الحديث.[1] فالظاهر أن عارم خلط في رواية الصعق، عن علي بن الحكم، فأسقط ذكر عبد الله بن مسعود ﷺ، خلافاً للمحفوظ عن الصعق[2]، وسماع محمد بن سعد، وإسماعيل القاضي من عارم مما لم يتميز.

الحديث الثاني عشر: عن عائشة رضي الله عنها، قالت: **﴿ مَا ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِيَدِهِ شَيْئًا قَطُّ، إِلَّا أَنْ يَضْرِبَ بِهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾**. روي هذا الحديث عن عارم على وجهين.

الوجه الأول: رواه علي بن عبد العزيز البغوي، عن عارم، عن حماد بن زيد، عن معمر، والنعمان بن راشد، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها.[3] وقد توبع فيه عارم متابعات تامة.[4]

الوجه الثاني: رواه حامد بن سهل الثغري، عن عارم، عن حماد بن زيد، عن أيوب، ومعمر، والنعمان بن راشد، عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها نحوه.[5] وقد استغربه الحاكم فقال: **"من حديث أيوب السختياني غريب جداً، فقد رواه سليمان بن حرب وغيره عن حماد، ولم يذكروا أيوب، وعارم ثقة مأمون ".**[6] فهذا الإسناد منكر، لم يتابع فيه عارم على زيادة أيوب السختياني في إسناده، وعارم وإن كان ثقة مأموناً كما قال الحاكم؛ إلا أنه كان قد اختلط، والثغري ممن لم يتميز سماعه من عارم.

المطلب الثاني: وقوع النكارة المتنية في رواياته.

الحديث الأول: أن ماعز بن مالك، أتى النبي ﷺ، فَقَالَ: **إِنِّي أَصَبْتُ فَاحِشَةً، فَرَدَّهُ النَّبِيُّ مِرَارًا**، وذكر الحديث، **قال: فَأَمَرَنَا فَانْطَلَقْنَا بِهِ إلى بَقِيعِ الْغَرْقَدِ، قال: فَلَمْ نَحْفُرْ لَهُ، وَلَمْ نُوثِقْهُ، فَرَمَيْنَاهُ بِخَزَفٍ وَعِظَامٍ وَجَنْدَلٍ".** روي هذا الحديث عن يزيد بن زريع على وجهين:

الوجه الأول: رواه أحمد بن عبدة الضَّبِّي[7]، وغيره من الثقات[8] عن يزيد بن زريع، عن داود بن أبي هند، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد الخدري ﷺ. فقالوا: (فلم نحفر له). وتابعهم متابعة قاصرة جماعة من الثقات منهم عبد الأعلى بن عبد الأعلى[9]، وغيره[10] عن داود بن أبي هند بالإسناد السابق نحوه.

---

[1] ينظر: الحاكم، المستدرك، (341) و(342).

[2] ينظر: ابن عدي، الكامل، (1811). وابن الملقن، البدر المنير، (3/ 12). المزي، تحفة الأشراف، (4954). وابن حجر، النكت الظراف، (4945).

[3] الطبراني، مكارم الأخلاق، (59). وقع في المطبوع: عبد العزيز، وهو تصحيف، والصواب: علي بن عبد العزيز، أي البغوي، شيخ الطبراني فيه، ينظر: مخطوط، الصفحة (9) مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض، تحت رقم (923/ 1).

[4] ينظر: النسائي، المجتبى، (2096)، من طريق حفص بن عمر. وأحمد، المسند، (24985)، من طريق عفان بن مسلم الصفار. وابن بشران، الأمالي، (298)، من طريق سعيد بن سليمان، سعدويه. والحاكم، المستدرك، (4223) من طريق سليمان بن حرب ، وأسانيده صحيحة إلى عارم.

[5] الحاكم، المستدرك، (4223).

[6] المرجع السابق نفسه، (4223).

[7] ابن حبان، الصحيح، حديث:(4438). وإسناده صحيح.

[8] أبو داود، السنن، (4431). وأبو عوانة، المستخرج، (6281). من طريق أبي كامل، فضيل الجحدري. والحاكم، المستدرك، (8079). من طريق مسدد. والنسائي، السنن الكبرى، (7160). من طريق محمد بن أبي الشوارب.

[9] مسلم، الصحيح، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، (20).

[10] عبد الرزاق، المصنف، (28773). من طريق سفيان الثوري. وأحمد، المسند، (11589)، وأبو داود. السنن، (4431)، من طريق يحيى بن زكريا، وأبو يعلى، المسند، (1215)، من طريق عبد الوارث بن سعيد التميمي. وأسانيده صحاح.

الوجه الثاني: رواه سليمان بن سيف الحراني، وأبو بكر محمد بن إسحاق الصَّغَاني، كلاهما عن عارم، عن يزيد بن زريع، عن داود بن أبي هند، عن أبي نضرة، عن أبي سعيد الخدري ﷺ، وقال فيه: (فلم نزل نحفر له).[1] فهذه اللفظة منكرة، خالف فيها عارم من هم أولى منه عدداً وحفظاً، حيث قالوا فيه: (ما حفرنا له). وقد استنكرها أبو عوانة، فقال: **"كَذَا قَوْلُ عَارِمٍ: فَلَمْ نَزَلْ نَحْفُرُ لَهُ".**[2] وسماع أبي داود الحراني والصاغاني من عارم مما لم يتميز.

الحديث الثاني: «**مَنْ قَرَأَ سُورَةَ الْكَهْفِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ**». روي هذا الحديث عن هشيم بن بشير على وجهين:

الوجه الأول: رواه أبو عبيد القاسم بن سلام[3] وغيره من الثقات[4]، عن هشيم بن بشير، عن أبي هاشم الرماني، عن أبي مجلز، عن قيس بن عباد القيسي، عن أبي سعيد الخدري ﷺ موقوفاً، وقالوا: (يوم الجمعة)، وتابعه سفيان الثوري عن أبي هاشم الرماني متابعة قاصرة.[5]

الوجه الثاني: رواه الدرامي، عن عارم، عن هشيم بن بشير، عن أبي هاشم الرماني، عن أبي مجلز، عن قيس بن عباد القيسي، عن أبي سعيد الخدري ﷺ موقوفاً[6]، وقال: (ليلة الجمعة). فهذه اللفظة منكرة في هذه الرواية، خالف فيها عارم من هم أولى عدداً وحفظاً، والذين قالوا فيه: (يوم الجمعة).[7] وقد جمع ابن حجر بين اللفظتين، فقال: **"هكذا وقع في رواية أبي النعمان (ليلة الجمعة) وفي سائر الروايات عن هشيم (يوم الجمعة). ويمكن الجمع بأنَّ المراد اليوم بليلته، والليلة بيومها ".**[8] ويصح هذا الجمع لو توبع عارم على ذكر الليلة في حديث أبي سعيد، فأما وقد تفرد بهذه اللفظة، مع عدم وجود متابعات أو شواهد صحيحة[9]، فالراجح نكارتها، كما أن سماع الدارمي منه مما لم يتميز.

الحديث الثالث: ﴿ أُنْزِلَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ الْقُرْآنُ وَهُوَ ابْنُ ثَلَاثٍ وَأَرْبَعِينَ سَنَةً، وَأَقَامَ بِمَكَّةَ عَشْرَ سِنِينَ ﴾.

روي هذا الحديث عن حماد بن زيد على وجهين:

---

[1] أبو عوانة، المستخرج، (6717). إسناده صحيح إلى عارم.

[2] المرجع السابق نفسه، (6717).

[3] أبو عبيد، فضائل القرآن، ص244. وإسناده صحيح موقوف.

[4] ينظر: البيهقي، شعب الإيمان، (2220). من طريق سعيد بن منصور، وإسناده صحيح.ابن الضريس، فضائل القرآن، (211). من طريق أحمد بن خلف البغدادي، شيخ غير مشهور، وحديثه مستقيم ابن حجر، اللسان، (496).

[5] البيهقي، شعب الإيمان، (2776). وإسناده حسن.

[6] الدارمي، السنن، (3450). إسناده صحيح إلى عارم.

[7] ينظر: السيد، ابن قيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة، (3/ 305). الفوزان، الأحاديث الواردة في قراءة سورة الكهف يوم الجمعة، ص33.

[8] ابن حجر، نتائج الأفكار، (5/ 41).

[9] روي عن ابن عباس وأبي هريرة ﷺ مرفوعاً: " مَنْ قَرَأَ سُورَةَ الْكَهْفِ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ، أُعْطِيَ نُورًا، مِنْ حَيْثُ قَرَأَهَا إِلَى مَكَّةَ ". المستغفري، فضائل القرآن، (818). وهو حديث ضعيف جداً، لا يصلح شاهداً لحديث أبي سعيد ﷺ، فيه إبراهيم بن محمد الطيان، عن الحسن بن القاسم، عن إسماعيل بن زياد: قال ابن عراق الكناني: ظلمات بعضها فوق بعض. قال ابن حجر: وإسماعيل متروك، وكذبه جمعة، منهم الدراقطني. وقال الشوكاني: حديث طويل موضوع. ينظر: ابن عراق تنزيه الشريعة، (69). وابن حجر، نتائج الأفكار، (5/ 44). وقال. الشوكاني، الفوائد المجموعة، (43). وقال الفوزان: تخصيص قراءة السورة، أي الكهف، بيوم الجمعة أو ليلتها، لا يصح مرفوعاً ولا موقوفاً، وما سوى حديث أبي سعيد مما في الباب ضعيف جداً، وفي متون بعضها شيء من النكارة. الفوزا، الأحاديث الواردة في قراءة سورة الكهف يوم الجمعة، ص61.

الوجه الأول: رواه عبيد الله بن عمر القواريري، عن حماد بن زيد، عن يحيى بن سعيد الأنصاري، عن سعيد بن المسيب موقوفاً.[1] وتابعه متابعة قاصرة جماعة من الثقات، عن يحيى بن سعيد الأنصاري، مثله.[2]

الوجه الثاني: رواه يعقوب بن شيبة، عن عارم، عن حماد بن زيد، عن يحيى بن سعيد الأنصاري، عن سيعد بن المسيب موقوفاً.[3] وقال فيه: (وهو ابن أربعين سنة، وأقام بمكة ثلاث عشرة سنة). قال ابن عبد البر: " **خالف القواريريَّ عارمٌ في هذا الخبر، عن حمَّاد بن زيد، فقال فيه: (أنزل عليه وهو ابن أربعين سنة، وأقام بمكة ثلاث عشرة سنة).** **ورواه يزيد بن هارون، عن يحيى بن سعيد مثل رواية القواريري** ".[4] وقال أيضاً في رواية القواريري: "**وافق يزيد بن هارون، وجريراً، وخالفه محمد بن الفضل عارم عن حماد بن زيد** ".[5] فهذه اللفظة منكرة، تفرد بها عارم، وخالف فيها من هم أولى منه عدداً وحفظاً، وسماع يعقوب بن شيبة من عارم مما لم يتميز.

الحديث الرابع: " قَحِط أَهْلُ المَدِيْنَةِ قَحْطاً شَدِيْدَاً، فَشَكوا إلى عَائِشَةَ، فَقَالَتْ: انْظُرُوا قَبْرِ النَّبِيِّ ﷺ، فَاجْعَلُوا مِنْهُ كَوَّى إِلَى السَّمَاءِ ". رواه الدارمي، وسعيد بن أشعث السمان[6]، عن عارم، عن سعيد بن زيد بن درهم الجهضمي، عن عمرو بن مالك النكري، عن أبي الجوزاء أوس بن عبد الله الربيعي، عن عائشة رضي الله عنها، موقوفاً. وقد ضعفه، وأعله الألباني، بعدة علل، منها: اختلاط عارم فقال: **وثالثها: أن أبا النعمان وإن كان ثقة، فقد اختلط في آخر عمره، وهذا الأثر لا يدرى هل سمعه الدارمي منه قبل الاختلاط أو بعده، فهو إذن غير مقبول، فلا يحتج به.**[7] وتُعُقِّب بأنَّه يلزم من ذلك تضعيف روايات البخاري عن عارم في الصحيح؛ لأن البخاري ليس بأقدم سماعًا من الدارمي، الذي هو في عداد شيوخه، من أبي النعمان.[8] ويجاب عن هذا الإشكال بعدم اللزوم؛ لأن البخاري اشترط الصحة فيما يخرجه، بخلاف الدارمي، وسماع البخاري من عارم قبل الاختلاط ثابتٌ، بخلاف سماع الدارمي فإنه محتمل. كما أنه لا يلزم من كون البخاري والدارمي من طبقة واحدة أن يكون الدارمي قد سمع من عارم قبل الاختلاط؛ لأن أبا زرعة الرازي من طبقتهما أيضاً، ومع ذلك كان سماعه منه بعد الاختلاط. وهذا الحديث منكر؛ لتفرد عارم به سنداً ومتناً تفرداً مطلقاً بما لا أصل له، ولا يعلم هل أخذ عنه الدارمي قبل الاختلاط أم بعده، إضافة إلى كونه لا يشبه أحاديث الثقات؛ لما في متنه من النكارة، حيث اشتمل على وقائع باطلة، فقد قال ابن تيمية: " **وما روي عن عائشة رضي الله**

---

[1] ابن عبد البر، التمهيد، (3/ 15). وإسناده صحيح.

[2] الحاكم، المستدرك، حديث (4213)، من طريق يحيى القطان. والطبري، التاريخ، (2/ 292). وابن عبد البر، التمهيد، (15/3). من طريق جرير بن عبد الحميد. وابن سعد، الطبقات، (1/ 173) من طريق يزيد بن هارون، وأنس بن عياض، وابن نمير. والطبري، التاريخ، (2/ 292). من طريق عبد الوهاب بن عبد المجيد. والبلاذري، الأنساب، (222)، (223)، من طريق عبدة بن سليمان، وجرير بن حازم.

[3] ينظر: ابن عبد البر، التمهيد، (3 / 26).

[4] ابن عبد البر، التمهيد، (3/ 14).

[5] ابن عبد البر، الاستذكار، (8/ 327).

[6] الدارمي، السنن، (93). الحربي، غريب الحديث، باب: فتق (3/ 946). وإسناده صحيح إلى عارم.

[7] ينظر: الألباني، التوسل أنواعه وأحكامه، حديث رقم: (2)، ص127.

[8] ينظر: الغمري، فتح المنان، (1/ 561).

عنها، من فتح الكوة من قبره إلى السماء لينزل المطر: فليس بصحيح، ولا يثبت إسناده، وإنما نقل ذلك من هو معروف بالكذب، ومما يبين كذب هذا: أنه في مدة حياة عائشة، لم يكن للبيت كوة ".[1]

الحديث الخامس: قال أبو الصهباء لابن عباس ﭬ: **"هَاتِ مِنْ هَنَاتِكَ**[2]**، أَلَمْ يَكُنِ الطَّلَاقُ الثَّلَاثُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَأَبِي بَكْرٍ وَاحِدَةً؟ فَقَالَ: قَدْ كَانَ ذَلِكَ "**. روي هذا الحديث عن حماد بن زيد على وجهين.

الوجه الأول: رواه سليمان بن حرب[3] وغيره من الثقات[4]، عن حماد بن زيد، عن أيوب، عن إبراهيم بن ميسرة، عن طاوس بن كيسان، أن أبا الصهباء قال لابن عباس ﭬ. وذكر الحديث. وتابعه عبد الله بن طاوس بن كيسان عن أبيه متابعة قاصرة مثله.[5]

الوجه الثاني: رواه محمد بن عبد الملك الدقيقي، عن عارم عن حماد بن زيد، عن أيوب السختياني، عن غير واحد، عن طاوس بن كيسان أن رجلاً يقال له: أبو الصهباء كان كثير السؤال لابن عباس قال: **" أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الرَّجُلُ كَانَ إِذَا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا، قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا، جَعَلُوهَا وَاحِدَةً، عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ".**[6] فزاد في متنه قوله: (قبل أن يدخل بها)، وقد استنكر الألباني هذه الزيادة، وأعلها باختلاط عارم، فقال: **منكر بهذا السياق، وهذا إسناد معلول عندي بأبي النعمان، وهو وإن كان ثقة فقد كان اختلط، وأبو جعفر الدقيقي ثقة، ولا ندري أسمع منه قبل الاختلاط أم بعده؟ وهذا عندي أرجح، فقد خولف عارم في إسناده ومتنه، فهذه الروايات الصحيحة، تدل على أن عارماً إنما حدث بالحديث بعد الاختلاط، ولذلك لم يضبطه، فلم يحفظ اسم شيخ أيوب فيه، وزاد تلك الزيادة، فهي لذلك شاذة غير محفوظة؛ لمخالفته الثقات فيها.**[7] وقال الأرنؤوط: **" لم ترد إلا في رواية أبي داود هذه، تفرد بها أبو النعمان، ويغلب على الظن أنه حدث بهذا الحديث بعد اختلاطه ".**[8] وبناء على ذلك فإن هذه الزيادة منكرة، وسماع الدقيقي من عارم كان قبل الاختلاط، ولكن لا يعرف هل سمع منه بعد الاختلاط أم لا.

الحديث السادس: قال رسول الله ﷺ: ﴿أَخْوَفُ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي كُلُّ مُنَافِقٍ عَلِيمِ اللِّسَانِ﴾. روي هذا الحديث عن ديلم بن غزوان على وجهين.

الوجه الأول: رواه يزيد بن هارون الواسطي، وأبو سعيد، عبد الله بن عبد الرحمن البصري الملقب بجردقة[9]، وغيرهما.[1]، وإسحاق بن أبي إسرائيل، ومحمد بن عبد الملك القرشي ابن أبي الشوارب، ومعلى بن أسد، كلهم عن ديلم بن غزوان، عن ميمون الكردي، عن أبي عثمان النهدي، عن عمر بن الخطاب ﭬ مرفوعاً.

---

[1] ابن تيمية، تلخيص كتاب الاستغاثة، (1/ 163)

[2] الهَنَات: الخَصَلات، يقال: في فلان هَنَات شرٍّ، ولا يقال ذلك في الخير، وهي جمع هَنَة. ابن الأثير، جامع الأصول، (5757).

[3] مسلم، الصحيح، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث، (1472).

[4] ابن أبي شيبة، المصنف، (17879). من طريق عفان بن مسلم الصفار. والدارقطني، السنن، (4019). من طريق محمد بن أبي نعيم. والطبراني، المعجم الكبير، (10975). من طريق خالد بن خداش بن عجلان.

[5] مسلم، الصحيح، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث، (1472).

[6] ينظر: أبو داود، السنن، (2199) إسناده ضعيف، فيه راو لم يسم.

[7] ينظر: الألباني، السلسة الضعيفة، (1134).

[8] أبو داود، السنن، حاشية التحقيق، (2199).

[9] ينظر: أحمد، المسند، (143)، (310). وإسناده صحيح إلى ديلم بن غزوان.

الوجه الثاني: رواه عبد بن حميد([2])، وعلي بن عبد العزيز البغوي([3])، عن عارم، عن ديلم بن غزوان بالإسناد السابق، وزادوا في متنه: ﴿ يَتَكَلَّمُ بِالْحِكْمَةِ، وَيَعْمَلُ بِالْجَوْرِ﴾. وهذه الزيادة منكرة، غير محفوظة عن ديلم بن غزوان، خالف فيها عارم رواية من هم أولى منه عدداً وحفظاً، فلم يذكروا فيها هذه الزيادة مرفوعة إلى النبي ﷺ، وإنما هي محفوظة عن عمر ﷺ من قوله([4])، فيشبه أن يكون قد دخل عليه حديث في حديث، لا سيما أن البغوي ممن سمع منه بعد الاختلاط، وأما عبد بن حميد، فلم يتميز سماعه عنه.

الخاتمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الهادي إلى الصراط المستقيم، وعلى آله وأصحابه الغر الميامين، وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد، فقد وقفنا من خلال هذه الدراسة على روايات كثيرة منكرة، خالف فيها عارم الثقات عن شيوخه، وقد رواها عنه ثقات تلاميذه، ممن سمع منه بعد الاختلاط، أو ممن لم تتميز روايته عنه، مما يترجح معه أن يكون عارم قد أخطأ فيها بسبب تغيره واختلاطه. كما وقفنا على أحاديث أخرى، رواها عنه من ثبت سماعه منه قبل الاختلاط على وجه، ورواها عنه غيرهم ممن سمع منه بعد الاختلاط، أو ممن لم يتميز سماعه، على وجه آخر، خالف فيها عارم الثقات، ولم يتابع عليها؛ مما يتأكد معه بأنها مما حدث به بعد تغيره واختلاطه. وبناء على ما أثبتته هذه الدراسة من وقوع المنكرات الكثيرة في روايات عارم، فلا وجه لتشنيع الذهبي على ابن حبان([5])، ووصفه بالتَّهوُّك([6])، والتَّهوُّر، والتَّخسيف في شأن عارم؛ لقوله بكثرة وقوع المنكرات في حديثه. كما أنَّه لا وجه لادعائه بعدم قدرته على الإتيان له بحديث منكر، بناء على أنَّه لم يذكر في ترجمته ما يستدل به على دعواه؛ لأنَّ النقاد قبل ابن حبان لم يختلفوا في شأنه، فأمره ظاهر لا يحتاج إلى استدلال، وإنَّما يقام الدليل عند اختلافهم وإرادة الترجيح بين أقوالهم. ثم إنَّ كلام ابن حبان فيه لا يخالف كلام النقاد قبله، وغاية ما فعله أنَّه فسر سبب ترك بعض النقاد للرواية عنه بعد تغيره، لِماَ ظهر لهم من كثرة المنكرات في رواياته بعد اختلاطه، وهو أمر يُحمد له، ولا يستنكر عليه فيه!

وقد خَلُصَت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج أهمها:

1. أنَّ عارمًا كان أحد الثقات الحفاظ المتفق على إمامتهم وضبطهم، والكلام فيه إنما هو بعد الاختلاط.

---

(1) الفريابي، صفة النفاق، (24)، من طريق عبيد الله بن عمر القواريري، وعبد الرحمن بن محمد المقدمي. وأبو نعيم، صفة النفاق، من طريق الصلت بن مسعود، (150). والهيثمي، المقصد العلي في زوائد أبي يعلى الموصلي، (91) من طريق إسحاق بن أبي إسرائيل. وابن بطة، الإبانة، (941)، من طريق معلى بن أسد، كلهم عن ديلم به، وأسانيده صحيحة إلى ديلم بن غزوان.

(2) عبد بن حميد، المسند، (11)، وإسناده صحيح إلى عارم.

(3) البيهقي، شعب الإيمان، (1641)، وإسناده صحيح إلى عارم.

(4) المرجع السابق نفسه، (1640). من طريق حماد بن زيد، عن ميمون الكردي، بإسناده إلى عمر موقوفاً. وإسناده صحيح. وكذا رواه معلى بن زياد عن أبي عثمان النهدي موقوفاً على عمر ﷺ نحوه. الفريابي، صفة النفاق، (26). وقال الدارقطني: الموقوف أشبه بالصواب. الدارقطني، العلل، (246).

(5) ينظر: الذهبي، تاريخ الإسلام، (5/ 686). وسير أعلام النبلاء، (1607). والميزان، (7589).

(6) التهوك: الوقوع في الشيء بقلة مبالاة. الجوهري، الصحاح، (4/ 303).

2. أنَّ اختلاط عارم كان متدرجاً، بدأ سنة ست عشرة ومائتين، واشتد بعد سنة عشرين ومائتين، وزال عقله، فأصبح لا يدري ما يحدث به قبل أن يموت بسنة أو سنتين.
3. أنَّ التغير الذي حدث لعارم سنة ثلاث عشرة ومائتين، لم يكن مزمناً، وكانت مدته قصيرة جداً، لم تؤثر على مروياته، فقد عوفي منه في أثناء تلك السنة.
5. أنَّه قد حدث زمن اختلاطه بأحاديث مستقيمة ومنكرة، فتركه بعض المحدثين مطلقاً، وانتقى آخرون من حديثه ما وافقه عليه الثقات، أو ما كان محفوظاً عنه قبل الاختلاط.

التوصيات: يوصي الباحث بما يلي:

1. جمع أحاديث عارم في أطروحة علمية، ومقارنتها بروايات الثقات، وتمييز سماع الرواة عنه، وبيان طبقاتهم.
2. عقد ندوة علمية لبيان منهج مسلم، وأصحاب السنن، في إخراجهم لروايات عارم، والمقارنة بينها.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين

قائمة المصادر والمراجع

1. **الإبانة الكبرى**، ابن بطة، عبيد الله بن محمد العُكْبَري، تحقيق: رضا معطي وآخرون، دار الراية، الرياض، ط2، 1415هـ، 1994م.
2. **ابن قيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة النبوية وعلومها**، جمال السيد، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السعودية، ط1، 1424هـ، 2004م.
3. **الأحاديث الواردة في قراءة سورة الكهف يوم الجمعة**، الفوزان، دار ابن الجوزي، ط1، 1431هـ.
4. **أحوال الرجال**، إبراهيم الجوزجاني، تحقيق: البَستوي، حديث أكادمي، فيصل آباد، باكستان.
5. **أخبار القضاة**، محمد بن خلف الملقب بوكيع، تحقيق: عبد العزيز المراغي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1366هـ، 1947م.
6. **اختلاط الرواة الثقات دراسة تطبيقية على رواة الكتب الستة**، عبد الجبار سعيد، مكتبة الرشيد، بيروت، ط1، 1426هـ،2005م.
7. **الآداب**، أحمد بن الحسين البيهقي، اعتنى به وعلق عليه: أبو عبد الله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 1408هـ، 1988م.
8. **إرشاد الساري**، أحمد بن محمد القسطلاني، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط7، 1323هـ.
9. **الإرشاد في معرفة علماء الحديث**، خليل بن عبد الله، أبو يعلى الخليلي، تحقيق: محمد إدريس، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ.

10. **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار**، ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله القرطبي، تحقيق: سالم عطا، ومحمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ، 2000م.
11. **الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط**، إبراهيم بن محمد، برهان الدين الحلبي، تحقيق: علاء الدين على رضا، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1988م.
12. **إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، مغلطاي بن قليج، تحقيق: عادل بن محمد، وأسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة، ط1، 1422هـ، 2001م.
13. **ألقاب الصحابة والتابعين في المسندين الصحيحين**، الحسين بن محمد الجياني، تحقيق: محمد زينهم، ومحمود نصار، دار الفضيلة، القاهرة.
14. **أمالي ابن بشران**، ابن بشران، عبد الملك بن محمد ضبط نصه: عادل العزازي، دار الوطن، الرياض، ط1، 1418هـ، 1997م.
15. **الأمراض النفسية والعقلية**، أنور حمودة البنا، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، 2001م.
16. **الأنساب**، عبد الكريم بن محمد السمعاني، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط1، 1382هـ، 1962م.
17. **الأوسط من السنن والإجماع والاختلاف**، ابن المنذر، محمد بن إبراهيم، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الفلاح، ط1، 1430هـ، 2009م.
18. **البدر المنير في تخريج الأحاديث والأثار الواقعة في الشرح الكبير**، ابن الملقن، عمر بن علي، تحقيق: أبو الغيط وآخرون، دار الهجرة، الرياض، ط1، 1425هـ،2004م.
19. **بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث**، انتقاء: علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق: حسين الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة، ط1، 1413هـ، 1992م.
20. **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمّد بن محمّد الزَّبيدي، مجموعة من المحققين، دار الهداية.
21. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003م.
22. **التاريخ الأوسط**، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمود زايد، دار الوعي، حلب، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1397هـ، 1977م.
23. **تاريخ الرسل والملوك**، محمد بن جرير الطبري، دار التراث، بيروت، ط2، 1387هـ.
24. **التاريخ الصغير**، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمود زايد، دار المعرفة، بيروت.
25. **التاريخ الكبير**، محمد بن إسماعيل البخاري، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن.
26. **تاريخ بغداد**، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ.
27. **تاريخ دمشق**، ابن عساكر، علي بن الحسن، تحقيق: العمروي، دار الفكر، 1415هـ، 1995م.
28. **تاريخ مولد العلماء ووفياتهم**، محمد بن عبد الله الربعي، تحقيق: عبد الله الحمد، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1410هـ.

29. **تحريم النرد والشطرنج والملاهي**، الآجري، محمد بن الحسين، دراسة وتحقيق واستدراك: محمد سعيد عمر إدريس، ط1، 1402هـ، 1982م.

30. **تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف**، يوسف بن عبد الرحمن المزي، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين، المكتب الإسلامي، ط2 1403هـ، 1983م.

31. **تذكرة الحفاظ**، محمد بن أحمد الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ، 1998م.

32. **تغليق التعليق على صحيح البخاري**، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تحقيق: سعيد القزقي، المكتب الإسلامي، بيروت، دار عمار، الأردن، عمان، ط1، 1405هـ.

33. **تقريب التهذيب**، ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ط1، 1406هـ، 1986م.

34. **التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد**، ابن نقطة، محمد بن عبد الغني، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، ط1، 1408 هـ، 1988م.

35. **التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح**، عبد الرحيم بن الحسين العراقي، تحقيق: عبد الرحمن عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط1، 1389هـ، 1969م.

36. **تلخيص المتشابه**، أحمد بن علي، الخطيب البغدادي، تحقيق: سُكينة الشهابي، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1985م.

37. **تلخيص كتاب الاستغاثة**، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: محمد عجال، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط1، 1417هـ.

38. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله القرطبي، تحقيق: مصطفى العلوي، ومحمد البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ.

39. **التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز المشهور بالتلخيص الحبير**، ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق: محمد الثاني بن عمر، دار أضواء السلف، ط1، 1428هـ، 2007م.

40. **تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة**، ابن عراق الكناني، علي بن محمد، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، وعبد الله الغماري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1399هـ.

41. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، يوسف بن عبد الرحمن المزي، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1400هـ،1980م.

42. **التوسل أنواعه وأحكامه**، الألباني، محمد ناصر الدين، تحقيق: محمد عيد العباسي، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1421هـ، 2001م.

43. **توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم**، ابن ناصر الدين، محمد بن عبد الله الدمشقي، تحقيق: محمد العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1993م.

44. **الثقات**، ابن حبان، محمد بن حبان البستي، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط1، 1393هـ، 1973م.

45. **جامع الأصول من أحاديث الرسول**، ابن الأثير، محمد بن محمد، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، ط1، 1389هـ، 1969م.
46. **الجامع الصحيح المختصر**، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط3، 1407هـ1987م.
47. **جامع بيان العلم وفضله**، ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله القرطبي، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1414 هـ، 1994م.
48. **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، أحمد بن علي، الخطيب البغدادي، تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض.
49. **الجرح والتعديل**، ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1271هـ، 1952م.
50. **جزء الألف دينار**، أحمد القطيعي، تحقيق: بدر البدر، دار النفائس، الكويت، ط1، 1414هـ.
51. **جمل من أنساب الأشراف**، أحمد بن يحيى البَلَاذُري، تحقيق: سهيل زكار، ورياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، ط1، 1417هـ، 1996م.
52. **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، عبد الرحمن بن محمد الثعالبي، تحقيق: محمد علي معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ.
53. **حديث أبي الفضل الزهري**، مخطوط، مكتبة محمد بن التركي، مصورة عن نسخة مكتبة لايبزك بألمانيا.
54. **حديث الزهري**، عبيد الله بن عبد الرحمن الزهري، أبو الفضل، دراسة وتحقيق: حسن البلوط، أضواء السلف، الرياض، ط1، 1418هـ، 1998م.
55. **حصين بن عبد الرحمن السلمي ورواياته في الصحيحين**، إسماعيل سعيد محمد رضوان، مجلة الجامعة الإسلامية، غزة، المجلد العاشر، العدد الثاني، 2002م.
56. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، السعادة، بجوار محافظة مصر، 1394هـ 1974م.
57. **الخرف في أرذل العمر هل يمكن الوقاية منه؟** حسن ناصر بوكلي، الدفاع، القوات المسلحة السعودية، السعودية، مجلد 37، عدد111، 1998م.
58. **ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجهولين وثقات فيهم لين**، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: حماد بن محمد الأنصاري، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، ط2، 1387هـ، 1967م.
59. **ذكر أسماء من تكلم فيه وهو موثق**، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: محمد الحاجي، وأمرير المياديني، مكتبة المنار، الزرقاء، ط1، 1406هـ، 1986م.
60. **ذكر الإمام أبو عبد الله بن مندة**، أبو موسى المديني، محمد بن عمر، تحقيق: عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1425هـ، 2004م.
61. **ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل**، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر، بيروت، ط4، 1410هـ، 1990م.

62. **ذم الكلام وأهله**، عبد الله بن محمد الهروي، تحقيق: عبد الرحمن الشبل، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1418هـ، 1998م.
63. **الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم**، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: محمد إبراهيم الموصلي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1412هـ، 1992م.
64. **الزهايمر**، إيمان اليوسف، الأمن والحياة، أكاديمة نايف العربية للعلوم الأمنية، السعودية، المجلد 30، العدد: 347، 2010م.
65. **الزهد**، أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: محمد شاهين، الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ.
66. **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، الألباني، محمد ناصر الدين، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1415هـ، 1995م.
67. **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة**، الألباني، محمد ناصر الدين، دار المعارف، الرياض، ط1، 1412هـ، 1992م.
68. **سنن ابن ماجة**، محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، ومحمَّد كامل، وعَبد اللّطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ، 2009م.
69. **سنن أبي داود**، سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط، ومحَمَّد قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ، 2009م.
70. **السنن الكبرى**، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: حسن شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421هـ، 2001م.
71. **السنن**، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412هـ، 2000م.
72. **سؤالات السلمي للدارقطني**، محمد بن الحسين السلمي، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية: سعد بن عبد الله الحميد، وخالد بن عبد الرحمن الجريسي، ط1، 1427هـ.
73. **سير أعلام النبلاء**، سير أعلام النبلاء، الرسالة، محمد بن أحمد الذهبي، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ، 1985م.
74. **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، هبة الله بن الحسن اللالكائي، تحقيق: أحمد الغامدي، دار طيبة، السعودية، ط8، 1423هـ، 2003م.
75. **شرح علل الترمذي**، ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، تحقيق: همام سعيد، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، ط1، 1407هـ، 1987م.
76. **شرح معاني الآثار**، أحمد بن محمد الطحاوي، تحقيق: محمد النجار، ومحمد جاد الحق، عالم الكتب، ط1، 1414هـ، 1994م.
77. **شرح نهج البلاغة**، ابن أبي الحديد، عز الدين بن هبة الله، تحقيق: محمد النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ، 1998،
78. **الشريعة**، الآجري، محمد بن الحسين، تحقيق: الدميجي، دار الوطن، الرياض، ط2، 1420هـ.

79. **شعب الإيمان**، أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1423هـ، 2003م.
80. **شفاء العليل بألفاظ وقواعد الجرح والتعديل**، أبو الحسن، مصطفى بن إسماعيل، تقديم: مقبل الوادعي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط1، 1411هـ، 1991م.
81. **الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية**، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: سيد بن عباس الجليمي، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز، مكة المكرمة، ط1، 1413هـ، 1993م.
82. **صحيح ابن حبان**، محمد بن حبان البُستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414هـ، 1993م.
83. **الصحيح**، محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت.
84. **الصحيح**، مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق: محمد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
85. **صفة النبي، وجميل أخلاقه، وأدبه، وبِشْرِه، وحسن سيرته في أمته**، محمد بن عبد الواحد المقدسي، تحقيق: فواز أحمد زميلي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1425هـ، 2004م.
86. **صفة النفاق وذم المنافقين**، جعفر بن محمد الفريابي، تحقيق: أبو عبد الرحمن المصري الأثري، دار الصحابة للتراث، مصر، ط1، 1408هـ، 1988 م.
87. **صفة النفاق ونعت المنافقين**، أحمد بن عبد الله أبو نعيم الأصبهاني، تحقيق: عامر صبري، البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ، 2001م.
88. **الصمت وآداب اللسان**، ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد، تحقيق: أبو إسحاق الحويني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1410هـ.
89. **الضعفاء الكبير**، محمد بن عمرو العقيلي، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ، 1984م.
90. **الطبقات الكبرى**، ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ، 1990م.
91. **الطبقات**، خليفة بن خياط الشيباني، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، 1414هـ،1993.
92. **العظمة**، أبو الشيخ، عبد الله بن محمد الأصبهاني، تحقيق: رضاء الله المباركفوري، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1408هـ.
93. **العلل الواردة في الأحاديث النبوية**، علي بن عُمَر الدارقطني، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، دار طيبة الرياض، شارع عسير، ط1، 1405هـ، 1985م.
94. **العلل ومعرفة الرجال**، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، دار الخاني، الرياض، ط2، 1422هـ، 201م.
95. **العمدة من الفوائد والآثار الصحاح في مشيخة شهدة**، شُهْدة بِنْت أحمد بْن الفرج، تحقيق: فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1415هـ،1994م.
96. **غريب الحديث**، إبراهيم بن إسحاق الحربي، تحقيق: العايد، جامعة أم القرى، مكة، ط1، 1405هـ.

97. **الفتاوى الحديثية**، أبو إسحاق الحويني، دار التقوى.

98. **فتح الباب في الكنى والألقاب**، ابن مندة، محمد بن إسحاق العبدي، تحقيق: نظر الفاريابي، مكتبة الكوثر، الرياض، ط1، 1417هـ، 1996م.

99. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، ترقيم: محمد عبد الباقي، إشراف: محب الدين الخطيب، تعليقات: ابن باز، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

100. **فتح الباقي بشرح ألفية العراقي**، زكريا بن محمد الأنصاري، تحقيق: عبد اللطيف هميم، وماهر الفحل، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ، 2002م.

101. **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث**، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: علي حسين علي، مكتبة السنة، مصر، ط1، 1424هـ، 2003م.

102. **فتح المنان شرح وتحقيق كتاب الدارمي**، نبيل الغمري، دار البشائر، ط1، 1419هـ، 1999م.

103. **الفصل للوصل المدرج في النقل**، أحمد بن علي، الخطيب البغدادي، تحقيق: محمد بن مطر الزهراني، دار الهجرة، ط1، 1418هـ،1997م.

104. **فضائل الصحابة**، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1403هـ، 1983م.

105. **فضائل القرآن، ابن الضريس**، محمد بن أيوب، تحقيق: غزوة بدير، دار الفكر، دمشق، ط1، 1408هـ، 1987م.

106. **فضائل القرآن**، أبو عبيد، القاسم بن سلاّم تحقيق: مروان العطية، ومحسن خرابة، ووفاء تقي الدين، دار ابن كثير، دمشق، ط1، 1415هـ، 1995م.

107. **فضائل القرآن**، جعفر بن محمد المستغفري، تحقيق: أحمد السلوم، دار ابن حزم، ط1، 2008م.

108. **فوائد ابن أخي ميمي الدقاق**، محمد بن عبد الله الدقاق، تحقيق: نبيل سعد الدين جرار، دار أضواء السلف، الرياض، ط1، 1426هـ، 2005م.

109. **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

110. **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة**، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: محمد عوامة، وأحمد الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط1، 1413هـ، 1992م.

111. **الكامل في ضعفاء الرجال**، ابن عدي، أحمد بن عدي الجرجاني، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ،1997م.

112. **كتاب القدر**، جعفر الفِرْيابِي، تحقيق: عبد الله المنصور، أضواء السلف، ط1، 1418هـ، 1997م.

113. **الكفاية في علم الرواية**، الخطيب البغدادي، تحقيق: السورقي، والمدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

114. **الكواكب النيرات في معرفة من خلط من الرواة**، ابن الكيال، بركات بن أحمد، تحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي، دار المأمون، بيروت، ط1، 1981م.

115. **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ، 1996م.
116. **لسان العرب**، ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
117. **لسان الميزان**، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، ط1، 2002 م.
118. **المجالسة وجواهر العلم**، أحمد بن مروان الدينوري، تحقيق: مشهور بن حسن، جمعية التربية الإسلامية، البحرين، دار ابن حزم، بيروت، 1419هـ.
119. **المجتبى من السنن**، أحمد بن شعيب النسائي، المؤلف: أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1406هـ، 1986م.
120. **المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، ابن حبان، محمد بن حبان البُستي، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط1، 1396هـ.
121. **مجموع فيه مصنفات أبي جعفر ابن البختري**، محمد بن عمرو بن البختري، تحقيق: نبيل سعد الدين جرار، دار البشائر الإسلامية، لبنان، بيروت، ط1، 1422هـ، 2001م.
122. **المحدث الفاصل بين الراوي والواعي**، الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، ط3، 1404هـ.
123. **المختلطين**، خليل بن كيكلدي العلائي، تحقيق: رفعت فوزي، وعلي مزيد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1417هـ، 1996م.
124. **المراسيل**، ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي، تحقيق: شكر الله قوجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1397هـ.
125. **مرويات المختلطين في الصحيحين**، جاسم العيساوي، مكتبة الصحابة، الشارقة، ط1، 1427هـ.
126. **المستدرك على الصحيحين**، محمد بن عبد الله الحكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ، 1990م.
127. **مسند ابن أبي شيبة**، ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، تحقيق: عادل العزازي وأحمد المزيدي، دار الوطن، الرياض، ط1، 1997م.
128. **مسند أبي حنيفة**، أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، مكتبة الكوثر، الرياض، ط1، 1415هـ 1994م، ص110.
129. **مسند أبي داود الطيالسي**، سليمان بن داود الطيالسي، تحقيق: محمد التركي، دار هجر، مصر، ط1، 1419هـ،1999م.
130. **مسند البزار**، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد، وصبري الشافعي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1988م.
131. **مسند الحب بن الحب أسامة بن زيد**، عبد الله بن محمد البغوي، تحقيق: حسن أمين بن المندوه، دار الضياء، الرياض، ط1، 1409هـ.

132. **مسند الشهاب**، محمد بن سلامة القضاعي، تحقيق: حمدي السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1407هـ، 1986م.
133. **المسند الصحيح المخرج على صحيح مسلم**، أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق الإسفراييني، تحقيق: مجموعة من المحققين، الجامعة الإسلامية، السعودية، ط1، 1435هـ، 2014م.
134. **المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم**، أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني، تحقيق: محمد الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ، 1996م.
135. **المسند**، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، إشراف: الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ، 2001م.
136. **المصنف في الأحاديث والأخبار**، ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، تحقيق: كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ.
137. **المصنف**، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: الأعظمي، المجلس العلمي، الهند، ط2، 1403هـ.
138. **معجم ابن الأعرابي**، ابن الأعرابي، محمد بن زياد البصري، تحقيق: عبد المحسن الحسيني، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1418هـ،1997م.
139. **المعجم الأوسط**، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق بن عوض الله، دار الحرمين، القاهرة.
140. **المعجم الكبير**، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2.
141. **معجم مقاييس اللغة**، ابن فارس، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ، 1979م.
142. **معرفة الألقاب**، محمد بن طاهر المقدسي، تحقيق: عدنان أبو زيد، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1422هـ، 2001م.
143. **معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم**، أحمد بن عبد الله العجلي، تحقيق: البستوي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط1، 1405هـ، 1985م.
144. **معرفة الصحابة، أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني**، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن، الرياض، ط1، 1419هـ، 1998م.
145. **معرفة أنواع علوم الحديث**، ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، تحقيق: عبد اللطيف الهميم، وماهر الفحل، دار الكتب العلمية، ط1، 1423هـ، 2002م.
146. **المعرفة والتاريخ**، يعقوب بن سفيان الفسوي، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1401هـ، 1981م.
147. **المعين في طبقات المحدثين**، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، دار الفرقان، عمان، الأردن، ط1، 1404هـ.
148. **المقصد العلي في زوائد أبي يعلى الموصلي**، علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

149. **مكارم الأخلاق**، سليمان بن أحمد الطبراني، (مطبوع مع مكارم الأخلاق لابن أبي الدنيا)، كتب هوامشه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1409هـ، 1989م.

150. **مناقب أحمد**، ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر، ط2، 1409هـ.

151. **المنتقى من السنن المسندة**، ابن الجارود، عبد الله بن علي النيسابوري، تحقيق: عبد الله البارودي، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ط1، 1408هـ، 1988م.

152. **المنهاج شرح مسلم**، يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.

153. **الموقظة في علم مصطلح الحديث**، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غُدّة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1412هـ.

154. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1382هـ، 1963م.

155. **نتائج الأفكار تخريج أحاديث الأذكار**، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تحقيق: حمدي السلفي، دار ابن كثير، ط2، 1429هـ، 2008م.

156. **نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر** ، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تحقيق: عبد الله الرحيلي، مطبعة سفير، الرياض، ط1، 1422هـ.

157. **النفقة على العيال**، ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد، تحقيق: نجم خلف، دار ابن القيم، السعودية، ط1، 1410هـ،1990م.

158. **النكت الظراف على الأطراف**، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، مطبوع بهامش تحفة الأشراف للمزي، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين، الدار القيمة، الهند، ط2، 1403هـ 1983م.

159. **النكت الوفية بما في شرح الألفية**، إبراهيم بن عمر البقاعي، تحقيق: ماهر الفحل، مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 1428هـ، 2007م.

160. **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تحقيق: ربيع المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السعودية، ط1، 1404هـ،1984م.

161. **نهاية الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط**، علا الدين علي رضا، مطبوع بهامش كتاب الاغتباط لبرهان الدين الحلبي، ، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1988م.

162. **النهاية في غريب الحديث**، ابن الأثير، محمد بن محمد، تحقيق: طاهر الزاوي، ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ، 1979م.

163. **نوادر الأصول في أحاديث الرسول ﷺ**، الحكيم الترمذي، تحقيق: عميرة، دار الجيل، بيروت.

عشر من النكت الحديثية التي صرّح بها الإمام البخاري في الجامع الصحيح

دراسة حديثية نقدية

الدكتور أحمد أشرف عمر لبي

الأستاذ المشارك بكلية الشريعة وأصول الدين جامعة نجران – نجران المملكة العربية السعودية

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد المبعوث رحمة للعالمين ، وعلى آله وصحبه أجمعين ، وبعد : فلا يزال الجامع الصحيح للإمام البخاري رحمه الله محل عناية أهل العلم وطلابه قديما وحديثا لتلقي الأمة الإسلامية له بالقبول ، ولما يحوي من درر قرآنية وحديثية وفقهية وعقدية فصار أصح الكتب بعد كتاب الله تعالى .

ومن تجليات هذه الحفاوة استظهار الجامع الصحيح ، واستخراج أحاديثه ، وترجمة رجاله ، واختصارُه ، وشرحُه ، وحل مشكلاته ، وإبراز مناسبات تراجم أبوابه .

ولم يبين البخاري رحمه الله منهجه في جامعه بل اكتفى بتسمية كتابه بِـ الجامع[1] الصحيح المسند[2] من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه ؛ للدلالة على أنه لا يورد فيه إلا حديثا صحيحا .

وقد عُرف عن البخاري قلة كلامه[3] ، واستعمال ألطف الألفاظ في الجرح[4] ، ووجازة تعليقه في كتبه ؛ فيختفي رأيه بين السطور ويدع صنيعه يتحدث عن نفسه أو يعبر عنه بأوجز عبارة أو أخصر عنوان ، ومن هنا قيل : "فقه البخاري في تراجمه"[1] ، "وتراجمه حيرّت الأفكار وأدهشت العقول والأبصار"[2] .

---

[1] قال الشيخ الكتاني في الرسالة المستطرفة ص 28 : والجامع عندهم ما يوجد فيه من الحديث من جميع الأنواع المحتاج إليها من العقائد والأحكام والرقاق وآداب الأكل والشرب والسفر والمقام ، وما يتعلق بالتفسير والتاريخ والسير والفتن والمناقب والمثالب وغير ذلك .

[2] قال الخطيب في الكفاية ص96 : وصفُهم الحديثَ بأنه مسند يريدون أن إسناده متصل بين راويه وبين من أسند عنه ، إلا أن أكثر استعمالهم هذه العبارة هو فيما أسند عن النبي صلى الله عليه وسلم خاصة ، واتصال الإسناد فيه أن يكون واحد من رواته سمعه من فوقه حتى ينتهي ذلك إلى آخره وإن لم يبين فيه السماع بل اقتصر على العنعنة ، وقال الحاكم في معرفة علوم الحديث ص137 : والمسند من الحديث أن يرويه المحدث عن شيخ يظهر سماعه منه لسنٍّ يحتمله ، وكذلك سماع شيخه من شيخه إلى أن يصل الإسناد إلى صحابي مشهور إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال الحافظ ابن حجر في نزهة النظر ص 145 : والمسند في قول أهل الحديث : "هذا حديث مسند" هو مرفوع صحابي بسند ظاهره الاتصال .

[3] قال محمد بن أبي حاتم : سمعت الحسين بن محمد السمرقندي يقول : كان محمد بن إسماعيل مخصوصا بثلاث خصال مع ما كان فيه من الخصال المحمودة : كان قليل الكلام ، وكان لا يطمع فيما عند الناس ، وكان لا يشتغل بأمور الناس ؛ كل شغله كان في العلم (سير أعلام النبلاء للذهبي 448/12)

[4] قال الإمام البخاري : إني أرجو أن ألقى الله ولا يحاسبني أني اغتبت أحدا (تاريخ بغداد للخطيب 322/2) ، قال الذهبي في سير أعلام النبلاء 439/12 :صدق رحمه الله ؛ ومن نظر في كلامه في الجرح والتعديل علم ورعه في الكلام في الناس ، وإنصافه فيمن يضعفه ، فإنه أكثر ما يقول : منكر الحديث ، سكتوا عنه ، فيه نظر ،

ولقد أجاد القائل :

أعيا فحولَ العلم حلُّ رموزِ ما ... أبداه في الأبواب من أسرار[3] .

هذا وقد وقفت على مواضع في الجامع الصحيح يبدي فيها الإمام البخاري رأيه الحديثي أو الفقهي صراحة ، ورأيت أنها – على وجازتها وقلتها باعتبار حجم الكتاب – تحمل في طياتها دررا غالية وجواهر نفيسة ؛ فعزمت بعون من الله العظيم على إبراز عشرة نماذج منها ، وشرحها شرحا وافيا ، وحاولت أن أستكشف عما كان يدور في ذهن البخاري رحمه الله حين سجل هذه الملاحظات في الجامع حتى أُدرك ما خفي وراءها[4] ، ولعل الله ييسر لي أو لغيري إكمال ما تبقى منها بالبحث والدراسة .

ثم إنما جمعتُ هنا النكت التي صرح بها البخاري في جامعه الصحيح ، أما التي أشار إليها بتصرفه وصنيعه فهي بحر لا ساحل له !!!

النكت الحديثة

النكت الحديثية هي عبارة عن جمل موجزة في الجامع الصحيح يعبر بها البخاري عن رأيه في قضية حديثية أو فقهية ، وغالبا تكون عقب الأحاديث التي يرويها .

الدراسات السابقة

لقد جمع الشيخ عبد الرحمن السديس – وهو غير إمام الحرم المكي – النكت الحديثية التي صرح بها الإمام البخاري، وسماها "تعليلات وأحكام للبخاري في الجامع الصحيح" ، ونشرها في موقع الألوكة ، وبلغت 43 نموذجا ، لكنه لم يدرسها دراسة حديثية ، واستدركت عليه تسعة نماذج ، وهي قابلة للزيادة عند مزيد من التتبع .

منهجي في البحث :

يمكن تلخيص المنهج الذي اتبعته فيما يلي :

- أسوق نص كلام الإمام البخاري الموجز مع ذكر موضعه من الجامع الصحيح .
- ثم أشرحه شرحا يفي بمقصود الإمام البخاري .

ونحو هذا ، وقل أن يقول : فلان كذاب ، أو كان يضع الحديث حتى إنه قال : إذا قلت : فلان في حديثه نظر، فهو متهم واه ، وهذا معنى قوله : لا يحاسبني الله أني اغتبت أحدا ، وهذا هو –واللهِ– غايةُ الورع .

وقال ابن حجر في هدي الساري ص 804 : وللبخاري في كلامه على الرجال توقٍّ زائد وتحرٍّ بليغ يظهر لمن تأمل كلامه في الجرح والتعديل .

وقال محمد بن أبي حاتم الوراق : سمعته –يعني البخاري– يقول : لا يكون لي خصم في الآخرة ، فقلت : إن بعض الناس ينقمون عليك في كتاب التاريخ ، ويقولون : فيه اغتياب الناس ! فقال : إنما روينا ذلك رواية ؛ لم نقله من عند أنفسنا ، قال النبي – صلى الله عليه وسلم –: (بئس مولى العشيرة) يعني : حديث عائشة (سير أعلام النبلاء للذهبي 441/12)

[1] قال ناصر الدين ابن المنيِّر في المتواري على أبواب البخاري ص37 سمعت جدي يقول :كتابان فقههما في تراجمهما : كتاب البخاري في الحديث ، وكتاب سيبويه في النحو اهـ ولم أقف على ترجمة جده منصور ، والله أعلم .

[2] هدي الساري لابن حجر ص 13

[3] إرشاد الساري للقسطلاني 24/1

[4] بلغتْ اثنين وخمسين نموذجا ، وهي قابلة للزيادة ، وقد جمعها الشيخ عبد الرحمن السديس – وهو غير إمام الحرم المكي – بدون دراسة وسماها "تعليلات وأحكام للبخاري في الجامع الصحيح" ، ونشرها في موقع الألوكة ، وبلغت 43 نموذجا .

- أقوم بتخريج الأحاديث والآثار التي يشير إليها البخاري أو يعلقها تخريجا علميا دقيقا ، والحكم عليها .

- أعنى ببيان اختلاف ألفاظ الأحاديث والآثار وأسانيدها ورواتها ، والترجيح بينها ، وجمل البخاري في الغالب ترتكز على الترجيح بين الروايات المختلفة .
- أشرح القرينة أو القرائن التي استنتجتُ أن البخاري استند إليها .
- قد أتتبع وأستقرأ أحاديث الراوي في الصحيحين أو أحدهما إذا كان له صلة بنكتة البخاري .
- أشرح قاعدة فقهية أو أصولية يشير إليها البخاري .
- قد أذكر من نقل كلام البخاري أو استفاد منه من الأئمة .

وقد جعلت البحث بعد المقدمة في إحدى عشر مبحثا :

المبحث الأول : صور النكت الحديثية التي صرح بها الإمام البخاري .

المبحث الثاني : من النكت التي فيها ترجيح ما فيه الإحتياط والخروج من الخلاف المبحث الثالث : من النكت التي فيها ترجيح ما هو آخر فِعل النبي صلى الله عليه وسلم

المبحث الرابع : من النكت التي فيها ترجيح الأقوى إسنادا

المبحث الخامس : من النكت التي فيها ترجيح رواية الرفع على رواية الوقف

المبحث السادس : من النكت التي فيها ترجيح رواية من هو أكثر حفظا .

المبحث السابع : من النكت التي فيها ترجيح رواية الجماعة

المبحث الثامن: من النكت التي فيها ترجيح رواية الاثنين على رواية الواحد

المبحث التاسع : من النكت التي فيها ترجيح رواية من هو أثبتُ في شيخ

المبحث العاشر : من النكت التي فيها ترجيح رواية من حضر القصة وشاهدها

المبحث الحادي عشر : من النكت التي فيها تقديم الحديث المرفوع على قول التابعي

وقد ختمت البحث بخاتمة بينت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها .

والله أسأل أن يجعله خالصا لوجهه الكريم ، وأن ينفع به طلاب العلم ، وأن يجعلنا جميعا من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه .

المبحث الأول : صور النكت الحديثية التي صرح بها الإمام البخاري .

يمكن تفصيل طبيعة النكت الحديثية التي صرح بها الإمام البخاري فيما يلي :

(1) ترجيح حديث على حديث للاحتياط والخروج من الخلاف .

(2) ترجيح حديث على حديث لأصحيته وأكثرية رواته .

(3) الإشارة إلى رواية بعض الرواة للحديث موقوفا .

(4) ترجيح حديث على حديث بالأكثرية عند الاختلاف وقفا ورفعا .

(5) يذكر الاختلاف في الحديث .

(6) يعلق عن الصحابي بصيغة التمريض ثم يرجح خلاف ذلك .

(7) قد ينبه على اختلاف في العدد المذكور في الحديث .

(8) ينبه إلى اختلاف في ضبط كلمة في متن الحديث ثم يرجح .

(9) قد ينبه إلى اختلاف الرواة في تسمية سورة من سور القرآن ورد ذكرها في الحديث .

(10) قد ينبه على الاختلاف في الحديث وصلا وإرسالا .

(11) قد ينص على عدم سماع راو تابعي من أحد الصحابة .

(12) قد يؤصل قاعدة كلية فيما لم يصح .

(13) قد ينبه إلى أنه ليس له حديث مسند إلا هو .

(14) قد يذكر الاختلاف في الحديث هل هو مرسل صحابي أم لا ؟

(15) قد يشك الراوي في أحد الأسماء الواردة في المتن فيحقق هو .

(16) قد يحكم على بعض الرواة بالجهالة .

(17) قد يذكر الشك الذي اعترى الراوي .

(18) أنه يذكر أن الراوي استثبت من غيره .

(19) قد يذكر ما يتعلق بالوجادة .

(20) قد يذكر أن الراوي قد يحدث بحديث في بلد ، لكن أهل بلده هو لا يعرفون ذلك الحديث .

(21) قد يشير إلى اللفظ في الحديث هل هو مرفوع أو من قول بعض التابعين .

(22) قد يرجح أن الآية في الحديث من قول النبي صلى الله عليه وسلم لا من أحد رواته .

(23) قد ينبه على الناسخ والمنسوخ .

(25) قد يذكر ان فلانا سمع ممن روى عنه .

المبحث الثاني: من النكت التي فيها ترجيح ما فيه الإحتياط والخروج من الخلاف

قال الإمام البخاري في كتاب الصلاة - باب مَا يُذْكَرُ فِي الْفَخِذِ[1]:

وَيُرْوَى عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَجَرْهَدٍ[2] وَمُحَمَّدِ بْنِ جَحْشٍ عَنِ النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم - : الْفَخِذُ عَوْرَةٌ ، وَقَالَ أَنَسٌ : حَسَرَ النَّبِيُّ - صلى الله عليه وسلم - عَنْ فَخِذِهِ ، وَحَدِيثُ أَنَسٍ أَسْنَدُ ، وَحَدِيثُ جَرْهَدٍ أَحْوَطُ حَتَّى يُخْرَجَ مِنِ اخْتِلاَفِهِمْ .

أقول : تضمن كلام الإمام البخاري – رحمه الله – أمورا ؛ منها :

(**1**) أنه أشار إلى أطراف من الأحاديث التي يُستدل بها على وجوب ستر الفخذ ، وعدم وجوبه .

(**2**) أنه علّق الأحاديث التي يستدل بها من يرى ستر الفخذ بصيغة التمريض ، بينما علق الحديث الذي استدل به من يرى وجوب ستر الفخذ بصيغة الجزم ثم أسنده .

(**3**) أنه لم يسند غير حديث أنس الدال على أن الفخذ لا يجب سترها .

---

[1] الجامع الصحيح للبخاري 139/1

[2] جرهد كجعفر وسُنْبُل (تاج العروس للزبيدي 499/7)

قال[1] : حدثنا يعقوب بن إبراهيم قال : حدثنا إسماعيل ابن علية قال : حدثنا عبد العزيز بن صهيب عن **أنس** – رضي الله عنه – أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – غزا خيبر فصلينا عندها صلاة الغداة بغلس ، فركب نبي الله – صلى الله عليه وسلم – ، وركب أبو طلحة وأنا رديف أبي طلحة فأجرى نبي الله – صلى الله عليه وسلم – في زقاق خيبر ، وإن ركبتي لتمس فخذ نبي الله [2]– صلى الله عليه وسلم – ثم **حَسَرَ**[3]**الإزار** عن فخذه[4] حتى إني أنظر إلى بياض فخذ نبي الله – صلى الله عليه وسلم – .... الحديث .

قال الحافظ ابن رجب : ومراد البخاري بهذا : الاستدلال به على أن الفخذ ليست عورة ، وذلك من وجهين :

أحدهما : أن ركبة أنس مست فخذ النبي– صلى الله عليه وسلم – ، ولم ينكر ذلك ، وهذا يدل على أن الفخذ لا ينكر مسها ، ولو كانت عورة لم يجز ذلك .

---

[1] الجامع الصحيح للبخاري 139/1 –كتاب الصلاة – باب ما يذكر في الفخذ برقم : 371

[2] رواه إسماعيل بن جعفر(صحيح البخاري 253/1 برقم :610) وعبد الوهاب الثقفي (الأم للشافعي 617/5) وابن أبي عدي (مسند أحمد391/20 برقم : 13140) وعبد الله بن بكر (مسند أحمد296/21 برقم : 13771) عن حميد الطويل عن أنس بلفظ : **وإن قدمي لتمس قدم النبي – صلى الله عليه وسلم –** ، ورواه مروان بن معاوية (كتاب السنن الكبير للبيهقي برقم : 3365) عن حميد به بلفظ : **وإن ركبتي لتمس فخذ نبي الله – صلى الله عليه وسلم –** ، ورواه ثابت عن أنس بلفظ : **وإني لأرى قدمي لتمس قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم** (مسند أحمد 345/21 برقم : 13862)

[3] رواه مسلم في صحيحه 221/5–223 –كتاب النكاح برقم : 3482 ، وكتاب الجهاد برقم : 4641 من طريق زهير بن حرب عن إسماعيل بن علية به ، ولفظه : "**وانحسر الإزار**" ، فلفظ يعقوب : " **وحسَرَ الإزار** " ، ولفظ زهير : " **وانحسر** " ، ورواه أحمد في مسنده 50/19 برقم : 11992 عن إسماعيل بلفظ : **وانحسر الإزار** ، ولهذا الاختلاف أثر في الخلاف في عورة الرجل .

قال البيهقي في كتاب السنن الكبير 207/4 : وفي قوله : انحسر أو انكشف دليل على أن ذلك لم يكن بقصده – صلى الله عليه وسلم– وقد تنكشف عورة الإنسان بريح أو سقطة أو غيرهما ، فلا يكون منسوبا إلى الكشف ، وقوله في الرواية الأولى : "**ثم حسر الإزار عن فخذه**" يحتمل أن يكون أراد : حسر ضيقُ الزقاق الذي أجرى فيه مركوبه إزارَه عن فخذه ، فيكون الفعل لجدار الزقاق لا للنبي – صلى الله عليه وسلم– ويكون موافقا لرواية غيره عن إسماعيل ، وقال الذهبي في المهذب في اختصار السنن الكبير 669/2 : أو هو مبني لم يسم فاعله [أي حُسِر الإزارُ] وتوافق الألفاظ بمعنى .

وقد تبع البيهقيَّ النوويُّ في المجموع شرح المهذب 175/3 فقال : : فهذا – أي **وحسر الإزار** – محمول على أنه انكشف الإزار وانحسر بنفسه ؛ لا أن النبي – صلى الله عليه وسلم – تعمد كشفه بل انكشف لإجراء الفرس ، ويدل عليه أنه ثبت في رواية في الصحيحين " **فانحسر الإزار** " ، وقال في شرحه على صحيح مسلم 222/5 : ويحمل أصحابنا هذا الحديث على أن انحسار الإزار وغيره كان بغير اختياره – صلى الله عليه وسلم – ، فانحسر للزحمة وإجراء المركوب ، ووقع نظر أنس إليه فجأة لا تعمدا ، وكذلك مست ركبته الفخذ من غير اختيارهما بل للزحمة ، ولم يقل : إنه تعمد ذلك ، ولا أنه حسر الإزار بل قال : انحسر بنفسه .

قال ابن حجر في فتح الباري 573/1 : "**حسر**" بفتح المهملتين ، ويدل على ذلك تعليقه الماضي حيث قال : وقال أنس : حسَر النبيُّ – صلى الله عليه وسلم – ، وضبطه بعضهم بضم أوله وكسر ثانيه على البناء للمفعول بدليل رواية مسلم : **فانحسر** ، وليس ذلك بمستقيم إذ لا يلزم من وقوعه كذلك في رواية مسلم أن لا يقع عند البخاري على خلافه ، ويكفي في كونه عند البخاري بفتحتين ما تقدم من التعليق .

وتعقب العينيُّ ابنَ حجر في عمدة القاري 125/4 فقال : منع الملازمة ممنوع ، ولئن سلمنا فيحتمل أن أنسا لما رأى فخذ رسول الله مكشوفا ظن أنه كشفه فأسند الفعل إليه ، وفي نفس الأمر لم يكن ذلك إلا من أجل الزحام أو من قوة الجري .

ورواه الإسماعيلي عن **القاسم بن زكريا** عن يعقوب بن إبراهيم ، ولفظه : فأجرى نبي الله في زقاق خيبر إذ **خرّ الإزار** ، قال : هكذا وقع عندي :"**خرّ** "[أي سقط] بالخاء المعجمة والراء ، فإن كان محفوظا فليس فيه دليل على ما ترجم به ، وإن كانت روايته هي المحفوظة فهي دالة على أن الفخذ ليست بعورة انتهى

قال ابن حجر : وهذا مصير منه إلى أن رواية البخاري بفتحتين كما قدمناه أي كَشَفَ الإزار عن فخذه عند سوق مركوبه ليتمكن من ذلك .

قال العيني موجّها لرواية الإسماعيلي : ولا شك أن الخرور هنا بمعنى الوقوع ، فيكون لازما ، وكذلك الانحسار في رواية مسلم ، وهذا هو الأصوب ، لأنه لم يكشف إزاره عن فخذه قصدا ، وإنما انكشف عن فخذه لأجل الزحام أو كان ذلك من قوة إجرائه .

أقول : خالف القاسم بن زكريا الإمام البخاريَّ فرواه عن يعقوب بلفظ "**خرّ**" ، بينما رواه عنه البخاري بلفظ "**حسر الإزار**" ، وهو المحفوظ ، والله أعلم .

[4] قال العيني في عمدة القاري 125/4 : وقال الكرماني : وفي بعضها – أي وفي بعض النسخ أو في بعض الرواية – : "**على فخذه**" – أي الإزار الكائن على فخذه ، فلا يتعلق بحسر إلا أن يقال : حروف الجر يقام بعضها مقام بعض ، ثم قال العيني : إن صحت هذه الرواية يكون متعلق على محذوفا كما قاله لأنه حينئذ لا يجوز أن يتعلق على بقوله حسر لفساد المعنى ، ويجوز أن تكون على بمعنى من كما في قوله تعالى : إذا اكتالوا على الناس ؛ أي من الناس ؛ لأن "على" تأتي لتسعة معان ؛ منها أن تكون بمعنى مِنْ .

والثاني : حسر الإزار عن فخذ نبي الله – صلى الله عليه وسلم – حتى نظر أنس إلى بياض فخذ النبي – صلى الله عليه وسلم – ، وسواء كان ذلك عن قصد من النبي– صلى الله عليه وسلم – وتعمد له على رواية من رواه : حسر الإزار، – بنصب الراء – ، أو كان من شدة الجري عن غير تعمد – على رواية من رواه : حسر الإزار بضم الراء – فإن النبي – صلى الله عليه وسلم – استدام ذلك ، ولم يرد الإزار عليه ؛ فإنه لو فعل لنقله أنس[1].

(**4**) أن الأحاديث التي علقها البخاري والتي تدل على أن الفخذ عورة هي ثلاثة : حديث ابن عباس ، وحديث جرهد ، وحديث محمد بن جحش .– رضي الله عنهم – .

(**5**) أن البخاري صرح بأن حديث أنس أثبتُ وأصح إسنادا من حديث جرهد .

(**6**) أن حديث ابن عباس وصله الترمذي[2] من طريق يحيى بن آدم عن إسرائيل عن أبي يحيى عن مجاهد عن ابن عباس عن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال : الفخذ عورة ، وفي سنده أبو يحيى – وهو القتات – وهو ضعيف[3] .

(**7**) أن حديث جرهد وصله أبو داود في سننه[4] من طريق عبد الله بن مسلمة عن مالك عن أبي النضر عن زرعة[5] بن **عبد الرحمن**[6] بن جرهد[7] عن أبيه – قال :كان جرهد هذا من أصحاب الصفة ؛ قال : جلس رسول الله – صلى الله عليه وسلم– عندنا وفخذي منكشفة ، فقال : أما علمتَ أن الفخذ عورة.

---

[1] فتح الباري لابن رجب 194/2 – 195

[2] جامع الترمذي 494/4 – أبواب الاستئذان والآداب برقم : 2796 ، ورواه أحمد 295/4 في مسنده برقم : 2493 من طريق محمد بن سابق عن إسرائيل به ، ولفظه : مر رسول الله – صلى الله عليه وسلم – على رجل وفخذه خارجة ، فقال : غط فخذك ، فإن فخذ الرجل من عورته ، قال البزار في مسنده 169/11 : ولا نعلمه يروى عن ابن عباس إلا من هذا الوجه .

[3] الكامل لابن عدي 210/4 ، وميزان الاعتدال للذهبي 586/4 ، وتهذيب الكمال للمزي 401/34 –403

[4] سنن أبي داود 52/4 –كتاب الحمام – باب النهي عن التعري برقم : 4014 ، قال عبد الله بن أحمد : سألت أبي عن الفخذ من العورة قال : نعم ! حديث جرهد عن النبي – صلى الله عليه وسلم – : الفخذ عورة (مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله ص 62)

[5] زرعة بن عبد الرحمن الأسلمي ؛ قال النسائي ثقة ، وذكره ابن حبان في كتاب الثقات 268/4 ، وذكره ابن خلفون في الثقات (إكمال تهذيب الكمال لمغلطاي 58/5) وقال كل من الذهبي في الكاشف 404/1 ، وابن حجر في تقريب التهذيب 415/1 : وثقه النسائي ، وكأنهما يشيران إلى أن النسائي قد يوثق المجهول ، وتعقب المحققان في تحرير التقريب 415/1 ابنَ حجر بما لا طائل تحته .

[6] عبد الرحمن بن جرهد ؛ قال ابن حجر في تقريب التهذيب 311/2 : مجهول الحال .

[7] قال الزهري : هو جرهد بن خويلد الأسلمي ، وقال الواقدي : جرهد بن رزاح (كتاب الطبقات الكبير لابن سعد 202/5) ، وفرق ابن أبي حاتم في كتاب الجرح والتعديل 539/2 بين جرهد بن خويلد وجرهد بن رزاح ، وتعقبه ابن عبد البر في الاستيعاب 80/1 فقال : وهذا غلط ، وهو رجل واحد من أسلم لا تكاد تثبت له صحبة ، وقال ابن سعد في كتاب الطبقات الكبير 202/5 : وكان شريفا ، يكنى أبا عبد الرحمن ، وكان من أهل الصفة ، وكان لجرهد دار بالمدينة في زقاق ابن حُنين ، ومات بالمدينة في آخر خلافة معاوية بن أبي سفيان ، وأول خلافة يزيد بن معاوية ، وقال ابن حبان في كتاب الثقات 62/3 : عداده في أهل البصرة ، ومات بالمدينة ، وقال ابن يونس : غزا إفريقية ، ولا أعلم له رواية عند المصريين وشهد الحديبية ، وبايع بيعة الرّضوان ثم شهد فتح إفريقية وغزوها مع عبد الله بن سعد (معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان لأبي زيد 104/1 ، ورياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية لأبي بكر 83/1 ، وتهذيب التهذيب لابن حجر 294/1) ، وقال محمد بن الربيع الجيزي في كتاب من دخل مصر من الصحابة : شهد فتح مصر (حسن المحاضرة للسيوطي 186/1) وقال الصفدي في الوافي بالوفيات53/11 : توفي سنة إحدى وستين ، وتبعه الذهبي في تاريخ الإسلام 5/5 ، 84 ، قال البرقي : له حديثان (تلقيح فهوم أهل الأثر لابن الجوزي ص 269) والحديث الآخر هو ما رواه الطبراني في المعجم الكبير 273/2 برقم :2151 من طريق حرملة بن يحيى عن ابن وهب أخبرني عمرو بن الحارث أن بكيرا حدثه عن **سفيان بن فروة** عن بعض بني جرهد عن جرهد أنه أتى النبي – صلى الله عليه وسلم – وبين يديه طعام ، فأدنى جرهد يده الشمال ليأكل ، وكانت اليمنى مصابة ، فقال : "كل باليمين " ، فقال : يا رسول الله ! إنها مصابة ، فنفث عليها رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ، فما شكى حتى مات ، قال الهيثمي في مجمع الزوائد 25/5 : رواه الطبراني من طريق **سفيان بن فروة** عن بعض بني جرهد ، وكلاهما لم أعرفه ، وبقية رجاله ثقات ، أقول : رواه أبو نعيم في معرفة الصحابة 623/2–624 برقم : 1682 من طريق خالد بن خِداش عن ابن وهب به ، لكنه سمى شيخ عمرو بن الحارث " **بكر بن سوادة** " ، ورواية حرملة هي أرجح ؛ لأنه أعلم الناس بابن وهب كما قال ابن معين (تاريخ ابن معين رواية الدوري 477/4) ، وسفيان بن فروة وثقه أحمد بن صالح المصري ؛ فقد قال مغلطاي في إكمال تهذيب الكمال 375/2 في ترجمة بريدة بن سفيان بن فروة الأسلمي : وذكره ابن شاهين في جملة الثقات [ولم أجد ترجمة بريدة في تاريخ أسماء الثقات لابن شاهين]، وقال : قال فيه أحمد بن صالح المصري : هو صاحب مغازيَ ؛

هكذا رواه عبد الله بن مسلمة القعنبي عن مالك[1] ، وتابعه على ذلك الشافعي[2] ، وابن وهب[3] ، وإسحاق بن عيسى[4] ، وابن أبي أويس[5] ، والحكم بن المبارك[6] ، ويحيى بن بكير[7] ، وسويد بن سعيد[8] ، وإبراهيم بن طهمان[9] .

وخالفهم أبو مصعب[10] ، وعبد الرحمن بن مهدي[11] ، عبد الله بن نافع[12] وقالوا : عن مالك عن أبي النضر عن زرعة عن أبيه عن جده ، فزادوا : " **عن جده**".

قال الحافظ ابن الجنيد المالكي[13] مرجحا لزيادة "عن جده" : الصحيح من حديث مالك هذا[14] .

ورواه أبو داود الطيالسي[15] عن مالك عن سالم أبي النضر عن ابن جرهد عن جرهد .

أقوال أئمة الحديث في بيان اختلاف الرواة عن مالك في رواية الحديث

لقد احتلف الرواة عن مالك في إسناد الحديث ، قال ابن أبي حاتم : وروى ابن وهب ومعن وإسحاق بن عيسى الطباع ومحمد بن حرب المكي وابن أبي أويس فقالوا : زرعة بن عبد الرحمن بن جرهد عن أبيه عن النبي – صلى الله عليه وسلم – [16].

وقال الدارقطني : معن وابن بكير وابن أبي أويس وابن يوسف ، ولم يذكره ابن القاسم وابن وهب وابن عفير وأبو مصعب ، ورواه ابن وهب في غير الموطأ والقعنبي[17] .

وقال الحافظ ابن عبد البر : هذا[1] في الموطأ عند ابن بكير ومعن بن عيسى وسليمان بن برد ، وهو عند القعنبي خارج الموطآت في الزيادات ، وليس عند غيرهم في الموطأ من رواة الموطأ[2] .

له شأن ، وأبوه سفيان بن فروة له شأن من تابعي أهل تابعي أهل المدينة ، قيل لأحمد : الذي روى بكير عنه ؟ فقال : نعم اهـ ، ولفظ " له شأن " من ألفاظ التعديل ، وفيه أيضا أنه بكير لا بكر ، والله أعلم .

[1] قال المزي في تحفة الأشراف 562/2 : وحديث مالك أتم ، وقال ابن حجر في تغليق التعليق 209/2 : إنه من أمثل طرق الحديث .

[2] معرفة السنن والآثار للبيهقي 152/3–153 برقم : 4100

[3] شرح معاني الآثار للطحاوي 475/1 برقم : 2728 ، وشرح مشكل الآثار له 406/4 برقم : 1703 وفي المطبوع زيادة " عن جرهد " ، قال الشيخ شعيب في تعليقه على مسند أحمد 279/25 : ليست في الأصل الخطي .

[4] مسند أحمد 279/25 برقم : 15931 ، وفيه : زرعة بن جرهد ، فسبه إلى جده .

[5] كتاب السنن الكبير للبيهقي 201/4 برقم : 3270

[6] سنن الدارمي ص870 برقم : 2653

[7] التاريخ الكبير للبخاري 240/2 ، ومعرفة السنن والآثار للبيهقي 152/3 ، وقد ارتكب محقق " معرفة السنن" خطأ شنيعا إذ في النسختين الخطيتين : عن أبيه ، فاستبدله بـ "عن جده " ، وبرر ذلك بأنه هكذا في جامع الترمذي ، مع أن هذا إسناد مالك ، وذاك إسناد سفيان ، وقد جاء على الصواب في طبعة سيد كسروي حسن 96/2

[8] الموطأ رواية سويد بن سعيد الحدثاني ص 533 برقم : 801

[9] مشيخة (سنن) ابن طهمان ص 138 برقم : 81

[10] الموطأ برواية أبي مصعب الزهري 183/2 برقم : 2122 ، لكن جعل محقق الكتاب الدكتور بشار " **عن جده** " بين القوسين ، ما معنى ذلك ؟ هل هو كذلك في إحدى النسخ أو زيادة من عنده أو من تعليقات الناسخ .

[11] مسند أحمد 274/25 برقم : 15926 وتاريخ ابن أبي خيثمة ص 146 برقم : 460

[12] المعجم الكبير للطبراني 272/2 برقم : 2144

[13] هو الإمام الحافظ الحجة أبو الحسن علي بن الحسين بن الجنيد النخعي الرازي المعروف في بلده بالمالكي لكونه جمع حديث مالك الإمام ، قال ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل 179/6 : كتبنا عنه ، وهو صدوق ثقة ، وسماه في مواضع من كتابه 434/2 ، 6/5 ، 166/6 ، 327/7 ، 306/8 حافظ حديث الزهري ومالك ، وقال الذهبي في سير أعلام النبلاء للذهبي 16/14–17 : وكان من أئمة هذا الشأن ، توفي سنة 291هـ .

[14] مسند أحمد 274/25 برقم : 15926

[15] مسند الطيالسي 496/2 برقم : 1272

[16] كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 539/2

[17] أحاديث الموطأ للدارقطني ص 118

وقال أبو العباس الداني : هكذا في الموطأ عن طائفة ؛ منهم سليمان بن برد ، وهو عند القعنبي في الزيادات ، وفي رواية ابن وهب : زرعة بن عبد الرحمن عن أبيه عن النبي – صلى الله عليه وسلم – ، وقال فيه ابن بكير : زرعة عن أبيه – وكان من أصحاب الصفة – ولم يذكر جرهدا ، وفي رواية معن : زرعة بن عبد الرحمن بن جرهد عن أبيه عن جده جرهد ، قال : وكان جرهد من أصحاب الصفة ، وتابعه ابن نافع ، وهي رواية عبد الرحمن بن مهدي وإبراهيم بن طهمان خارج الموطأ[3] .

وقال الجوهري : وهذا عند معن وابن بكير وابن برد ، ولا أعلمه عند غيرهم في الموطأ ، وهو عند القعنبي خارج الموطأ[4] .

وقال الحافظ ابن حجر : وتابع القعنبيَّ على وصله عن مالك عبدُ الرحمن بن مهدي وعبد الله بن نافع ، وخالفهم معن بن عيسى وإسحاق بن الطباع وعبد الله بن وهب وإسماعيل بن أبي أويس وغيرهم فقالوا : عن مالك عن أبي النضر عن زرعة عن أبيه ، ولم يذكروا جده ، وهكذا رواه البخاري في التاريخ عن يحيى بن بكير عن مالك ، ورواه مطرف عن مالك عن الزهري عن عبد الرحمن بن جرهد عن أبيه ، وهو غريب جدا لكن الراوي له عن مطرف ضعيف[5] .

الروايات الأخرى للحديث

رواه الضحاك بن عثمان عن أبي النضر عن زرعة بن عبد الرحمن بن جرهد عن جده عن النبي – صلى الله عليه وسلم – [6].

ورواه ابن لهيعة عن أبي النضر عن زرعة عن أبيه[7] .

ورواه ابن أبي عمر[8] عن سفيان بن عيينة عن أبي النضر عن زرعة بن **مسلم** بن جرهد الأسلمي عن جده جرهد ، لكن سمى والد زرعة مسلما ، قال البخاري : ولم يصح[9] ، أي إنه وهم من ابن عيينة.

ورواه أحمد عن أبي النضر عن زرعة بن مسلم بن جرهد مرسلا[10] .

ورواه يحيى بن سعيد القطان[11] عن سفيان الثوري عن أبي الزناد عن زرعة بن عبد الرحمن بن جرهد عن جده جرهد.

ورواه مسعر عن أبي الزناد عن عمه زرعة بن عبد الرحمن بن جرهد عن جده جرهد[12]

---

(1) أي : مالك عن أبي النضر عن زرعة بن عبد الرحمن بن جرهد عن أبيه .

(2) التقصي لما في الموطأ من حديث النبي لابن عبد البر ص 554

(3) الإيماء إلى أطراف أحاديث كتاب الموطأ لأبي العباس الداني 378/4-379

(4) مسند الموطأ للجوهري ص 358 تحت رقم : 395

(5) تغليق التعليق لابن حجر 209/2

(6) التاريخ الكبير للبخاري 249/2

(7) المعجم الكبير للطبراني 272/2 برقم : 2145

(8) رواه الترمذي في جامعه 493/4 – أبواب الاستئذان والآداب برقم : 2795 من طريق ابن أبي عمر عن سفيان به ، قال : هذا حديث حسن ؛ ما أرى إسناده بمتصل ، قال ابن رجب في فتح الباري 191/2 : يشير إلى أن زرعة لم يسمع من جده ، ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه برقم : 27228 ، عن ابن عيينة به ، ورواه الحاكم في المستدرك 297/4 برقم : 7438 من طريق علي بن حرب عن سفيان به ، ثم قال : هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه .

(9) التاريخ الكبير للبخاري 248/2 ، 440/3

(10) مسند أحمد 276/25 برقم : 15927

(11) مسند أحمد 280/25 برقم : 15933

(12) شرح مشكل الآثار للطحاوي 406/4 برقم : 1704 ، وشرح معاني الآثار له 475/1 برقم : 2729

ورواه حسين بن محمد المرّوذي عن ابن أبي الزناد عن أبيه عن زرعة بن عبد الرحمن بن جرهد عن جده جرهد ونفر من أسلم سواه ذوي رضا [1]، فزاد **نفرا من أسلم** .

ورواه إسماعيل[2] عن ابن أبي الزناد عن أبيه عن زرعة بن عبد الرحمن بن جرهد الأسلمي عن جده جرهد [3]، ولم يذكر **نفرا من أسلم** .

ورواه سعد بن عبد الحميد الأنصاري[4] عن عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن زرعة بن عبد الرحمن بن جرهد الأسلمي عن أبيه عن جده جرهد عن النبي – صلى الله عليه وسلم– .

ورواه أبو أسامة[5]عن سفيان بن عيينة عن أبي الزناد عن زرعة بن عبد الرحمن عن أبيه عن جده .

ورواه أحمد[6] وابن معين[7] وصدقة [8]عن سفيان بن عيينة عن أبي الزناد عن جرهد **موقوفا عليه** .

ورواه الحميدي[9] وأبو خيثمة[10] وبشر بن مطر وعلي بن حرب[11] عن سفيان عن أبي الزناد عن آل جرهد عن جرهد عن النبي – صلى الله عليه وسلم — **مرفوعا** .

ورواه معمر[12] عن أبي الزناد قال : أخبرني ابن جرهد عن أبيه .

ورواه يحيى بن آدم [13]وإسحاق بن منصور[14] وأبو غسان مالك بن إسماعيل[15] عن **الحسن بن صالح** عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن عبد الله بن جرهد الأسلمي[16] عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم – .

ورواه أبو نعيم الفضل بن دكين[17] عن **الحسن بن صالح** عن ابن عقيل عن ابن جرهد عن أبيه ؛ قال : **فخذ الرجل**" ، فذكر مثله ، ولم يرفعه .

ورواه زهير بن محمد التميمي عن عبد الله به[1] ، ولفظه : فخذ **المرء المسلم** عورة ، وفيه زيادة مفهومها أن فخذ الكافر ليست بعورة .

---

[1] مسند أحمد 280/25 برقم : 15932 ، قال الهيثمي في مجمع الزوائد 66/2 : رواه أحمد ، وفيه عبد الرحمن بن أبي الزناد ، وهو ضعيف .

[2] إسماعيل هو إما ابن أبي أويس أو ابن موسى الفزاري ، وكلاهما رويا عن ابن أبي الزناد ، وروى عنهما البخاري ، والأول أقرب لكثرة روايته عنه ، والله أعلم .

[3] التاريخ الكبير للبخاري 248/2–249

[4] مكارم الأخلاق ومعاليها للخرائطي ص 156 برقم : 459

[5] رواه الدارقطني في علله 487/13

[6] مسند أحمد 277/25 برقم : 15928

[7] تاريخ ابن معين رواية الدوري 114/3

[8] التاريخ الكبير للبخاري 249/2

[9] مسند الحميدي 107/2 برقم : 881

[10] تاريخ ابن أبي خيثمة ص146 برقم : 459(السفر الثاني)

[11] انظر روايتهما في مكارم الأخلاق ومعاليها للخرائطي ص 156 برقم : 460

[12] مصنف عبد الرزاق برقم : 1115 ، 19808 وجامع الترمذي 494/4 برقم : 2798) قال الترمذي : هذا حديث حسن .

[13] جامع الترمذي4 /494 برقم : 2798 قال : هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه ، والتاريخ الكبير للبخاري 63/5 ، وتاريخ ابن أبي خيثمة ص 145 برقم : 457

[14] شرح مشكل الآثار للطحاوي 404/4 برقم : 1701 ، لكن قال : عبد الله بن مسلم بن جرهد .

[15] تاريخ ابن أبي خيثمة ص146 برقم : 457

[16] عبد الله بن جرهد الأسلمي ، قال ابن حبان في كتاب الثقات 22/5 : روى عنه عبد الله بن محمد بن عقيل إن كان حفظه ، وقال الذهبي في ميزان الاعتدال 400/2 : عبد الله بن جرهد عن أبيه ، وعنه ابن عقيل فقط مع لين ابن عقيل ، وقال ابن رجب في فتح الباري 191/2 : وابن عقيل مختلف في أمره ، فابن حبان والذهبي وابن رجب يشكون في صحة الاسم (عبد الله) ، وقال الذهبي في الكاشف 542/1 : مستور ، وقال ابن حجر في التقريب 197/2: مقبول .

[17] تاريخ ابن أبي خيثمة 146/1 برقم : 458

وفي أسانيد حديث جرهد –كما ترى – اختلاف كثير واضطراب شديد ، مما دفع بجماعة من الأئمة إلى الحكم عليه بالاضطراب ، منهم :

– **الإمام الحافظ ابن المنذر**[2] ؛ فقد قال : وحديث جرهد لا يقوم به الحجة ؛ لأن في أسانيده اضطرابا ، وإذا لم يثبت حديث جرهد لم يجز أن يلزم الناس فرضا باختلاف .

– الحافظ ابن عبد البر ؛ فقد قال : جرهد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم: الفخذ عورة ، وقد رواه جماعة غيره ، وحديثه ذلك مضطرب[3] .

– **الحافظ أبو العباس الداني** ؛ فقد قال : وكثر الخلاف في هذا الحديث عن أبي النضر وأبي الزناد ورواتهما[4] .

– **الحافظ ابن القطان الفاسي** ؛ فقد قال : هذا الحديث له علتان : إحداهما : الاضطراب المورث لسقوط الثقة به ، وذلك أنهم يختلفون فيه .فمنهم من يقول : زرعة بن عبد الرحمن ، ومنهم من يقول : زرعة بن عبد الله ، ومنهم من يقول : زرعة بن مسلم ، ثم من هؤلاء من يقول : عن أبيه عن النبي – صلى الله عليه وسلم – ، ومنهم من يقول : عن أبيه عن جرهد عن النبي – صلى الله عليه وسلم – ، ومنهم من يقول : زرعة عن آل جرهد عن جرهد عن النبي – صلى الله عليه وسلم – ، وإن كنت لا أرى الاضطراب في الإسناد علة ، وإنما ذلك إذا كان من يدور عليه الحديث ثقة ، فحينئذ لا يضره اختلاف النقلة عنه إلى مسند ومرسل ، أو رافع وواقف ، أو واصل وقاطع ، وأما إذا كان الذي اضطرب عليه بجميع هذا أو ببعضه أو بغيره غيرَ ثقة ، أو غيرَ معروف فالاضطراب حينئذ يكون زيادة في وهنه ، وهذه حال هذا الخبر ، وهي العلة الثانية ، وذلك أن زرعة وأباه غير معروفي الحال ولا مشهوري الرواية[5] .

– **الحافظ المزي** ؛ فقد قال في ترجمة جرهد : وفي إسناد حديثه اختلاف كثير [6] .

– **الحافظ زين الدين العراقي** ؛ فقد قال : ... لا نسلم أيضا صحته لما فيه من الاضطراب في إسناده فقيل : عن زرعة بن عبد الرحمن بن جرهد عن أبيه عن جده ، وقيل : عن زرعة عن جده ولم يذكر أباه ، وقيل : عن أبيه عن النبي – صلى الله عليه وسلم – لم يذكر جده ، وقيل : عن زرعة بن مسلم بن جرهد عن أبيه عن جده ، وقيل : عن زرعة بن مسلم عن جده ، ولم يذكر أباه ، وقيل : عن ابن جرهد عن أبيه ، ولم يتم ، وقيل : عن عبد الله بن جرهد عن أبيه[7]
.

– **الحافظ ابن حجر** ؛ فقد قال : وأما حديث جرهد فإنه حديث مضطرب جدا ، ثم قال : ولو ذهبت أحكي ما عندي من طرق هذا الحديث لاحتمل أوراقا[8] ، وقال أيضا : وقد اختلفوا في إسناده اختلافا[9] كثيرا[10] .

---

[1] مسند أحمد 278/25 برقم : 15930

[2] الأوسط لابن المنذر 303/7

[3] الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر 271/1

[4] الإيماء إلى أطراف أحاديث كتاب الموطأ لأبي العباس الداني 4/ 380

[5] بيان الوهم والإيهام لابن القطان الفاسي 339/3-340

[6] تهذيب الكمال للمزي 524/4

[7] التقييد والإيضاح للعراقي ص 27

[8] تغليق التعليق لابن حجر 209/2

[9] انظر الاختلاف وتفصيله في العلل للدارقطني 482/13- 487

[10] الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر 188/2

(8) أن حديث محمد بن جحش الذي علقه البخاري وصله هو في التاريخ الكبير[1] وأحمد في مسنده [2] من طريق إسماعيل بن جعفر عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبي كثير عن مولاه محمد بن جحش قال : مر النبي – صلى الله عليه وسلم – وأنا معه على معمر وفخذاه مكشوفتان ، فقال : يا معمر[3] ! غط فخذيك ؛ فإن الفخذين عورة .

وفي سنده أبو كثير ، وهو مجهول الحال ، فقد قال ابن حزم : مجهول[4] ، وقال ابن القطان : لا يعرف[5] ، وقال ابن رجب : وأبو كثير هذا لا يعرف إلا في هذا الإسناد[6] ، وقال ابن حجر : رجاله رجال الصحيح غير أبي كثير ، فقد روى عنه جماعة لكن لم أجد فيه تصريحا بتعديل[7] ، ومع ذلك قال في التقريب[8]: ثقة ! قال الهيثمي : ورجال أحمد ثقات[9] ، ثم استدرك في حديث آخر فقال : رواه أحمد ، وفيه أبو كثير ، وهو مستور ، وبقية رجاله ثقات[10] .

وروي الحديث عن معمر –رضي الله عنه– صاحب القصة ؛ فقد روى ابن قانع[11] من طريق محمد بن حميد عن سلمة عن محمد بن إسحاق عن الحسن بن زيد عن عبد الرحمن الأعرج عن معمر بن عبد الله بن نضلة أن النبي – صلى الله عليه وسلم – مر به ، وهو كاشف عن فخذه ، فقال : غط فخذك ، فإن الفخذ عورة .

أقول : سنده مسلسل بالعلل :

الأولى : أن الحسن بن زيد قال ابن معين : ضعيف الحديث[12] وقال ابن عدي : يروي عن أبيه وعكرمة أحاديث معضلة ، وأحاديثه عن أبيه أنكر مما رواه عن عكرمة[13] ، وقال ابن حجر: صدوق يهم[14] ، لكن وثقه ابن سعد[15]، والعجلي[16]، وابن حبان[17].

الثانية : أنه لا يعرف للحسن سماع من الأعرج .

الثالثة : أن ابن إسحاق – وهو مدلس- لم يصرح بالسماع .

الرابعة : أن فيه سلمة بن الفضل ، قال البخاري : عنده مناكير ، وهّنه عليّ[بن المديني] [1]، وقال ابن حبان: يخالف ويخطئ[2] .

---

(1) التاريخ الكبير للبخاري 13/1

(2) مسند أحمد 166/37-167 برقم : 22495

(3) معمر هو معمر بن عبد الله بن نضلة العدوي القرشي ؛ وكان قديم الإسلام بمكة ، وهاجر إلى أرض الحبشة الهجرة الثانية ثم قدم مكّة فأقام بها ، وتأخرت هجرته إِلَى المدينة ثم هاجر بعد ذلك ، وعاش عمرا طويلا ، فهو معدود فِي أهل المدينة ، وله حديث واحد في صحيح مسلم برقم : 1592 (كتاب الطبقات الكبير لابن سعد 129/4 ، والاستيعاب لابن عبد البر1434/3 ، وتحفة الأشراف للمزي 16/8)

(4) المحلى لابن حزم 214/3

(5) البدر المنير لابن الملقن 221/9

(6) فتح الباري لابن رجب 192/2

(7) فتح الباري لابن حجر 571/1

(8) تقريب التهذيب لابن حجر 2/4

(9) مجمع الزوائد للهيثمي 66/2 برقم : 2232

(10) نفس المصدر 149/4 برقم : 6628 ، 6629

(11) معجم الصحابة لابن قانع 99/3

(12) الكامل لابن عدي 171/3

(13) نفس المصدر 172/3

(14) التقريب 273/1

(15) كتاب الطبقات الكبير لابن سعد 543/7

(16) معرفة الثقات للعجلي 294/1

(17) كتاب الثقات 160/6

الخامسة : أن فيه محمد بن حميد ؛ فقد ضعفه الأكثرون[3] ، والله أعلم .

(**9**) أن البخاري يرى أنه لم يصح في عورة الفخِذ شيء ، ووافقه على ذلك طائفة من فقهاء المحدثين ؛ منهم :

- **الإمام ابن المنذر** ؛ فقد قال : قال ابن المنذر: وحديث جرهد لا يقوم به الحجة ؛ لأن في أسانيده اضطرابا ، وإذا لم يثبت حديث جرهد لم يجز أن يلزم الناس فرضا باختلاف[4] .

- **الإمام ابن حزم** ؛ فقد قال : فإن ذكروا الأخبار الواردة في أن الفخذ عورة فهي كلها ساقطة[5] .

- **الحافظ عبد الحق الإشبيلي** ؛ فقد قال : وهذه الأحاديث كلها لا حجة فيها[6] .

لكن يرى الإمام الطحاوي أن ما ورد في عورة الفخذ يبلغ التواتر ؛ فقد قال : وقد جاءت عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – آثار متواترة صحاح فيها أن الفخذ من العورة[7] .

وهذا — لا شك – غلو ومبالغة من الطحاوي رحمه الله ، وقد ادعى في مواضع كثيرة من كتابه شرح معاني الآثار تواتر أحاديث ، ولا يمكن التسليم له بذلك ، إلا أن يحمل التواتر في كلامه على المعنى اللغوي ، قال العيني بصدد شرح كلامه : أي وقد جاءت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحاديث متكاثرة صحاح[8] ، والله أعلم .

(**9**) أن الإمام البخاري أشار في هذا الباب إلى اختلاف العلماء في الفخذ : هل هي عورة أم لا ؟ وقد أجمعوا على أن الرجل مما يجب عليه ستره في الصلاة : القبل والدبر[9] ، لكنهم اختلفوا فيما سواهما ؛ فقد ذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد — في روايةٍ جماعةٍ – وأكثر الفقهاء إلى أن العورة من الرجل ما بين السرة والركبة ، وقال أحمد – في رواية مهنّا – ، وأهل الظاهر : إنما القبل والدبر[10] .

وروي عن أبي حنيفة أنه قال : العورة على ضربين مغلظة ومخففة ، فالمغلظة هي القبل والدبر ، والمخففة ما عداهما ، فإن انكشف من المغلظة قدر الدرهم ومن المخففة دون الربع صحت الصلاة ، وإن زاد على ذلك بطلت الصلاة[11] .

وقال الأوزاعي : الفخذ في المسجد عورة ، وفي الحمام ليست بعورة[12] ، ولعله نظر إلى عموم البلوى بانكشاف الفخذ في الحمامات العامة في بلاد الشام في عصره .

آثار عن السلف في حكم الفخِذ :

وجدت آثارا وردتْ عن السلف في حكم الفخذ ؛ منها :

---

(1) التاريخ الكبير للبخاري 84/4

(2) الثقات 287/8

(3) تهذيب الكمال 97/25-108

(4) الأوسط لابن المنذر 303/7

(5) المحلى لابن حزم 213/3

(6) الأحكام الكبرى لعبد الحق 408/1

(7) شرح معاني الآثار للطحاوي 474/1

(8) نخب الأفكار للعيني 205/7

(9) الإجماع لابن المنذر ص 49 ومراتب الإجماع لابن حزم ص 29 .

(10) الأم للشافعي 16099/2، 200 ، والمحلى لابن حزم 210/3 والتمهيد لابن عبد البر (موسوعة شروح الموطأ 447/5-452) ، والاستذكار له 152/2-153 ، والمغني لابن قدامة 283/2-286 ، وبداية المجتهد لابن رشد 270/1

(11) المنتقى في شرح الموطأ للباجي 226/2 ، والحاوي للماوردي 392/2 ، ولم أجده في كتب الحنفية .

(12) رواه الطبراني في المعجم الكبير 273/2 ، قال الهيثمي في مجمع الزوائد 348/1 : ورواته إلى الأوزاعي ثقات .

(أ) ما رواه الإمام أحمد[1] وابن أبي شيبة[2] وابن سعد[3] والشافعي[4] عن ابن عيينة عن محمد بن المنكدر **سمع** سعيد بن عبد الرحمن بن يربوع[5] يخبر عن جبير بن الحويرث سمع أبا بكر – رضي الله عنه – وهو واقف على قُزَح[6] وهو يقول : أيها الناس ! أصبحوا ، أيها الناس ! أصبحوا ، ثم دفع ، فكأني أنظر إلى فخذه قد انكشفت مما يحرِّش بعيره بمحجنه .

وفي سنده جبير بن الحويرث ؛ قال الحسيني : فيه نظر[7] ، قال ابن سعد : ويذكرون أنه رأى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ، وعدّه ابن حبان[8] وابن عبد البر[9] من التابعين ، بينما عده ابن حجر من الصحابة[10] معتمدا في ذلك على رواية الواقدي[11] .

وقد يعل الحديث بالانقطاع ، فقد قال الترمذي : محمد بن المنكدر لم يسمع من عبد الرحمن بن يربوع[12] ، لكن يرِد عليه ما في رواية أحمد وابن أبي شيبة من تصريح ابن المنكدر بالسماع من عبد الرحمن .

(ب) قال ابن أبي شيبة[13] : حدثنا يحي بن آدم قال : حدثنا ابن صالح[14] عن منصور قال : قال **عمر** : فخذ الرجل من العورة ، ورجاله ثقات لكنه مرسل ؛ لأن منصور بن المعتمر لم يدرك عمر .

(ج) وقال أيضا[15] : حدثنا جرير عن مغيرة[1]عن **إبراهيم**[2] أنه كان يقول : الفخذ من العورة .

---

[1] العلل ومعرفة الرجال 182/2 برقم : 1841

[2] مصنف ابن أبي شيبة 317/8 ، 675 برقم : 14070 ، 15560

[3] كتاب الطبقات الكبير لابن سعد 5/7

[4] الأم للشافعي 550/3-551

[5] قال ابن سعد في كتاب الطبقات الكبير 5/7 : هكذا قال سفيان بن عيينة : سعيد بن عبد الرحمن بن يربوع ، وهذا وهل وغلط في نسبه ، إنما هو عبد الرحمن بن سعيد بن يربوع المخزومي ، وقال الإمام أحمد : وإنما هو عبد الرحمن بن سعيد بن يربوع (العلل ومعرفة الرجال 182/2) ، وقال الدارقطني في العلل 273/1 : قد وهم ابن عيينة في قوله : "سعيد بن عبد الرحمن بن يربوع" ، وإنما هو : عبد الرحمن بن سعيد بن يربوع .

وعبد الرحمن وثقه ابن سعد ، وابن حبان ، وابن حجر (طبقات ابن سعد 149/7، وكتاب الثقات لابن حبان 78/5 ، وتقريب التهذيب 322/2) وقال البزار في مسنده 202/1 : وعبد الرحمن بن يربوع معروف ، روى عنه عطاء بن يسار وغيره .

[6] قُزَحُ : اسم جبل بالمزدلفة ، وهو القرن الذي يقف عنده الإمام بها ، لا ينصرف للعدل والعلمية ، يقال : أضيفت القوس إليه ، لأنه أول ما ظهرت فوقه في الجاهلية (النهاية لابن الأثير 84/4 ، وتاج العروس للزبيدي 58/7)

[7] التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة للحسيني 231/1

[8] كتاب الثقات لابن حبان 112/4

[9] الاستيعاب لابن عبد البر 234/1

[10] الإصابة لابن حجر 166/2-167 ، 276 ، وتعجيل المنفعة لابن حجر 379/1

[11] كتاب الطبقات الكبير لابن سعد 12/6

[12] جامع الترمذي 179/2 ، وحكى البيهقي في كتاب السنن الكبير للبيهقي 425/9 عن الترمذي أنه نسب ذلك إلى البخاري ، ولم أجده في الجامع ولا في العلل الكبير .

[13] مصنف ابن أبي شيبة 580/13 برقم : 27229

[14] ابن صالح هو الحسن بن صالح بن حي (ترجمته في تهذيب الكمال للمزي 177/6-19)

[15] مصنف ابن أبي شيبة 580/13 برقم : 27230

(د) وقال أيضا[3] : حدثنا معتمر بن سليمان عن ليث عن **مجاهد** قال : خروج الفخذ في المسجد من العورة ، وفي سنده ليث بن أبي سليم ، وهو سيء الحفظ ، وقد علق له البخاري ، وروى له مسلم[4] مقرونا بأبي إسحاق الشيباني[5] .

(10) أنه صرح أيضا بأن حديث جرهد أقرب إلى الاحتياط خروجا من خلاف من قال من العلماء بتحريم كشف الفخذ .

وما ذهب إليه الإمام البخاري من اعتبار الخروج من الخلاف يؤيده ما رواه هو[6] ومسلم[7] من طريق زكريا بن أبي زائدة عن الشعبي قال : سمعت النعمان بن بشير – رضي الله عنه – يقول : سمعت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول : الحلال بيِّن ، والحرام بين ، وبينهما **مشبَّهات** لا يعلمها كثير من الناس ، **فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه** ، ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه .. الحديث .

قال الحافظ ابن رجب[8] : وأما المشتبه فمثل أكل بعض ما اختلف في حله أو تحريمه ، إما من الأعيان كالخيل والبغال والحمير والضب ، وشرب ما اختلف من الأنبذة التي يسكر كثيرها ، ولبس ما اختلف في إباحة لبسه من جلود السباع ونحوها ، وإما من المكاسب المختلف فيها كمسائل العينة والتورق ونحو ذلك ، وبنحو هذا المعنى فسر المشتبهات أحمد[9] وإسحاق[10] وغيرهما من الأئمة .

وقد اتفق أئمة أهل العلم على صحة قاعدة الخروج من الخلاف ؛ فقد قال النووي : فإن العلماء متفقون على الحث على الخروج من الخلاف إذا لم يلزم منه إخلال بسنة أو وقوع في خلاف آخر[11] .

وقال تاج الدين السبكي : ويكاد يحسبه الفقيه مجمعا عليه من أن الخروج من الخلاف أولى وأفضل[12].

أقسام الخلاف

الخلاف أقسام :

الأول : أن يكون في التحليل والتحريم ، فالخروج من الخلاف بالاجتناب أفضل .

الثاني : أن يكون الخلاف في الاستحباب والإيجاب ، فالفعل أفضل .

الثالث : أن يكون الخلاف في المشروعية كقراءة البسملة في الفاتحة ؛ فإنها مكروهة عند مالك ، واجبة عند الشافعي ، فالفعل أفضل[1] .

---

[1] هو مغيرة بن مِقْسم الضبي ، قال العجلي في معرفة الثقات 293/2 : كان يرسل الحديث عن إبراهيم ، وقال علي بن المديني : وفي كتاب جرير عن مغيرة عن إبراهيم مائة سماع (سؤالات أبي عبيد الآجري ص 32) والأثر من رواية جرير عن مغيرة .

[2] هو إبراهيم النخعي .

[3] مصنف ابن أبي شيبة 580/13 برقم : 27231

[4] صحيح مسلم 26/7 –كتاب اللباس برقم : 5359

[5] تهذيب الكمال للمزي 279/24 - 288

[6] الجامع الصحيح للبخاري 34/1 –كتاب الإيمان – باب فضل من استبرأ لدينه برقم : 52

[7] صحيح مسلم 29/6-30 –كتاب المساقاة برقم : 4070

[8] جامع العلوم والحكم لابن رجب 68/1

[9] مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابن أبي الفضل صالح ص 304-305

[10] مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه 6/ 3072

[11] شرح النووي على صحيح مسلم 213/1 213

[12] الأشباه والنظائر لابن السبكي 127/1

شروط مراعاة الخلاف

لمراعاة الخلاف شروط :

أحدها : **أن لا يوقع مراعاته في خلاف آخر** – أي أن يكون الجمع بين المذاهب ممكنا – ، ومن ثم كان فصل الوتر أفضل من وصله ، ولم يراع خلاف أبي حنيفة ؛ لأن من العلماء من لا يجيز الوصل .

الثاني : **أن لا يخالف سنة ثابتة** ، ومن ثم سن رفع اليدين في الصلاة ، ولم يبال برأي من قال بإبطاله الصلاة من الحنفية ؛ لأنه ثابت عن النبي – صلى الله عليه وسلم – من رواية نحو خمسين صحابيا .

قال الإمام ابن تيمية : وأما الخروج من اختلاف العلماء فإنما يفعل احتياطا إذا لم تُعرف السنة ولم يتبين الحق ؛ لأن من اتقى الشبهات استبرأ لعرضه ودينه ، فإذا زالت الشبهة وتبينت السنة فلا معنى لمطلب الخروج من الخلاف ، ولهذا كان الإيتار بثلاث مفصولة أولى من الموصولة مع الخلاف في جوازهما من غير عكس ، والعقيقة مستحبة أو واجبة مع الخلاف في كراهتها ، وإشعار الهدي سنة مع الخلاف في كراهته ، والإجماع على جواز تركه ، وفسخ الحج إلى العمرة لمن يريد التمتع أولى من البقاء عليه اتباعا لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع الخلاف الشائع في جواز ذلك ، وإعطاء صدقة الفطر لمسكين واحد أفضل مع الخلاف في جوازه، وترك القراءة للمأموم في صلاة الجهر أفضل بل قراءتها له مكروهة على المشهور مع الخلاف في الإجزاء ، وتفريق قيمة صدقته بنفسه أفضل مع الخلاف في جوازه في الأحوال الظاهرة ، وأمثال ذلك كثيرة[2] .

الثالث : **أن يقوى مدركه بحيث لا يعد هفوة** ، ومن ثم كان الصوم في السفر أفضل لمن قوي عليه ، ولم يُبالَ بقول داود الظاهري : إنه لا يصح .

الرابع : **أن لا تؤدي مراعاته إلى خرق الإجماع** كما نقل عن ابن سريج أنه كان يغسل أذنيه مع الوجه ويمسحهما مع الرأس ، ويفردهما بالغسل مراعاة لمن قال : إنهما من الوجه أو الرأس أو عضوان مستقلان ، فوقع في خلاف الإجماع إذ لم يقل أحد بالجمع [3] .

(**11**) أنه تلقى الأئمة قول الإمام البخاري : **وَحَدِيثُ أَنَسٍ أَسْنَدُ ، وَحَدِيثُ جَرْهَدٍ أَحْوَطُ** بالقبول والنقل ، منهم الفقيه ابن رشد[4] ، والإمام البغوي[5] ، وابن قدامة[6] ، والإمام أبو العباس القرطبي[7]، وشمس الدين الزركشي[8] ، والإمام المفسر أبو عبد الله القرطبي[9] ، والحافظ الشمس ابن عبد الهادي[10] ، والإمام المَنْبَجي[11] ، والحافظ ابن الملقن[1] ، والإمام ابن مفلح[2] .

---

(1) المنثور في القواعد للزركشي 121/2

(2) شرح العمدة لابن تيمية 417/1-418

(3) قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز ابن عبد السلام 215/1-216 ، والأشباه والنظائر لابن السبكي 127/1-128 ، والمنثور في القواعد للزركشي 121/2 ، والبحر المحيط له 549/4 ، والأشباه والنظائر للسيوطي 257/1 .

(4) بداية المجتهد لابن رشد 115/1

(5) شرح السنة للبغوي 22/9 ، ومعالم التنزيل له أيضا 37/6 .

(6) المغني لابن قدامة 651/1

(7) المفهم للقرطبي 136/4

(8) شرح شمس الدين الزركشي على مختصر الخرقي 196/1

(9) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 182/7

(10) تنقيح التحقيق 111/2 ، والمحرر في الحديث 176/2 ، وكلاهما لابن عبد الهادي .

(11) اللباب في الجمع بين السنة والكتاب للمنبجي 214/1

المبحث الثالث: من النكت التي فيها ترجيح ما هو آخر فِعل النبي صلى الله عليه وسلم

قال الإمام البخاري رحمه الله [3] :

حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنِ الْحُسَيْنِ[4] قَالَ يَحْيَى[5] : وَأَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَسَارٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ زَيْدَ بْنَ خَالِدٍ الْجُهَنِيَّ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَأَلَ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ فَقَالَ : أَرَأَيْتَ إِذَا جَامَعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ فَلَمْ يُمْنِ ؟ قَالَ عُثْمَانُ : يَتَوَضَّأُ كَمَا يَتَوَضَّأُ لِلصَّلاَةِ ، وَيَغْسِلُ ذَكَرَهُ ، قَالَ عُثْمَانُ : سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم، فَسَأَلْتُ عَنْ ذَلِكَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ وَالزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوَّامِ وَطَلْحَةَ بْنَ عُبَيْدِ اللهِ وَأُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم ، فَأَمَرُوهُ بِذَلِكَ [6].

قَالَ يَحْيَى[7]: وَأَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ أَنَّ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا أَيُّوبَ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ[8] ذَلِكَ[9] مِنْ رَسُولِ اللهِ – صلى الله عليه وسلم –[10].

ثم قال[11] : حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ ، حَدَّثَنَا يَحْيَى[12] عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ قَالَ : أَخْبَرَنِي أَبِي قَالَ : أَخْبَرَنِي أَبُو أَيُّوبَ قَالَ : أَخْبَرَنِي أُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ أَنَّهُ قَالَ يَا رَسُولَ اللهِ ! إِذَا جَامَعَ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ فَلَمْ يُنْزِلْ ؟ قَالَ : يَغْسِلُ مَا مَسَّ الْمَرْأَةَ مِنْهُ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ وَيُصَلِّي .

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ : الْغُسْلُ أَحْوَطُ ، وَذَاكَ[1] الأَخِيْرُ ، وَإِنَّمَا بَيَّنَّا لِاخْتِلاَفِهِمْ [2].

---

[1] البدر المنير لابن الملقن 154/4

[2] المبدع شرح المقنع لابن مفلح 309/1

[3] الجامع الصحيح للبخاري 11/1 –كتاب الغسل – باب غسل ما يصيب من فرج المرأة برقم : 292 ، ورواه مسلم في صحيحه 260/2 –كتاب الحيض برقم : 779 من طريق عبد الوارث به .

[4] الحسين هو ابن ذكوان المعلم .

[5] يحيى هو يحيى بن أبي كثير .

[6] رواه أبو عوانة في مستخرجه 241/1 : برقم : 822 من طريق أبي سلمة المنقري قال : ثنا عبد الوارث به ، ولم يذكر عليا ، وفيه : **"فقالوا مثل ذلك"** ، قال ابن حجر في الفتح 472/1 : وهذا ظاهره الرفع ؛ لأن عثمان أفتاه بذلك وحدثه به عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فالمثلية تقتضي أنهم أيضا أفتوه وحدثوه ، وروى الإسماعيلي (ومن طريقه البيهقي في كتاب السنن الكبير 10/2 برقم : 786) عن إبراهيم بن عبد الله أنا محمد بن إسحاق بن خزيمة (في صحيحه 147/1 برقم : 224) ثنا الحسين بن عيسى البسطامي ثنا عبد الصمد بن عبد الوارث حدثني أبي به ، وفيه : فسألت بعد ذلك علي بن أبي طالب والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله وأبي بن كعب **فقالوا مثل ذلك** .

[7] قوله ": وأخبرني أبو سلمة : كذا لأبي ذر ، وللباقين : قال يحيى : وأخبرني أبو سلمة ، وهو المراد ، وهو معطوف بالإسناد الأول وليس معلقا (فتح الباري 472/1 ، وإرشاد الساري للقسطلاني 338/1)

[8] قال الدارقطني في العلل 32/3 : وفي حديث حسين المعلم عن يحيى قال أبو سلمة : وأخبرني عروة أن أبا أيوب أخبره أنه سمع ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفي هذا الموضع وهم ؛ لأن أبا أيوب لم يسمع هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما سمعه من أبي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال ذلك هشام بن عروة عن أبيه عن أبي أيوب عن أبي بن كعب ، لكن قال ابن حجر قي فتح الباري 472/1–473 : الظاهر أن أبا أيوب سمعه منهما لاختلاف السياق ؛ لأن في روايته عن أبي بن كعب قصة ليست في روايته عن النبي صلى الله عليه وسلم مع أن أبا سلمة –وهو ابن عبد الرحمن بن عوف– أكبر قدرا وسنا وعلما من هشام بن عروة ، وروايته عن عروة من باب رواية الأقران ؛ لأنهما تابعيان فقيهان من طبقة واحدة ، وكذلك رواية أبي أيوب عن أبي بن كعب ؛ لأنهما فقيهان صحابيان كبيران .

[9] روى السرّاج من طريق شيبان عن يحيى بن أبي سلمة أن عروة بن الزبير أخبره أن أبا أيوب أخبره أنه سمع ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يعني : الماء من الماء (حديث السرّاج 390/2 برقم : 1617)

[10] قال مسلم في صحيحه برقم :780 : وحدثنا عبد الوارث بن عبد الصمد[بن عبد الوارث] حدثني أبي عن جدي عن **الحسين** قال يحيى : وأخبرني أبو سلمة أن عروة بن الزبير أخبره أن أبا أيوب أخبره أنه **سمع ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم** .

[11] الجامع الصحيح للبخاري 11/1 –كتاب الغسل – باب غسل ما يصيب من فرج المرأة برقم : 293 ، ورواه مسلم في صحيحه 260/2 –كتاب الحيض برقم : 777 -778 من طريق حماد بن زيد وأبي معاوية وشعبة عن هشام به

[12] يحيى هو القطان (تحفة الأشراف للمزي 112/1)

أقول : تضمَّن كلام الإمام البخاري أمورا ؛ منها :

(**1**) أنه – رحمه الله – يشير إلى أنه ورد أحاديث متعارضة في حكم من جامع ولم ينزل[3] ؛ منها ما يفيد أنه لا يجب عليه الغسل ، ومنها ما يفيد أنه يجب عليه ذلك .

(**2**) أن الإمام البخاري مال إلى ترجيح الأحاديث التي تدل على عدم وجوب الغسل ، إلا أنه يرى استحباب الغُسل من باب الاحتياط ؛ فإنه قال : **الغُسل أحوط** .

وقد فسر الأئمة قول البخاري هذا ؛ فقد قال الإمام أبو بكر ابن العربي : ويحتمل قول البخاري " **الغسل أحوط** " يعني في الدين من باب حديثين تعارضا فقدَّم الذي يقتضي الاحتياط في الدين ، وهو باب مشهور في أصول الفقه ، وهو الأشبه في إمامة الرجل وعلمه[4] .

وقال الحافظ ابن رجب : قد تحقق أن التقاء الختانين موجب لطهارة ، ووقع التردد : هل يكفي الوضوء أو لا يكفي دون غسل البدن كله ؟ فوجب الأخذ بالغسل ؛ لأنه لا يتيقن براءة الذمة بدونه ، وهذا معنى قول البخاري : الغسل أحوط ، ولذلك قال أحمد – في رواية ابن القاسم – : الأمر عندي في الجماع أن آخذ بالاحتياط فيه ، ولا أقول : الماء من الماء[5] .

وقال الحافظ ابن حجر : قوله "**الغسل أحوط** " أي على تقدير أن لا يثبت الناسخ ولا يظهر الترجيح فالاحتياط للدين الاغتسال[6] .

وقال الإمام بدر الدين العيني : قوله " **الغسل أحوط** " أي الاغتسال من الجماع بغير إنزال أحوط أي أكثر احتياطا في أمر الدين[7] .

وقال الشيخ الكشميري : ويمكن أن يُؤَوَّل قوله أنّ الأحوط لا ينحصر في الاستحباب بل يُطْلَق على الواجب أيضا عند تعارض الدليلين ، يعني إذا تعارض الدليلان فاخترتَ الوجوب احتياطاً مثلاً صدق قولُك : إنك اخترت الأحوط على الواجب أيضاً[8] .

(**3**) أن الإمام البخاري يرى أن الحديث الدال على عدم الغسل هو آخر الأمرين من الشارع ؛ فقد قال : **وذاك الأخيرُ** ، قد علّق على ذلك الحافظ ابن حجر فقال : قوله : "**الأخير**" كذا لأبي ذر ، ولغيره : "**الآخر**" بالمد بغير ياء

---

(1) قوله : **ذاك** : أي ترك الغسل ، وقوله : **وَذَاكَ الأَخِيْرُ** : بالمثناة من غير مد ، ولغير أبي ذر : **"الآخِر"** بالمد من غير مثناة ، أي آخر الأمرين من فعل الشارع ، وهو يشير إلى أن حديث الباب غير منسوخ بل ناسخ لما قبله ، وضبطه البدر الدماميني كابن التين : "والآخَر" بفتح الخاء أي ذاك الوجه الآخَر أو الحديث الآخر الدال على عدم الغسل (إرشاد الساري للقسطلاني 340/1)

(2) قال ابن حجر في فتح الباري 474/1 : قوله : **إنما بينا لاختلافهم** ، وفي روايةِ كريمة : **إنما بينا اختلافهم** ، وللأصيلي : **إنما بيناه لاختلافهم** ، وفي نسخة الصغاني : **إنما بينا الحديث الآخر لاختلافهم** ، **والماء أنقى** ، واللام تعليلية أي حتى لا يظن أن في ذلك إجماعا ، وقال العيني في عمدة القاري 253/3 : قوله "إنما بينا لاختلافهم" وفي رواية كريمة : **إنما بينا اختلافهم** ، وفي رواية الأصيلي : **إنما بيناه لاختلافهم** أي لأجل اختلاف الصحابة في الوجوب وعدمه أو لاختلاف المحدثين في صحته وعدمها .

(3) يقال : أقحط الرجل ، إذا جامع ولم ينزل ، ومعناه أن ينتشر فيولج ثم يفتر ذكره قبل أن ينزل ، وهو من أقحط الناس ، إذا لم يمطروا ، والإقحاط والإكسال بمعنى واحد (لسان العرب 374/7 وتاج العروس للزبيدي9/20)

(4) عارضة الأحوذي لابن العربي 170/1

(5) فتح الباري لابن رجب 384/1

(6) فتح الباري لابن حجر 474/1

(7) عمدة القاري للعيني 375/3

(8) فيض الباري للكشميري 477/1-478

أي آخر الأمرين من الشارع أو من اجتهاد الأئمة ، وقال ابن التين : ضبطناه بفتح الخاء ، فعلى هذا الإشارة في قوله : "**وذاك**" إلى حديث الباب[1] .

وقال العيني : وأشار بقوله : "وذلك الأخير" إلى أن هذا الحديث الذي في الباب غير منسوخ أي آخر الأمرين من الشارع ، قوله " الأخير " على وزن فعيل ، وهو رواية أبي ذر ، وفي رواية غيره : وذلك الآخر بالمد بغير ياء ، وقال ابن التين : ضبطناه بفتح الهاء[2].

وقال القسطلاني : وضبطه الدماميني كابن التين " الآخر" بفتح الخاء أي ذاك الوجه الآخر أو الحديث الآخر الدال على عدم الغسل[3] .

فقد فسر هؤلاء الأئمة المشارَ إليه بقوله " ذاك" بأنه عدم الغسل ؛ إلا أن الإمام النووي فسر ذلك بأنه الغسل فقال: يعني أن الغسل آخر الأمرين من رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وقصدنا بيان اختلاف الصحابة مع أن آخر الأمرين الغسل[4] ، وهذا تفسير مخالف لظاهر كلام البخاري وسياقه ، والله أعلم .

(**4**) أن الإمام البخاري استدل لما ذهب إليه بأربعة أحاديث :

الحديث الأول : ما رواه هو[5] من طريق الحسين بن ذكوان قال يحيى بن أبي كثير : وأخبرني أبو سلمة أن عطاء بن يسار أخبره أن زيد بن خالد الجهني أخبره أنه سأل عثمان بن عفان فقال : أرأيت إذا جامع الرجل امرأته فلم يمن؟ قال: عثمان : يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ويغسل ذكره ، قال عثمان : سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فسألت عن ذلك علي بن أبي طالب ، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله ، وأبي بن كعب – رضي الله عنهم – فأمروه بذلك ، قال يحيى: وأخبرني أبو سلمة أن عروة بن الزبير أخبره أن أبا أيوب أخبره أنه سمع ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقد أعله جماعة من الأئمة بأن من رواه خالف ما رواه ، منهم :

– **الإمام أحمد** ؛ فقد قال أبو بكر الأثرم : قلت لأحمد بن حنبل : حديث حسين المعلم عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن عطاء بن يسار عن زيد بن خالد قال : سألت عنه **خمسة من أصحاب رسول الله** عثمان وعليا وطلحة والزبير وأبي بن كعب فقالوا : الماء من الماء ؛ أفيه علة تدفعه بها ؟ قال : نعم ما يروى من خلافه عنهم ، قلت : عن علي[6] وعثمان[1] وأبي بن كعب[2] ؟ قال : نعم[3] .

---

[1] فتح الباري لابن حجر 474/1

[2] عمدة القاري للعيني 375/3

[3] إرشاد الساري للقسطلاني 340/1

[4] المجموع شرح المهذب للنووي 154/2

[5] سبق تخريجه في بداية النكتة الثالثة

[6] قال عبد الرزاق في مصنفه 249/1 عن معمر قال : أخبرني من سمع أبا جعفر يقول : كان المهاجرون يأمرون بالغسل ، وكانت الأنصار يقولون : الماء من الماء فمن يفصل بين هؤلاء؟ وقال المهاجرون : إذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل ، فحكموا بينهم علي بن أبي طالب فاختصموا إليه ، فقال : أرأيتم لو رأيتم رجلا يدخل ويخرج أيجب عليه الحد ؟ قال : فيوجب الحد ، ولا يوجب عليه صاعا من ماء ؟ فقضى للمهاجرين ، فبلغ ذلك عائشة فقالت : ربما فعلنا ذلك أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم، فقمنا واغتسلنا ، وأبو جعفر هو محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، وهو لم يدرك علي بن أبي طالب (المراسيل لابن أبي حاتم ص185-186) والراوي عنه مبهم ، وقال عبد الرزاق أيضا برقم : 942 : عن محمد بن مسلم[الطائفي] عن عمرو بن دينار عن أبي جعفر أن عليا وأبا بكر وعمر قالوا : ما أوجب الحدين الجلد أو الرجم أوجب الغسل ، وفي سنده الطائفي ، وهو صدوق يخطئ (تقريب التهذيب لابن حجر 317/3) وعلق له البخاري حديثين (صحيح البخاري برقم : 2738 ، 7239) وروى له مسلم حديثا واحدا متابعة (صحيح مسلم برقم : 374) وقال عبد الرزاق في مصنفه 245/1 برقم : 937 : عن معمر عن عبد الله بن محمد بن عقيل أن عليا قال : كما يجب الحد كذلك يجب الغسل ، وهو مرسل لأن عبد الله لم يدرك عليا مع أن في حفظه كلاما مؤثرا (تهذيب الكمال

– **الإمام علي بن المديني**؛ فقد قال يعقوب بن شيبة : سمعت علي بن المديني – وذكر هذا الحديث – فقال : إسناد حسن ، ولكنه حديث شاذ غير معروف ، قال عليّ : وقد روي عن عثمان وعلي وأبي بن كعب بأسانيد جياد أنهم أفتوا بخلافه[4] .

– **الحافظ ابن عبد البر**؛ فقد قال : وهذا حديث منكر لا يُعرف من مذهب عثمان ولا من مذهب علي ولا من مذهب المهاجرين ، انفرد به يحيى بن أبي كثير ، ولم يتابع عليه ، وهو ثقة إلا أنه جاء بما شذ فيه وأنكر عليه ، ونكارته أنه محال أن يكون عثمان سمع من رسول الله ما يسقط الغسل من التقاء الختانين ثم يفتي بإيجاب الغسل منه[5] .

وأجيب عن علة مخالفة الصحابي لما رواه بأن حديث عثمان المسند أولى بالمصير إليه مما روي عنه في ذلك ؛ لأن الحديث عليه حجة ، وليس هو على الحديث حجة ، وإنما يسوغ ما ذهب إليه راوي الحديث إذا لم يدفعه ، فأما إذا دفعه فالحجة في المسند[6] .

– **القاضي أبو بكر ابن العربي**؛ فقد أعله بثلاث علل ثم قال : وكم من حديث ترك البخاري إدخاله بواحدة من هذه العلل الثلاث ! فكيف بحديث اجتمعتْ فيه؟!![7]، وإليك إياها مع الجواب عنها[8] :

(أ) أن مرجعه الي الحسين بن ذكوان المعلم يرويه عن يحيي بن أبي كثير عن أبي سلمة عن عطاء بن يسار عن زيد بن خالد ، ولم يسمعه من يحيي ، وإنما نقله له فقال : "قال يحيي بن أبي كثير" ، وكذلك أخرجه البخاري عنه بصفة المقطوع، وهذه علة .

للمزي 78/16) وقال ابن أبي شيبة 519/1 برقم : 938: حدثنا أبو بكر بن عياش عن عاصم عن زر عن علي قال : إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل ، وأبو بكر بن عياش مختلف فيه كما يأتي تفصيل ذلك في النكتة الحديثية الرابعة ، وقال ابن أبي شيبة في مصنفه 519/1 برقم : 944: حدثنا وكيع عن مسعر عن معبد بن خالد عن علي (ح) وعن غالب أبي الهذيل ، عن إبراهيم [النخعي]عن علي قال : إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل ، ومعبد بن خالد وإبراهيم النخعي لم يدركا عليا ، وقال أبو نعيم الفضل بن دكين في الصلاة ص 81 برقم : 34 : حدثنا محمد بن قيس عن علي بن ربيعة عن علي رضي الله عنه قال : إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل ، ورجاله ثقات ، وسنده متصل لكن البخاري لم يرو لمحمد بن قيس .

[1] قال الإمام مالك في الموطأ رواية الليثي 90/1 برقم :114 : عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم كانوا يقولون : إذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل ، قال ابن عبد البر في الاستذكار : هذا حديث صحيح عن عثمان بأن الغسل يوجبه التقاء الختانين ، وقال مغلطاي في شرح ابن ماجه : وهو صحيح ، وقال العيني في نخب الأفكار 498/1 : إسناده صحيح على شرط مسلم .

[2] قال مالك في الموطأ رواية الليثي 115/1 برقم :116 : عن يحيى بن سعيد عن عبد الله بن كعب مولى عثمان بن عفان أن محمود بن لبيد الأنصاري سأل زيد بن ثابت عن الرجل يصيب أهله ثم يكسل ولا ينزل؟ فقال زيد : يغتسل ، فقال له محمود : إن أبي بن كعب كان لا يرى الغسل ، فقال له زيد : **إن أبي بن كعب نزع عن ذلك قبل أن يموت** ، وفي سنده عبد الله بن كعب مولى عثمان ، وهو مجهول لا يعرف ، ولم يصح له سماع من زيد بن ثابت (التمهيد لابن عبد البر 338/3) وقد روى له مسلم حديثين في الشواهد (صحيح مسلم برقم : 1108 ، 1109) وذكره ابن حبان في كتاب الثقات 23/5 ، 37 ، 60/7 ، وابن خلفون في الثقات ، وقال ابن حجر في التقريب ص 319 طبعة عوامة : ثقة ،(وقد سقط الحكم في طبعة بشار وشعيب ، وفي طبعة صغير الباكستاني ص537 وطبعة بيت الأفكار ص537 والمخطوط اللوحة : 127 : صدوق) ، وقال أبو داود في سؤالاته ص198برقم :137: قلتُ لأحمد : إذا روى يحيى[بن سعيد] أو عبد الرحمن بن مهدي عن رجل مجهول يحتج بحديثه؟ قال : يحتج بحديثه اهـ والأثر من رواية يحيى عن عبد الله بن كعب ، فتكون روايته عنه توثيقا له ، لكن رواية الثقة عن راو ليست توثيقا له عند الجمهور (الكفاية للخطيب 291/1-297 ، وأنواع علوم الحديث لابن الصلاح ص 222)

[3] الاستذكار لابن عبد البر 83/3

[4] نفس المصدر 83/3

[5] نفس المصدر 80/3-81

[6] التمهيد لابن عبد البر 338/3

[7] عارضة الأحوذي لابن العربي170/1 ، وراجع أيضا كتابيه : المسالك في شرح موطا مالك 192/2-195 والقبس في شرح موطأ أنس ص 167-172 .

[8] الجواب عن العلل مستفاد من الإعلام بفوائد عمدة الأحكام 89/2-91 ، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح 664/4-666 ، وكلاهما لابن الملقن ، وفتح الباري لابن حجر 472/1 مع التوثيق والتعليق .

وأجيب عنها بأنه قد أخرج البخاري حديث عثمان من غير طريق الحسين بن ذكوان ؛ فرواه عن سعد بن حفص عن شيبان عن يحيى عن أبي سلمة عن عطاء عن زيد بن خالد عن عثمان مرفوعًا ، وقال الدارقطني : حدَّث به عن يحيى حسينُ المعلم وشيبان ، وهو صحيح عنهما[1]، وقوله : إن البخاري رواه بصيغة المقطوع فيه نظر، بل ذكره في موضع الاحتجاج به ، وقد أخرجه مسلم بصيغة : "عن يحيى"[2] بدل : "قال يحيى" ، وليس الحسين بمدلس ، وعنعنة غير المدلس محمولة على السماع إذا لقيه على الصحيح على أنه وقع التصريح في رواية ابن خزيمة[3] في رواية الحسين عن يحيى بالتحديث ، ولفظه : حدثني يحيى بن أبي كثير ، ولم ينفرد الحسين مع ذلك به ؛ فقد رواه عن يحيى أيضا معاوية بن سلام؛ أخرجه بن شاهين[4] وشيبان بن عبد الرحمن أخرجه البخاري[5] .

(ب) أنه قد خولف حسين فيه عن يحيي فرواه غيره موقوفا علي عثمان ، ولم يذكر فيه النبي صلي الله عليه وسلم ، وهذه علة ثانية .

ولم أقف على رواية الوقف هذه ، ولم يجب عنها ابن الملقن ولا ابن حجر ، لكن اختلف الرواة عن يحيى وقفا ورفعا ؛ قال الدارقطني : وفي حديث شيبان[عن يحيى] أن زيدا سأل عليا وطلحة والزبير وأبيا فأمروه بذلك ، ولم يذكر فيه النبي صلى الله عليه وسلم[6] اهـ ، ولم يذكر الدارقطني من روى الحديث عن شيبان موقوفا ، وقد روى كل من سعد بن حفص[7]، وحسن بن موسى[8]، وعبيد الله بن موسى[9]، وحسين بن محمد بن بهرام[10] عن شيبان مرفوعا ، وهؤلاء الثقات رووه عن شيبان مرفوعا مما يضعف رواية الوقف التي حكاها الدارقطني .

(ج) أنه قدخولف أيضا فيه أبو سلمة فرواه زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن زيد بن خالد أنه سأل خمسة أو أربعة من أصحاب رسول الله صلي الله عليه و سلم فأمروه بذلك ، ولم يرفعه ، وهذه علة ثالثة .

يشير ابن العربي إلى ما رواه ابن أبي شيبة[11] عن **ابن عيينة** عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن زيد عن خالد الجهني سأل خمسة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يقول : الماء من الماء ، منهم علي بن أبي طالب .

وقد تابع ابنَ عيينة على الوقف : عبد الله بن أبي عياض[1] ؛ ولم أجد له ترجمة ، لكن قال البخاري في ترجمة عروة بن عياض : وقال ابن جريج : "أنا عمرو عن **عبيد الله بن أبي عياض**" ، إنما هو : "عمرو عن **عبيد الله بن عياض**"[2]،

---

(1) العلل للدارقطني 31/3

(2) صحيح مسلم برقم : 779

(3) صحيح ابن خزيمة 147/1 برقم 224

(4) رواه ابن شاهين في ناسخ الحديث ومنسوخه ص 39 برقم : 3 من طريق معمَّر بن يعمر حدثنا معاوية بن سلام عن يحيى بن كثير به ، ومعمر هذا ذكره ابن حبان في كتاب الثقات 192/9وقال : يغرب ، وقال ابن القطان في بيان الوهم والإيهام 366/4 : حاله مجهولة ، وقال الذهبي في تاريخ الإسلام 464/5 : ومحله الصدق ، وقال ابن حجر في التقريب 2/ : مقبول ، لكن تابعه يحيى بن صالح الوحاظي (مسند الشاميين للطبراني 98/4 برقم : 2839) وهو ثقة في نفسه وإن تكلم فيه لرأيه وتجهمه (من تكلم فيه وهو موثق للذهبي ص543) فمتابعة معاوية ثابتة .

(5) الجامع الصحيح للبخاري برقم : 179

(6) العلل للدارقطني 32/3

(7) الجامع الصحيح للبخاري 87/1 برقم : 179

(8) مسند أحمد 505/1 برقم : 458

(9) مصنف ابن أبي شيبة 528/1 برقم : 970

(10) اللطائف لأبي موسى المديني ص 87 برقم : 136

(11) مصنف ابن أبي شيبة 525/1 برقم : 962

وعبيد الله بن عياض هو ابن عمرو بن عبد القاري المكي ، ذكره العجلي[3] وابن حبان[4] وابن خلفون[5] في الثقات ، ووافقهم ابن حجر[6]، قال المزي : وقد ذكره البخاري[7] في أثناء حديث الزهري [8]، يعني : ولم يرو له استقلالا ، ومثله لا يطلق عليه الثقة ، وإنما هو "مقبول" على اصطلاح ابن حجر في التقريب .

والحاصل أنه روى أبو سلمة عن عطاء بن يسار الحديثَ المشتمل متنه على الرفع والوقف تاما ، ورواه سفيان بن عيينة عن زيد بن أسلم عن عطاء فاختصره مقتصرا على الوقف ، وابن عيينة يختصر الحديث أحيانا ؛ قال يحيى بن آدم : ما رأيت أحدا يختصر الحديث إلا وهو يخطئ إلا ابن عيينة[9] ، وقال الكسائي : ما رأيت أحدا يروي الحروف إلا وهو يخطئ فيها إلا ابن عيينة[10] ، وقال ابن رجب : وكان سفيان بن عيينة يختصر الحديث أحيانا[11] ، فلا يصح إعلال الرواية التامة هنا بالمختصرة .

وقد افترض ابن العربي المخالفة واقعة بين أبي سلمة وزيد بن أسلم ؛ فأجاب عن ذلك ابن الملقن فقال : وقوله : إن أبا سلمة خالفه زيد بن أسلم لا يضره ؛ لأن أبا سلمة إمام حافظ وقد زاد فيقبل ، ولأن الراوي قد ينشط فيرفع الحكم .

الحديث الثاني : ما رواه هو[12] من طريق النضر عن شعبة عن الحكم عن ذكوان أبي صالح عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أرسل إلى رجل من الأنصار فجاء ورأسه يقطر ، فقال النبي – صلى الله عليه وسلم – : لعلنا أعجلناك ! فقال : نعم ، فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: إذا أعجلت ، أو قحطت فعليك الوضوء .

ورواه مسلم[13] من طريق إسماعيل بن جعفر عن شريك بن أبي نمر عن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري عن أبيه ، وفيه زيادة "**إنما الماء من الماء**[14] " .

ومنطوق "**إنما الماء من الماء** " وجوب الغسل من خروج المني ، ومفهومه أنه لا يجب إذا لم يخرج .

---

(1) قال عبد الرزاق في مصنفه 252/1 برقم : 968 : عن ابن جريج عن عمرو بن دينار عن **عبد الله بن أبي عياض** عن عطاء بن يسار عن زيد بن خالد قال : سألت خمسا ! من المهاجرين الأولين ، منهم علي ، فكل منهم قال : الماء من الماء ، وقوله : **عبد الله** ،كذا مكبَّرًا في المطبوع ، والصواب : " **عبيد الله** " مصغرا كما يأتي في كلام البخاري .

(2) التاريخ الكبير للبخاري 33/7 ، 24/7 ، 393/5

(3) معرفة الثقات للعجلي 113/2، قال : مكي تابعي ثقة ، وقد تحرّف "مكي" إلى " مالك " في الطبعة الهندية لتهذيب التهذيب 43/7 ، فاغتر به الدكتور بشار في حاشية تهذيب الكمال 140/19 فقال : وقال مالك : تابعي ثقة ! ، وجاء على الصواب في تهذيب التهذيب طبعة الرسالة 24/3 .

(4) كتاب الثقات لابن حبان 72/5

(5) إكمال تهذيب الكمال لمغلطاي 58/9

(6) تقريب التهذيب لابن حجر 412/2

(7) قال البخاري 243/5 ، 618/2 برقم : 7402 ، 3045 : حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب **عن الزهري** أخبرني عمرو بن أبي سفيان بن أسيد بن جارية الثقفي حليف لبني زهرة – وكان من أصحاب أبي هريرة – أن أبا هريرة قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة ، منهم خبيب الأنصار ،[قال الزهري:] فأخبرني **عبيد الله بن عياض** أن ابنة الحارث أخبرته أنهم حين اجتمعوا استعار منها موسى يستحد بها ... (راجع أيضا سنن أبي داود 245/3-246 برقم : 3112)

(8) تهذيب الكمال للمزي 140/19

(9) تاريخ ابن أبي خيثمة 270/1

(10) نفس المصدر 270/1

(11) فتح الباري لابن رجب 453/2

(12) الجامع الصحيح للبخاري 88/1 –كتاب الوضوء – باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين القبل والدبر برقم : 180 ، ورواه مسلم في صحيحه 259/2 – كتاب الحيض برقم : 776 من طريق غندر عن شعبة به ، ولفظه : **فلا غسل عليك** ، **وعليك الوضوء** .

(13) صحيح مسلم 259/2 –كتاب الحيض برقم : 773

(14) أي ماء الغسل من ماء المني ، ومعناه لا يجب الغسل بالماء إلا من إنزال الماء الدافق وهو المني (شرح المهذب للنووي 136/2)

أقول : لعل البخاري لم يرو الوجه الذي فيه الزيادة التي تقوي عدم الغسل ؛ لأن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري ليس على شرطه ؛ قال ابن سعد : وكان كثير الحديث ، وليس هو بثبت ، ويستضعفون روايته ، ولا يحتجون به[1] ، وإن وثقه مسلم بالرواية له في الأصول ، والنسائي[2] ، والعجلي[3] ، وابن حبان[4] .

وزعم المزي أن البخاري علّق له فقال : وقال الليث عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال عن أبي بكر بن المنكدر عن عمرو بن سليم عن **عبد الرحمن بن أبي سعيد** عن أبيه[5] ، قال ابن حجر : ولم أقف على هذا التعليق في شيء من النسخ التي وقعت لنا من الصحيح ، ولا ذكره أبو مسعود ولا خلف[6] .

ورواه أيضا[7]من طريق عمرو بن الحارث عن **الزهري** حدثه أن أبا سلمة بن عبد الرحمن حدثه عن أبي سعيد الخدري عن النبي – صلى الله عليه وسلم- أنه قال : **إنما الماء من الماء** .

أقول : لم يرو البخاري حديث أبي سلمة هذا – مع كونه مما يدعم مذهبه – لاختلاف الرواة عليه فرواه الزهري عنه هكذا ، ورواه يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن عطاء بن يسار عن زيد بن خالد عن عثمان ، ولعل البخاري رجح رواية ابن أبي كثير ؛ لأنه أثبت من الزهري ، فقد قال شعبة : يحيى بن أبي كثير أحسن حديثا من الزهري[8] ، وقال أحمد بن حنبل : يحيى بن أبي كثير من أثبت الناس ، إنما يعد مع الزهري ويحيى بن سعيد ، فإذا خالفه الزهري فالقول قول يحيى بن أبي كثير[9].

أما الإمام مسلم فقد جعلهما حديثين ورواهما في صحيحه لتساويهما في الحفظ ، وفي نفس الوقت مراعيا لقول أيوب السختياني : ما أعلم أحدا بعد الزهري أعلم بحديث أهل المدينة من يحيى ابن أبي كثير[10] ، والله أعلم .

وقال الطحاوي[11]: حدثنا أبو بكرة قال : ثنا إبراهيم بن بشار قال : ثنا سفيان قال : ثنا عمرو بن دينار عن عروة بن عياض عن أبي سعيد الخدري قال: قلت لإخواني من الأنصار: أنزلوا الأمر كما تقولون : الماء من الماء ! أرأيتم إن اغتسل؟ فقالوا : لا والله ! حتى لا يكون في نفسك حرج مما قضى الله ورسوله ، قال العيني : إسناده صحيح[12]، لكن في سنده إبراهيم بن بشار ؛ وفي حفظه كلام ، ويغرب عن ابن عيينة[13]، والحديث من روايته عنه .

الحديث الثالث : ما رواه هو[14] من طريق يحيى بن سعيد القطان ، ومسلم[1] من طريق حماد بن زيد وأبي معاوية، كلاهما عن هشام بن عروة قال : أخبرني أبي قال : أخبرني أبو أيوب قال : أخبرني أبي بن كعب أنه قال : يا

---

(1) كتاب الطبقات الكبير لابن سعد 263/7

(2) تهذيب الكمال للمزي 135/17

(3) معرفة الثقات للعجلي7/2

(4) كتاب الثقات لابن حبان 5/ 77

(5) تحفة الأشراف للمزي 362/3 ، وقد رمز في تهذيب الكمال 134/17 لعبد الرحمن بـ "خت" ، وتبعه ابن حجر في التقريب 321/2

(6) النكت الظراف على الأطراف لابن حجر 384/3 ، وفتح الباري له 425/2

(7) الجامع الصحيح للبخاري 88/1 كتاب الوضوء – باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين القبل والدبر برقم : 180 ، ورواه مسلم في صحيحه 259/2 –كتاب الحيض برقم : 776 من طريق غندر عن شعبة به ، ولفظه : **فلا غسل عليك ، وعليك الوضوء** .

(8) كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 9/ 141برقم : 599

(9) نفس المصدر 142/9

(10) المعرفة والتاريخ ليعقوب الفسوي 1 / 621

(11) شرح معاني الآثار للطحاوي 54/1 برقم : 310

(12) نخب الأفكار للعيني 475/1

(13) تهذيب الكمال للمزي 56/2-62

(14) الجامع الصحيح للبخاري 127/1 برقم :293

رسول الله ! إذا جامع الرجل المرأة فلم ينزل ؟ قال : يغسل ما مس المرأة منه[2] ثم يتوضأ ويصلي ، ورواه ابن جريج[3] وحجاج[4] عن هشام به وزاد : فكان أبو أيوب يفتي بهذا عن أبي بن كعب .

قال الشافعي : وهذا أثبت من إسناد "**الماء من الماء**"[5]، ولعل الشافعي يشير إلى اللفظ الذي رواه معمر[6] عن هشام بن عروة عن أبيه عن أبي أيوب الأنصاري أن أبي بن كعب سأل النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : أحدنا يأتي المرأة ثم يكسل؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : **الماء من الماء** .

(د) ما رواه هو[7] ومسلم[8] من طريق هشام عن قتادة عن الحسن عن أبي رافع عن أبي هريرة عن النبي –صلى الله عليه وسلم – قال : إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل .

وقد جمع مسلم بين قتادة ومطر ثم قال : وفي حديث مطر : "**وإن لم ينزل**" ، ويأتي الكلام على هذه الزيادة في الرقم التالي إن شاء الله .

كأن المراد بالجهد عند الإمام البخاري : الإنزال ؛ لأنه هو الغاية في الأمر ، قال الأزهري : والجهد أيضا :بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو عن الجهد فيه ، تقول : جهدت جهدي ، واجتهدت رأيي ونفسي حتى بلغت مجهودي ، وقال ابن السكيت : الجهد : الغاية ، وقال الفراء : بلغت به الجهد : أي الغاية ، واجهد جهدك في هذا الأمر: أي ابلغ فيه غايتك[9]، فالحديث ليس حجة للقائلين بوجوب الغسل مع احتمال أن يراد بالجهد الإنزالُ ؛ لأنه هو الغاية في الأمر ، والله أعلم .

وقد اختلف في الحديث رفعا ووقفا ، قال الدارقطني : يرويه الحسن البصري ، واختلف عنه ؛ فرواه قتادة عن الحسن، واختلف عن قتادة ؛ فرواه شعبة وهشام وأبان وهمام وأبو عوانة عن قتادة عن الحسن عن أبي رافع عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ،كذلك قال يزيد بن زريع عن ابن أبي عروبة عن قتادة ، وخالفه عبد الأعلى ؛ فرواه عن سعيد عن قتادة عن الحسن عن أبي هريرة موقوفا لم يرفع ، ولم يذكر فيه أبا رافع[10] ، فقد خالف عبد الأعلى الجماعة .

(5) أنه ذهب الجمهور إلى وجوب الغسل من الإكسال ، واستدلوا لذلك بما يلي :

(أ) ما رواه مسلم[11] من طريق مطر الوراق عن الحسن البصري عن أبي رافع عن أبي هريرة أن نبي الله – صلى الله عليه وسلم– قال : إذا جلس بين شعبها الأربع ثم **جهدها** فقد وجب عليه الغسل وإن لم ينزل .

أقول : زيادة " **وإن لم ينزل** " ليست على شرط البخاري ؛ لأنها شاذة ، فقد خالف مطر – وفي حفظه كلام مؤثر[1] – من هو أوثق منه ؛ فقد رواه البخاري[2] من طريق **هشام الدستوائي** ، ومسلم[3] من طريق **شعبة** ،كلاهما عن

---

(1) صحيح مسلم برقم : 777

(2) روى ابن حبان (الإحسان 445/3 برقم : 1170) من طريق عبدة بن سليمان عن هشام بن عروة به ، ولفظه : **ليغسل ذكره وأنثييه** .

(3) مصنف عبد الرزاق 249/1 برقم : 957

(4) مستخرج أبي عوانة 241/1 برقم : 819

(5) اختلاف الحديث للشافعي 8/ 493

(6) مصنف عبد الرزاق 250/1 برقم : 959

(7) الجامع الصحيح للبخاري 1/ 111 –كتاب الغسل – باب إذا التقى الختانان برقم : 291

(8) صحيح مسلم 261/2 برقم : 781

(9) تهذيب اللغة للأزهري 26/6

(10) العلل للدارقطني 252/8 – 253

(11) صحيح مسلم 261/2 –كتاب الحيض برقم :781

قتادة عن الحسن البصري به ، فلم يذكرا "**وإن لم ينزل**" ، وقد أشار مسلم إلى هذا فقال : ولم يقل – أي شعبة – : "**وإن لم ينزل**" .

لكن وافق مطرا على الزيادة كل من :

– **همام وأبان**[4]، فزادا في آخره : **أنزل أو لم ينزل** .

– **سعيد بن أبي عروبة**[5]، فزاد : **أنزل أو لم ينزل** .

– **حماد بن سلمة**[6]، فزاد : **أنزل أو لم ينزل** .

والحاصل أن هشاما وشعبة لم يذكرا الزيادة عن قتادة بينما ذكرها عنه همام وأبان وسعيد وحماد بن سلمة ، والحفاظ من أصحاب قتادة ثلاثة : شعبة ، وسعيد ، وهشام ، والشيوخ من أصحابه مثل حماد بن سلمة ، وهمام ، وأبان ، ونحوهم ، فاثنان من الحفاظ لم يذكرا الزيادة ، وذكرها واحد منهم ، فإذا روى سعيد حديثاً عن قتادة وخالفه فيه شعبة وهشام فالقول قولهما[7] .

ويزيد روايةَ شعبة قوةً أن قتادة صرح بالسماع في رواية شعبة عنه[8] ، وأن شعبة كان لا يكتب عن قتادة إلا ما يقول فيه : حدثنا ، ويسأله عن سماعه ، قال شعبة : كنت أتفقد فم قتادة فإذا قال : "سمعت" و"حدثنا" حفظته ، فإذا قال:"حدث فلان" تركته[9] .

أما رواية حماد فقد ذكر مسلم أن حماد بن سلمة عندهم يخطئ في حديث قتادة كثيراً[10]

(ب) ما رواه مسلم[11] من طريق **عبد الأعلى** عن هشام بن حسان عن حميد بن هلال قال – **ولا أعلمه إلا عن أبي بردة** – عن أبي موسى قال : اختلف في ذلك رهط من المهاجرين والأنصار فقال الأنصاريون : لا يجب الغسل إلا من الدفق أو من الماء ، وقال المهاجرون : بل إذا خالط فقد وجب الغسل ، قال : قال أبو موسى : فأنا أشفيكم من ذلك ، فقمت فاستأذنت على عائشة فأذن لي فقلت لها يا أماه! – أو يا أم المؤمنين! – إني أريد أن أسألك عن شيء وإني أستحييك ، فقالت : لا تستحيي أن تسألني عما كنت سائلا عنه أمك التي ولدتك ، فإنما أنا أمك ، قلت : فما يوجب الغسل ؟ قالت : على الخبير سقطت ! قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم– : **إذا جلس بين شعبها الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل** .

---

[1] قال ابن سعد : فيه ضعف في الحديث ، وقال أبو حاتم : ضعيف ، وقال أحمد ويحيى : ضعيف في عطاء خاصة ، وكان يحيى القطان يشبه مطر الوراق بابن أبي ليلى في سوء الحفظ ، وقال النسائي : ليس بالقوى ، وقال أبو داود : ليس هو عندي حجة ، ومطر لا يقطع به في حديث إذا اختلف (تهذيب الكمال للمزي 51/28 وسؤالات الآجري لأبي داود 71/2 – 72 برقم : 1164)

[2] الجامع الصحيح للبخاري 1/ 111 -كتاب الغسل – باب إذا التقى الختانان برقم : 291

[3] صحيح مسلم 262/2 –كتاب الحيض برقم : 782

[4] مسند أحمد 14/ 240 – 241 برقم : 8574

[5] السنن الكبير للبيهقي 7/2 برقم : 766

[6] مسند أبي داود الطيالسي 196/4 برقم : 2571

[7] شرح علل الترمذي لابن رجب 505-508

[8] قال النسائي في سننه 119/1 -120 برقم : 191 : أخبرنا محمد بن عبد الأعلى قال : حدثنا خالد قال : حدثنا شعبة عن قتادة قال : سمعت الحسن يحدث عن أبي رافع عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا جلس بين شعبها الأربع ثم اجتهد فقد وجب الغسل .

[9] معرفة الرجال لابن معين رواية ابن محرز 210/2، وكتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 169/1

[10] كتاب التمييز للإمام مسلم ص 218

[11] صحيح مسلم 263/2 – 264 –كتاب الحيض برقم : 783

وقال الدارقطني : صحيح غريب ، تفرد به : هشام بن حسان عن حميد[1] .

قال ابن عبد البر : محال أن ترى عائشة نفسها في رأيها حجة على غيرها من الصحابة في حين اختلافهم في هذه المسألة النازلة بينهم ، ومحال أن يسلم أبو موسى لعائشة قولها من رأيها في مسألة قد خالفها فيها غيرها من الصحابة غيرها برأيه ؛ لأن كل واحد ليس بحجة على صاحبه عند التنازع ؛ لأنهم أمروا إذا تنازعوا في شيء أن يردوه إلى كتاب الله وسنة رسوله ، وهذا يدلك على أن تسليم أبي موسى لعائشة في هذه المسألة إنما كان من أجل أن علم ذلك كان عندها عن رسول الله ، فلذلك سلم لها إذ هي أولى بعلم مثل ذلك من غيرها[2] .

أقول : هذا الحديث ليس على شرط البخاري لما فيه من علل :

– أن حميد بن هلال شك في سماعه من أبي بردة ، قال الحافظ ابن رجب : فتردد في وصل إسناده ، وقد عجب أحمد من هذا الحديث ، وأن يكون حميد بن هلال حدث به بهذا الإسناد[3] .

– أنه حديث اختلف فيه على عائشة رضي الله عنها رفعا ووقفا[4] اختلافا شديدا ، ورواة الوقف أكثر وأحفظ[5] .

(ج) ما رواه الترمذي[6] وابن ماجه[7] من طريق الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة قالت : **إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل ؛ فعلته أنا ورسول الله – صلى الله عليه وسلم – فاغتسلنا .**

---

(1) العلل لدارقطني 117/13

(2) التمهيد لابن عبد البر 321/3-322

(3) فتح الباري لابن رجب 368/1

(4) قال الإمام مالك في الموطأ رواية يحيى الليثي 46/1 برقم : عن يحيى بن سعيد عن **سعيد بن المسيب** أن أبا موسى الأشعري أتى عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له : لقد شق عليّ اختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في أمر ، إني لأعظم أن أستقبلك به ، فقالت : ما هو؟ ما كنت سائلا عنه أمك ؟! فسلني عنه ، فقال : الرجل يصيب أهله ثم يكسل ولا ينزل ؟ فقالت : إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل ، فقال أبو موسى الأشعري لا أسأل عن هذا أحدا بعدك أبدا ، قال البيهقي في معرفة السنن والآثار 462/1 : هذا إسناد صحيح ، إلا أنه موقوف على عائشة ، أقول : في سنده انقطاع ؛ فإن سعيدا لم يسند القصة لأبي موسى الأشعري ، ولم يحضر إتيانه عائشة ، فلو قال : **عن** أبي موسى الأشعري أنه أتى عائشة ... لكان متصلا ، لأنه إن روى التابعي عن الصحابي قصة أدرك وقوعها كان متصلا ، وإن لم يدرك وقوعها وأسندها إلى الصحابي كانت متصلة ، وإن لم يدركها ولا أسند حكايتها إلى الصحابي فهي منقطعة (النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي 34/2 والتقييد والإيضاح للعراقي ص 86 وتدريب الراوي للسيوطي 249/1) ثم لم يسمع ابن المسيب من عائشة أحد طرفي القصة ، قال أبو حاتم : سعيد بن المسيب عن عائشة رضي الله عنها إن كان شيئا فمن وراء الستر (المراسيل لابن أبي حاتم ص 73) وقد أخرج البخاري ومسلم **لسعيد بن المسيب عن عائشة** ثلاثة أحاديث **مقرونا بغيره** ، أحدها قصة الإفك (صحيح البخاري : 2637 ، وصحيح مسلم :2770) والثاني في عمر النبي صلى الله عليه وسلم (صحيح البخاري : 3536 ، وصحيح مسلم :2349) والثالث حديث "الرفيق الأعلى"(صحيح البخاري : 4463 ، وصحيح مسلم :2349) وأخرج مسلم لسعيد بن المسيب عن عائشة حديث "خمس فواسق يقتلن" متابعة ، وحديثا آخر في فضل يوم عرفة على أنه في الفضائل أو على شرطه في العنعنة (صحيح مسلم : 1198 ، 1348)

ورواه الشافعي في الأم 80/2 عن ابن عيينة ، وعبد الرزاق في مصنفه45/1 برقم : 939 عن الثوري ، كلاهما عن علي بن زيد بن عجلان عن ابن المسيب عن عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا جلس بين الشعب الأربع ثم ألزق الختان الختان فقد وجب الغسل .

وخالف عليٌّ بن زيد بن جدعان يحيى بن سعيد فرواه عن سعيد مرفوعا ، قال الشافعي في اختلاف الحديث 607/8 : وأما حديث علي بن زيد فليس مما يثبته أهل الحديث ، وهو لا تقوم به الحجة اهـ وابن جدعان ضعيف (ميزان الاعتدال للذهبي 127/3) .

ورواه الطحاوي في شرح معاني الآثار 55/1 برقم : 318 من طريق حماد بن سلمة عن علي بن زيد به ، وزاد : "ذكر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا التقى الختانان أيوجب الغسل؟ فقال أبو موسى : أنا آتيكم بعلم ذلك ، فنهض **وتبعتُه** حتى أتى عائشة " ، ففيه شهود سعيد القصة ، وهي زيادة منكرة ؛ لأن حمادا خالف السفيانين ، ولم يذكراها ، والله اعلم .

(5) العلل للدارقطني 13/ 116 - 130

(6) جامع الترمذي 151/1 – أبواب الطهارة – باب ما جاء : إذا التقى الختان جب الغسل برقم : 108

(7) سنن ابن ماجه 42/1 – كتاب الطهارة – باب ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان برقم : 608

قال الشافعي : الأغلب أن عائشة لا تقول : إذا مس الختان الختان أو جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل ، وتقول : فعلته أنا ورسول الله فاغتسلنا إلا خبرا عن رسول الله بوجوب الغسل منه ، واعترض عليه المحدث الحجازي الذي ناظره في المسألة فقال : أما قول عائشة : فعلته أنا ورسول الله فاغتسلنا ، فقد يكون تطوعا منهما بالغسل ، ولم تقل : إن النبي – عليه السلام – قال : عليه الغسل ، فيحتمل أن تكون لما رأت النبي – صلى الله عليه وسلم – اغتسل اغتسلتْ ورأته واجبا ، ولم تسمع من النبي – صلى الله عليه وسلم – إيجابه[1] .

وقد أعله الإمام البخاري بالإرسال ؛ قال الترمذي : سألت محمدا — يعني البخاري – عن هذا الحديث فقال : هذا حديث خطأ ، إنما يرويه الأوزاعي عن عبد الرحمن بن القاسم مرسلا ، وروى الأوزاعي عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة شيئا من قولها : فأخذ الخرقة فمسح بها الأذى ، وقال أبو الزناد : سألت القاسم بن محمد : سمعت في هذا الباب شيئا ؟ قال : لا[2] ، أي فكيف يروي القاسم حديث عائشة في التقاء الختانين وهو يقول : إنه لا يعرف شيئا في الباب ؟! .

وأجاب من صححه بأنه يحتمل أن يكون القاسم كان نسيه ثم تذكر فحدث به ابنه أو كان حدث به ابنه ثم نسي، قال الحافظان ابن الملقن[3] وابن حجر[4] : ولا يخلو الجواب من نظر .

وقال أبو زرعة الدمشقي : وسألت أبا عبد الله عن حديث الأوزاعي فقال أحمد بن حنبل : حدثنا به الوليد بن مسلم – يعني عن الأوزاعي[5] ، فلم يعجبه ، فقلت له ليحسُن عنده : حدثنا أبو مسهر عن أبي سماعة عن الأوزاعي فقال لي : كان الأوزاعي يحدث بهذا الحديث ، فإذا بلغ هذا الموضع زاد "**عن يحيى ابن أبي كثير بلغني عن عائشة أنها قالت فعلته أنا ورسول الله فاغتسلنا** " هذا عنده الصواب ، قال أبو زرعة : فإن كان أبو عبد الله قال هذا فإني رأيت أبا مسهر يمليه عند يحيى بن معين عن ابن سماعة عن الأوزاعي فقبله يحيى ، ولم ينكره[6] .

وأعله الدارقطني بالوقف ؛ قال : رفعه الوليد بن مسلم والوليد بن مزيد ، ورواه بشر بن بكر ، وأبو المغيرة ، وعمرو بن أبي سلمة ، ومحمد بن كثير المصيصي ، ومحمد بن مصعب وغيرهم موقوفا[7] .

ورواه مسلم من وجه آخر ؛ قال[8] : حدثنا هارون بن معروف وهارون بن سعيد الأيلى قالا : حدثنا ابن وهب أخبرني **عياض بن عبد الله** عن **أبى الزبير** عن جابر بن عبد الله عن أم كلثوم عن عائشة زوج النبى – صلى الله عليه وسلم– قالت : إن رجلا سأل رسول الله – صلى الله عليه وسلم– عن الرجل يجامع أهله ثم يكسل هل عليهما الغسل ؟ وعائشة جالسة ، فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم– : **إني لأفعل ذلك أنا وهذه ثم نغتسل** .

---

[1] الأم للشافعي 70/10

[2] العلل الكبير للترمذي ص 57

[3] البدر المنير لابن الملقن 519/2

[4] التلخيص الحبير لابن حجر 1/ 202

[5] مسند أحمد 167/42 برقم : 25281

[6] الفوائد المعللة لأبي زرعة الدمشقي ص253 برقم : 208

[7] سنن الدارقطني 199/1

[8] صحيح مسلم 265/2 –كتاب الحيض برقم : 784

أقول : هذا الوجه أيضا لا يصح عند الإمام البخاري فقد قال : عياض بن عبد الله بن سعد الفهري منكر الحديث[1] ، أما أبو الزبير فلم يرو له البخاري سوى حديث واحد في الجنائز[2] ؛ قرنه بعطاء عن جابر ، وعلق له عدة أحاديث[3] [4] .

(د) أن من الجمهور من يرى أن عدم الغسل منسوخ ، وأقدم من قال بالنسخ هو الإمام الشافعي، إذ قال : وإنما بدأت بحديث أبي في قوله : الماء من الماء ، ونزوعه أن فيه دلالة على أنه سمع الماء من الماء عن النبي ، ولم يسمع خلافه فقال به ، ثم لا أحسبه تركه إلا لأنه ثبت له أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال بعده ما نسخه[5] .

وقال الحازمي بصدد إثبات النسخ : وقد صحت الأخبار في طرفي الإيجاب والرخصة ، وتعذر الجمع ، فنظرنا هل نجد مناصا عن غوائل التعارض من جهة التاريخ ؛ حيث تعذر معرفته من صريح اللفظ فوجدنا آثارا تدل على ذلك ، وبعضها يصرح بالنسخ ، فحينئذ تعين المصير إلى الإيجاب لتحقق النسخ في ذلك[6] .

ودليل الجمهور في دعوى النسخ ما يلي :

(أ) ما رواه مسلم عن أبي هريرة عن النبي –صلى الله عليه وسلم – قال : إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل .

قالوا : حديث أبي هريرة ناسخ لحديث "الماء من الماء"[7]، لكن نوزع في دلالته على عدم الإنزال كما مر بيان ذلك.

قال الإمام مسلم : حديث عثمان بن عفان وأبي سعيد الخدري في ترك الغسل من الإكسال ، وقوله الماء من الماء ثابت متقدم من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، منسوخ بحديث عائشة وأبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم : إذا جلس بين شعبها الأربع، ومس الختان الختان[8] .

وروي ما يدل على تاريخ النسخ ؛ روى ابن حبان[9] وابن شاهين[10] من طريق أبي حمزة السكري عن الحسين بن عمران يحدث عن الزهري عن عروة قال : حدثتني عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم : كان لا يأمر بالغسل حتى ينزل قبل أن تفتح مكة ، فلما فتحت مكة أمرهم بالغسل .

أعله الإمام البخاري فقال : ولا يتابع في حديثه ، وقال أبو ضمرة[11]: قال : حدثنا حسين بن عمران عن الزهري مناكير[12] ، وقد عد العقيلي حديثه هذا من مناكيره[13] ، وقال الحازمي : الحسين بن عمران قد يأتي عن الزهري بالمناكير، وقد ضعفه غير واحد من أصحاب الحديث[1] .

---

(1) كتاب الضعفاء للعقيلي 350/3

(2) صحيح البخاري 515/1 برقم : 1320

(3) صحيح البخاري بأرقام : 4130 ، 4137 ، 4362 ، وكتاب الحج – باب الإهلال من البطحاء ... ، وكتاب البيوع – باب إذا اشترط البائع ظهر الدابة .... .

(4) هدي الساري لابن حجر ص 464

(5) الأم للشافعي 68/10

(6) الاعتبار للحازمي ص 31

(7) بداية المجتهد لابن رشد 53/1 ، وكشف المشكل من الصحيحين لابن الجوزي 159/1

(8) معرفة علوم الحديث للحاكم ص 78

(9) الإحسان 454/3 برقم :1180

(10) ناسخ الحديث ومنسوخه لابن شاهين ص 47 برقم : 23

(11) هو أنس بن عياض ، ولعله : " أبو حمزة" ، وهو السكري ؛ لأنه الراوي عن حسين بن عمران ، والله أعلم .

(12) التاريخ الكبير للبخاري 287/2-288

(13) كتاب الضعفاء للعقيلي 254/1

(ب) ما رواه الترمذي[2] من طريق يونس بن يزيد ومعمر – فرقهما – عن الزهري عن سهل بن سعد عن **أبي بن كعب** قال : إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهى عنها.

قال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح .

وقال الإسماعيلي : هو صحيح على شرط البخاري[3] .

لكن أعله الإمام أحمد بعدم سماع الزهري له من سهل[4]، وقد تبعه الحافظ موسى بن هارون فقال :كان الزهري إنما يقول في هذا الحديث : قال سهل بن سعد ، ولم يسمع الزهري هذا الحديث من سهل بن سعد وقد سمع من سهل أحاديث إلا أنه لم يسمع هذا[5] .

وقال الإمام مسلم : فأما حديث سهل بن سعد عن أبي بن كعب : الماء من الماء كانت رخصة من النبي صلى الله عليه وسلم ثم أمرنا بالاغتسال فإن الزهري لم يسمعه من سهل بن سعد ، وإنما قال : حدثني بعض من أرضى عن سهل بن سعد[6] .

وقال البرقاني : وسألته – أي الدارقطني- عن حديث يونس عن الزهري عن سهل بن سعد عن" **الماء من الماء** " فقال : لا يصح ؛ لأن الزهري لم يسمه من سهل ، قلت له : فقد سمع منه[7] ؛ فما تنكر أن يكون سمع هذا منه ؟ فقال : الدليل عليه أن عمرو بن الحارث رواه عن الزهري فقال : فيه حدثني **من أرضاه** عن سهل بن سعد[8] .

يشير الدارقطني إلى ما رواه أبو داود[9] ومسلم خارج صحيحه[10] من طريق ابن وهب عن **عمرو بن الحارث** عن الزهري حدثني **بعض من أرضى** أن سهل بن سعد الساعدي أخبره أن أبي بن كعب أخبره أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم- إنما جعل ذلك رخصة للناس في أول الإسلام **لقلة الثياب** ثم أمر بالغسل ونهى عن ذلك.

وترجى الإمام مسلم أن يكون المبهم الذي سمع منه الزهري هو **أبا حازم** ؛ قال : ولعله سمعه من أبي حازم ، فإن مبشر بن إسماعيل قد رواه عن أبي غسان محمد بن مطرف – وهو ثقة – عن أبي حازم ، حدثنيه محمد بن مهران الرازي قال : ثنا مبشر الحلبي عن محمد أبي غسان عن **أبي حازم** عن سهل بن سعد عن أبي بن كعب[11] .

ووافق مسلما على ذلك ابن خزيمة فقال : وهذا الرجل الذي لم يسمه عمرو بن الحارث يشبه أن يكون **أبا حازم سلمة بن دينار** ؛ لأن مبشر بن إسماعيل روى هذا الخبر عن أبي غسان محمد بن مطرف عن **أبي حازم** عن سهل بن سعد ، حدثني بذلك مسلم بن الحجاج وقال : حدثنا أبو جعفر الجمّال[12] .

---

(1) الاعتبار للحازمي ص 35

(2) جامع الترمذي 152/1-153 - الطهارة – باب ما جاء : إذا التقى الختان وجب الغسل برقم : 110-111

(3) فتح الباري لابن حجر 473/1

(4) العلل ومعرفة الرجال 404/3-405 بأرقام : 5778-5780

(5) التمهيد لابن عبد البر (موسوعة شروح الموطأ 329/3)

(6) معرفة علوم الحديث للحاكم ص 79

(7) لعل فيه سقطا ، فيحتمل أن يكون النص كالتالي : فقد سمع منه **فلان** ، فما تنكر أن يكون سمع هذا – أي الزهري – منه ، فسقط الفاعل ، والله أعلم .

(8) سؤالات البرقاني للدارقطني ص63-64

(9) سنن أبي داود 101/1 –كتاب الطهارة – باب في الإكسال برقم : 214

(10) قال الإمام مسلم : وحدثنا هارون بن سعيد قال : ثنا ابن وهب قال : أخبرني عمرو بن الحارث قال : قال ابن شهاب: وحدثني من أرضى عن سهل بن سعد الساعدي أن أبي بن كعب حدثه (معرفة علوم الحديث للحاكم ص 79)

(11) معرفة علوم الحديث للحاكم ص 79

(12) صحيح ابن خزيمة 149/1

وتبع ابن حبان شيخه فقال: وقد تتبعتُ طرق هذا الخبر على أن أجد أحداً رواه عن سهل بن سعد فلم أجد أحداً إلا أبا حازم ، ويشبه أن يكون الرجل الذي قال الزهري : حدثني من أرضى عن سهل بن سعد هو أبو حازم رواه عنه[1].

لكن رواية مبشر التي فيها ذكر أبي حازم معلولة ، قال ابن أبي حاتم : وسمعت أبي قال : ذكرت لعبد الرحمن الحلبي ابن أخي الإمام ، وكان يفهم الحديث ، فقلت له : تعرف هذا الحديث : حدثنا محمد بن مهران[2] ، قال : حدثنا مبشر الحلبي عن محمد بن مطرف عن **أبي حازم** عن سهل بن سعد عن أبي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : كان الفتيا في بدو الإسلام "الماء من الماء" ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم : إذا التقى الختانان وجب الغسل ؟ فقال لي : قد دخل لصاحبك حديث في حديث ؛ ما نعرف لهذا الحديث أصلا[3] .

وقد وقع التصريح بسماع الزهري الحديث من سهل ؛ فقد روى ابن خزيمة[4] من طريق محمد بن جعفر عن معمر عن الزهري قال أخبرني **سهل بن سعد** قال: إنما كان قول الأنصار : الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم أمرنا بالغسل.

ثم أعله ابن خزيمة بأن محمد بن جعفر – وهو غندر – وهِم في قوله : أخبرني سهل ، قائلا : في القلب من هذه اللفظة التي ذكرها محمد بن جعفر – أعني قوله : **أخبرني سهل بن سعد** – ، وأهاب أن يكون هذا وهماً من محمد بن جعفر أو ممن دونه ؛ لأن ابن وهب روى عن عمرو بن الحارث عن الزهري قال : أخبرني من أرضى عن سهل بن سعد عن أبي بن كعب .

وفيه علة أخرى ؛ فقد وقفه معمر على سهل[5] ، قال البيهقي[6] : والحديث محفوظ عن سهل عن أبي بن كعب .

إلا أن ابن حبان وجّه الاختلاف بوجه آخر على مذهبه الواسع في قبول الزيادات في المتون والأسانيد فقال : روى هذا الخبر معمر عن الزهري من حديث غندر فقال : أخبرني سهل بن سعد ، ورواه عمرو بن الحارث عن الزهري قال : حدثني من أرضى عن سهل بن سعد ، ويشبه أن يكون الزهري سمع الخبر من سهل بن سعد كما قاله غندر، وسمعه عن بعض من يرضاه عنه فرواه مرة عن سهل بن سعد ، وأخرى عن الذي رضيه عنه[7] .

حمل جديث "الماء من الماء" على الاحتلام

من الجمهور من يرى أن حديث " الماء من الماء " محمول على الاحتلام لا في اليقظة ؛لأنّه لا يجب الغسل في الاحتلام إلا مع إنزال الماء .

---

(1) الإحسان لابن بلبان 447/3

(2) وهو أبو جعفر الجمال ، رواه أبو داود أيضا في سننه 102/1 برقم : 215 عن محمد بن مهران به .

(3) العلل لابن أبي حاتم 41/1

(4) صحيح ابن خزيمة 1/ 148 برقم : 226

(5) رواه عن معمر : عبد الرزاق في مصنفه 248/1 برقم : 951 وعبد الأعلى (مصنف ابن أبي شيبة برقم : 957) وعبد الواحد بن زياد (المعجم الكبير للطبراني برقم : 5564) موقوفا على سهل ، بينما رواه ابن المبارك عن معمر عن الزهري عن سهل عن أبي بن كعب (جامع الترمذي برقم : 111) ، ورواية عبد الرزاق ومن معه أصح ؛ قال أحمد : إذا اختلف أصحاب معمر في حديث معمر فالحديث حديث عبد الرزاق (تاريخ أسماء الثقات لابن شاهين ص 180) وقال يعقوب بن شيبة : عبد الرزاق متثبت في معمر ، جيد الاتقان (شرح علل الترمذي لابن رجب 516/2) لكن قال الدارقطني : أثبت أصحاب معمر بن راشد : هشام بن يوسف وابن المبارك (سؤالات ابن بكير للدارقطني ص 54)

(6) معرفة السنن والآثار للبيهقي 259/1

(7) الإحسان لابن بلبان 447/3

قال ابن عبد البر : وهذا مجتمع عليه فيمن رأى في منامه أنه يجامع ولم ينزل أنه لا غسل عليه ، وهذا –لعمري– تأويل محتمل في الماء من الماء لولا أن بعضهم يروي حديث أبي بن كعب وحديث أبي سعيد الخدري بغير هذا اللفظ ، وذلك قوله : إذا جامع أحدكم فأكسل أو أقحط فلا يغتسل ولكن يتوضأ .

وقد استُدل لذلك بما رواه الترمذي[1] من طريق شريك بن عبد الله الكوفي عن أبي الجحاف عن عكرمة عن ابن عباس قال : إنما الماء من الماء في الاحتلام ، ثم قال : سمعت الجارود يقول : سمعت وكيعا يقول : لم نجد هذا الحديث إلا عند شريك ، فكأن وكيعا يضعفه بتفرد شريك وهو سيء الحفظ[2] .

مرجح خارجي لكل من القولين

لقد لجأ طرفا الخلاف إلى مرجح نظري ؛ فقال من لا يرى الغسل من الإكسال : وأقل أحوال هذه المسألة أن تتكافأ فيها الحجج وتتعارض فيها الآثار فيرجع حينئذ إلى ظاهر كتاب الله ، وليس في كتاب الله إيجاب الغسل إلا على من كان جنبا[3] ، ولا جنب إلا الذي ينزل الماء الدافق[4] ، كما يرجع أيضا إلى ما عليه الاتفاق عند التعارض الذي لا يمكن الجمع فيه ولا الترجيح ، وهو وجوب الماء من الماء[5].

وقال من يرى الغسل من الإكسال : أوجب الله عز وجل الغسل من الجنابة فكان معروفا في لسان العرب أن الجنابة الجماع وإن لم يكن مع الجماع ماء دافق ، وكذلك ذلك في حد الزنا وإيجاب المهر وغيره ، وكل من خوطب بأن فلانا أجنب من فلانة عقل أنه أصابها وإن لم يكن مقترفا[6] .

(6) أن الإمام البخاري يرى أن الأحاديث الواردة في عدم الغسل صحيحة ومحكمة لا ناسخ لها لكن العمل بأحاديث الغسل أحوط ، وقد سبقه إلى ذلك طائفة من اهل العلم ؛ منهم :

– **عطاء بن أبي رباح** ؛ فقد روى عبد الرزاق عن ابن جريج قال عطاء[7] : ولا تطيب نفسي إذا التقى الختانان وإن لم أهرق الماء حتى أغتسل بالماء من أجل اختلاف الناس حتى آخذ بالعروة الوثقى[8] .

– **الإمام أحمد** ؛ قال : الأمر عندي في الجماع أن آخذ بالاحتياط فيه ، ولا أقول: الماء مِن الماء[9] .

نقد القاضي أبي بكر ابن العربي لموقف الإمام البخاري

لقد ذهب القاضي أبو بكر ابن العربي إلى مذهب الجمهور في وجوب الغسل من الإكسال ودافع عنه بقوة ، لكن اتخذ موقفا حادّا تجاه قول الإمام البخاري : "والغسل أحوط " على عادته في التشنيع على المخالفين من غير المالكية[10] ، قال : وقعت للبخاري في جامعه كلمة منكرة ؛ فإنه ذكر اختلاف الأحاديث ثم قال: والغسل أحوط وإنما بيَّنا ذلك

---

[1] جامع الترمذي 172/1 برقم : 112

[2] ميزان الاعتدال للذهبي 270/2

[3] يشير إلى قوله تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُواْ (سورة النساء الآية : 43)

[4] التمهيد لابن عبد البر 339/2

[5] بداية المجتهد لابن رشد 53/1-54

[6] الأم للشافعي 79/2

[7] قال ابن جريج : إذا قلت : "قال عطاء" فأنا سمعته منه ، وإن لم أقل : "سمعتُ"(تاريخ ابن أبي خيثمة 250/1) ، لكن قال أحمد : كل شيء يقول ابن جريج : "قال عطاء" أو "عن عطاء" فإنه لم يسمعه من عطاء (بحر الدم لابن المبرد ص 102) ولعل الإمام أحمد لم يقف على قول عطاء ، والله أعلم .

[8] مصنف عبد الرزاق 247/1 برقم : 945 ، وفيه : بالوقتي ، والتصويب من فتح الباري 474/1

[9] فتح الباري لابن رجب 385/1

[10] انظر نماذج من ذلك في كتبه : العواصم من القواصم ص 78 ، 208 ، 249 ، 253 ، والمسالك 7/ 123 ، 410 ، والقبس ص 330 ، 1118 ، وعارضة الأحوذي 98/1

لاختلافهم ، وهذا خطأ فاحش ، كيف ينقل الغسل من الوجوب إلى الاحتياط بعد ما ثبت ما قدمناه وصح من الأحاديث ما أوردناه[1] ؟! .

وقال : وإنما الأمر الصعب خلاف البخاري في ذلك ، وحكمه أن الغسل مستحب ، وهو أحد أئمة الدين وأجل علماء المسلمين معرفة وعدلا ، وما بهذه المسألة خفاء ثم قال : والعجب من البخاري أن يساوي بين حديث عائشة في إيجاب الغسل بالتقاء الختانين وبين حديث عثمان وأبي في نفي الغسل إلا بالانزال ، ويحتمل قول البخاري : "الغسل أحوط" يعني في الدين ؛ من باب حديثين تعارضا فقدم الذي يقتضي الاحتياط في الدين ، وهو باب مشهور في أصول الفقه ، وهو الأشبه في إمامة الرجل وعلمه [2].

وقد علق ابن حجر على آخر كلام ابن العربي فقال : وهذا هو الظاهر من تصرفه ؛ فإنه لم يترجم بجواز ترك الغسل ، وإنما ترجم ببعض ما يستفاد من الحديث من غير هذه المسألة كما استدل به على إيجاب الوضوء فيما تقدم[3] اهـ

أقول : كل هذا مناقض لصنيع الإمام البخاري ، فإنه بوب أولا لنواقض الوضوء في كتاب الوضوء فقال : "باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين من القبل والدبر" ثم روى تحته خمسة أحاديث ، والحديثان الأخيران منها في الإكسال ، وفي أحدهما : "يتوضأ كما يتوضل للصلاة" ، وفي الثاني : "فعليك الوضوء" ، إشارة منه إلى أن الجماع من غير إنزال ناقضٌ للوضوء ثم بوب في كتاب الغسل لنجاسة رطوبة الفرج فقال : "باب غسل ما يصيب من فرج المرأة" ، وروى تحته حديث عثمان في الإكسال ؛ لأن فيه : "ويغسل ذكره" ثم ثنى بحديث أبي بن كعب ؛ لأن فيه : يغسل ما مس المرأة منه ، وفي حديثه زيادة أخرى ، وهي : "ثم يتوضأ ويصلي" ، وفيها أن الغسل من الإيلاج من غير إنزال لا يوجب الغُسل ، لأن فيه أن المكسل يصلي بعد الوضوء ، ومن هنا قال البخاري : الغسل أحوط ، وذلك – أي عدم الغسل – الآخِر ، فاتضح من هذا كله أن البخاري يرى عدم الغسل من الإكسال ، وأن الغسل منه مستحب للاحتياط وخروجا من خلاف من أوجبه .

ومن هنا يتبين ضعف تفسير الإمام النووي رحمه الله لقول البخاري : الغسل أحوط وذاك الآخر إنما بينا اختلافهم ، يعني أن الغسل آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقصدنا بيان اختلاف الصحابة مع أن آخر الأمرين الغسل[4] ، والله أعلم .

(7) أن الإمام البخاري يرى مسألة الغسل من الإكسال مسألة خلافية لقوله : وإنما بيّنا اختلافهم ، لكن القاضي أبا بكر ابن العربي ادعى إجماع الصحابة بعد الاختلاف على إيجاب الغسل من الإكسال ، ثم إجماع من بعدهم ؛ قال : فأرسلت الصحابة من المهاجرين والأنصار حين اختلفوا في ذلك إلى عائشة رضي الله عنها [رسولا] فأعلمتْه بالأمر على نصّه فأعلمهم به ؛ فوقع الاتفاق وارتفع الخلاف واستقر الحكم في الدين ، ولا أعلم في ذلك خلافاً بين أحد من

---

[1] عارضة الأحوذي لابن العربي 170/1 والقبس له 169/1
[2] عارضة الأحوذي لابن العربي 170/1
[3] فتح الباري لابن حجر 474/1
[4] المجموع شرح المهذب للنووي 136/2

المسلمين ، قال أيضا : وانعقد الاجماع علي وجوب الغسل بالتقاء الختانين وإن لم ينزل ، وما خالف في ذلك إلا داود[1]، ولا يُعبأ به[2] ، فإنه لولا الخلاف ما عُرف[3] .

وكذا ادعى ابن القصّار المالكي إجماع التابعين فقال : رجع التابعون ومن بعدهم على الأخذ بحديث إذا التقى الختان ، وإذا صحّ الإجماع بعد الخلاف كان مسقطا للخلاف قبله ويصير ذلك إجماعا ، وإجماع الأعصار حجة عندنا كإجماع الصحابة[4]، وإليه مال ابن بطال المالكي؛ قال : وإذا كان فى المسألة قولان بعد انقراض الصحابة ثم أجمع العصر الثاني بعدهم على أحد القولين كان ذلك مسقطًا للخلاف قبله ويصير ذلك إجماعًا[5].

ثم دعوى ابن القصار وابن بطال الإجماع في المسالة مبنية على مسألة أصولية ، وهي أنه إذا اتفق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول كان ذلك إجماعا لا تجوز مخالفته ، وقد حصل هنا الخلاف في عصر الصجابة ثم وقع الوفاق في عصر التابعين .

لكن الجمهور على أن ذلك لا يصير إجماعا ؛ لأنه حصل الإجماع من أهل العصر الأول على أن الحق لم يخرج عن القولين ، وعلى تسويغ الاجتهاد في طلب الحق بين القولين[6] ، قال إمام الحرمين : ومن العبارات الرشيقة للشافعي أنه قال : المذاهب لا تموت بموت أصحابها فيقدَّر كأن المنقرضين أحياء ذابّون عن مذاهبهم[7] ، أي فكان الخلاف باقيا وإن ذهب أهله[8].

ثم دعوى إجماع الصحابة أو التابعين في المسالة مردودة لما يأتي :

(أ) أن من الصحابة من قال بعدم الغسل من الإكسال ، فلا يصح أن يُدعى إجماعهم على وحوب الغسل منه ؛ قال عبد الرزاق[9] : وأخبرنا ابن جريج قال : أخبرني عمرو بن دينار عن عبيد الله بن أبي عياض عن **أبي سعيد الخدري**

---

[1] خالفه ابن حزم فقال بوجوب الغسل من الإكسال أنزل أم لم ينزل (المحلى لابن حزم 245/1)

[2] كأنه يشير إلى أن الظاهرية لا يعتد بخلافهم ، وهذا ما قال به طائفة من الفقهاء ؛ قال إمام الحرمين في البرهان 37/2 : الذي ذهب إليه ذوو التحقيق أنا لا نعد منكري القياس من علماء الأمة وحملة الشريعة ؛ فإنهم مباهتون أولا على عنادهم فيما ثبت استفاضة وتواترا ، ومن لم يزعه التواتر ولم يحتفل بمخالفته لم يوثق بقوله ومذهبه ، وتعقبه الحافظ الذهبي في سير أعلام النبلاء 105/13 تعقبا علميا رائعا فقال : هذا القول من أبي المعالي أداه إليه اجتهاده ، وهم فأداهم اجتهادهم إلى نفي القول بالقياس ، فكيف يرد الاجتهاد بمثله؟! وندري بالضرورة أن داود كان يقرئ مذهبه ، ويناظر عليه ، ويفتي به في مثل بغداد وكثرة الأئمة بها وبغيرها ، فلم نرهم قاموا عليه ، ولا أنكروا فتاويه ولا تدريسه ، ولا سعوا في منعه من بثه ، وبالحضرة مثل إسماعيل القاضي شيخ المالكية ، وعثمان بن بشار الأنماطي شيخ الشافعية ، والمروذي شيخ الحنبلية ، وابني الإمام أحمد ، وأبي العباس أحمد بن محمد البرتي شيخ الحنفية ، وأحمد بن أبي عمران القاضي ، ومثل عالم بغداد إبراهيم الحربي ، بل سكتوا له حتى لقد قال قاسم بن أصبغ : ذاكرت الطبري –يعني ابن جرير– وابن سريج ، فقلت لهما : كتاب ابن قتيبة في الفقه أين هو عندكما ؟ قالا : ليس بشيء ، ولا كتاب أبي عبيد ، فإذا أردت الفقه فكتب الشافعي وداود ونظرائهما ، ثم كان بعده ابنه أبو بكر وابن المغلس وعدة من تلامذة داود ، وعلى أكتافهم مثل ابن سريج شيخ الشافعية ، وأبي بكر الخلال شيخ الحنبلية ، وأبي الحسن الكرخي شيخ الحنفية ، وكان أبو جعفر الطحاوي بمصر ، بل كانوا يتجالسون ويتناظرون ، ويبرز كل منهم بحججه ، ولا يسعون بالداودية إلى السلطان ، بل أبلغ من ذلك [أنهم] ينصبون معهم الخلاف في تصانيفهم قديما وحديثا ، وبكل حال فلهم أشياء أحسنوا فيها ، ولهم مسائل مستهجنة يُشغَّب عليهم بها ، وإلى ذلك يشير الإمام أبو عمرو بن الصلاح[في فتاويه ص207] حيث يقول : الذي اختاره الأستاذ أبو منصور وذكر أنه الصحيح من المذهب أنه يعتبر خلاف داود ، ثم قال ابن الصلاح : وهذا الذي استقر عليه الأمر آخرا كما هو الأغلب الأعرف من صفو الأئمة المتأخرين الذين أوردوا مذهب داود في مصنفاتهم المشهورة كالشيخ أبي حامد الإسفراييني والماوردي والقاضي أبي الطيب ، فلولا اعتدادهم به لما ذكروا مذهبه في مصنفاتهم المشهورة (للمزيد يراجع البحر المحيط للزركشي 424/6-427)

[3] فتح الباري لابن رجب 385/1

[4] شرح ابن ماجه لمغلطاي 815/1

[5] شرح صحيح البخاري لابن بطال 402/1

[6] البحر المحيط للزركشي 508/6 وتشنيف المسامع للولي العراقي 120/3 وإرشاد الفحول للشوكاني 228/1

[7] البرهان لإمام الحرمين 276/1

[8] البحر المحيط للزركشي 508/6

[9] ساق ابن عبد البر في التمهيد 337/3 سند عبد الرزاق ، ولم أجده في مصنفه .

أنه قال الماء من الماء ، وقال أيضا : وأخبرنا ابن جريج قال قال لي عطاء : سمعت ابن عباس: يقول الماء من الماء[1] ، بالإضافة إلى خمسة من الصحابة سبق ذكرهم .

قال ابن عبد البر : ذكر ابن خُوازِبنداد أن إجماع الصحابة انعقد على إيجاب الغسل من التقاء الختانين ، وليس ذلك عندنا كذلك ، ولكنا نقول : إن الاختلاف في هذا ضعيف ، وأن الجمهور الذين هم الحجة على من خالفهم من السلف والخلف انعقد إجماعهم على إيجاب الغسل من التقاء الختانين ومجاوزة الختان الختان ، وهو الحق إن شاء الله ، وكيف يجوز القول بإجماع الصحابة في شيء من هذه المسألة مع ما ذكرناه في هذا الباب[2] ؟!

(ب) أن من التابعين من قال بعدم الغسل من الإكسال ، فلا تصح أيضا دعوى إجماعهم على الوجوب من الإكسال ؛ قال أبو داود : حدثنا أحمد بن صالح حدثنا ابن وهب أخبرني عمرو عن ابن شهاب عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : الماء من الماء ، **وكان أبو سلمة يفعل ذلك**[3] .

وقال عبد الرزاق عن معمر قال : سمعت هشام بن عروة يقول : لقد أصبت أهلي فأكسلت فلم أنزل فما اغتسلت[4] .

وهو مذهب الأعمش أيضا[5] ؛ قال ابن عبد البر[6] : أخبرنا أحمد بن عبد الله[7]، نا مسلمة بن القاسم ، نا من طريق أحمد بن عيسى[8] عن محمد بن أحمد بن فيروز[9]عن علي بن خشرم قال : سمعت الفضل بن موسى يقول : دخلت مع أبي حنيفة على الأعمش نعوده ، فقال له أبو حنيفة : يا أبا محمد! لولا التثقيل عليك لترددت في عيادتك أو قال : لعدتك أكثر مما أعودك ، فقال له الأعمش : والله ! إنك لثقيل وأنت في بيتك فكيف إذا دخلت عليّ ؟! قال الفضل : فلما خرجنا من عنده قال أبو حنيفة : إن الأعمش لم يصم رمضان قط ، ولم يغتسل من جنابة ، فقلت للفضل : ما يعني بذلك ؟ قال : كان الأعمش يرى الماء من الماء ، ويتسحر[10] على حديث حذيفة[11].

---

[1] مصنف عبد الرزاق 252/1 ، 253 برقم : 967 ، 669

[2] التمهيد لابن عبد البر 336/3

[3] سنن أبي داود 102/1 كتاب الطهارة – باب في الإكسال برقم : 217

[4] مصنف عبد الرزاق 249/1 برقم : 956

[5] معالم السنن للخطابي 74/1

[6] جامع بيان العلم و فضله لابن عبد البر 1101/2، وتابعه عن علي بن خشرم : محمد بن معاذ بن الفرح (قيل : الفرة) ، وأحمد بن محمد بن علي بن رزين (ثقة) (المشيخة البغدادية لأبي طاهر السِّلَفي برقم : 15)

[7] هو أحمد بن عبد الله بن محمد بن علي بن شريعة اللخمي، يعرف: بابن الباجي من أهل إشبيلية ، يكنى أبا عمر ، ذكره الخولاني وقال : كان من أهل العلم ، متقدما في الفهم ، عارفا بالحديث ووجوهه ، إماما مشهورا بذلك (الصلة لابن بشكوال 16/1 وتاريخ الإسلام للذهبي 760/8)

[8] هو أحمد بن عيسى بن محمد بن عُبَيد الله أبو العباس الكندي الكتبي الصوفي المقرىء المعروف بابن الوشاء التنيسي ، قال مسلمة في الصلة : انفرد بأحاديث أنكرت عليه لم يأت بها غيره شاذة ، كتبت عنه حديثا كثيرا ، وكان جامعا للعلم ، وكان أصحاب الحديث يختلفون فيه ؛ فبعضهم يوثقه وبعضهم يضعفه (لسان الميزان لابن حجر 571/1)

[9] قال مسلمة : أخبرنا عنه ابن الوشَّاء قال : وكان رجلاً صالحاً (الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة لابن قطلوبغا 142/8)

[10] قال الإمام أحمد في العلل 233/1 : حدثنا وكيع قال : قال الأعمش : لولا الشهرة لتسحرت بعد الصلاة .

[11] روى النسائي في سننه 450/4 –كتاب الصيام – باب تأخير السحور برقم : 2152 وابن ماجه في سننه 85/3 –كتاب الصيام – باب ما جاء في تأخير السحور برقم : 1695 من طريق عاصم بن بهدلة عن زر قال : قلنا لحذيفة : أي ساعة تسحرت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال: هو النهار إلا أن الشمس لم تطلع ، قال النسائي : لا نعلم أحدا رفعه غير عاصم (تحفة الأشراف للمزي 639/2) يشير إلى شذوذ الرفع وأن المحفوظ هو ما رواه هو برقم : 2154 من طريق عدي بن ثابت قال : سمعت زر بن حبيش قال : تسحرت مع حذيفة ، ثم خرجنا إلى الصلاة ، فلما أتينا المسجد صلينا ركعتين ، وأقيمت الصلاة وليس بينهما إلا هنيهة ، قال الجورقاني في الأباطيل والمناكير133/2 : هذا حديث منكر ، وقول عاصم :"هو النهار إلا أن الشمس لم تطلع " خطأ منه ، وهو وهم فاحش ؛ لأن عديا [روى] عن زر بن حبيش بخلاف ذلك ، وعدي أحفظ وأثبت من عاصم .

المبحث الرابع : من النكت التي فيها ترجيح الأقوى إسنادا

قال الإمام أبو عبد الله البخاري[1] :

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ[2] عَنْ مَالِكٍ عَنْ سُمَيٍّ مَوْلَى أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامِ بْنِ الْمُغِيرَةِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا بَكْرِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ : كُنْتُ أَنَا وَأَبِي حِينَ دَخَلْنَا عَلَى عَائِشَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ[3] (ح) [4]وحَدَّثنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ : أَخْبَرَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَامٍ أَنَّ أَبَاهُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ أَخْبَرَ مَرْوَانَ أَنَّ عَائِشَةَ وَأُمَّ سَلَمَةَ أَخْبَرَتَاهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ – صلى الله عليه وسلم– كَانَ يُدْرِكُهُ الْفَجْرُ وَهُوَ جُنُبٌ مِنْ أَهْلِهِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ وَيَصُومُ .

وَقَالَ مَرْوَانُ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ : أُقْسِمُ بِاللَّهِ لَتُقَرِّعَنَّ بِهَا أَبَا هُرَيْرَةَ ، وَمَرْوَانُ يَوْمَئِذٍ عَلَى الْمَدِينَةِ ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ : فَكَرِهَ ذَلِكَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ ثُمَّ قُدِّرَ لَنَا أَنْ نَجْتَمِعَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ ، وَكَانَتْ لأَبِي هُرَيْرَةَ هُنَالِكَ أَرْضٌ ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ لأَبِي هُرَيْرَةَ : إِنِّي ذَاكِرٌ لَكَ أَمْرًا ، وَلَوْلاَ مَرْوَانُ أَقْسَمَ عَلَيَّ فِيهِ لَمْ أَذْكُرْهُ لَكَ ؛ فَذَكَرَ قَوْلَ عَائِشَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ، فَقَالَ : كَذَلِكَ حَدَّثَنِي الْفَضْلُ بْنُ عَبَّاسٍ[5]، وَهُو أَعْلَمُ[6] .

---

[1] الجامع الصحيح للإمام البخاري 37/2 –كتاب الصوم – باب الصائم يصبح جنبا برقم : 1925

[2] كذا أورده البخاري من رواية مالك مختصرا ، وتمامه كما في الموطأ رواية عبد الله بن مسلمة القعنبي ص 324 برقم : 481–482 : عن مالك عن سُمي مولى أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام [أنه سمع أبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام] يقول :كنت أنا وأبي عند مروان بن الحكم – وهو أمير المدينة – فذكر له أن أبا هريرة يقول : **من أصبح جنبا أفطر ذلك اليوم** ، فقال مروان : أقسمت عليك يا عبد الرحمن ! لتذهبن إلى أمَّي المؤمنين عائشة وأم سلمة فلتسألنهما عن ذلك ، فذهب عبد الرحمن وذهبت معه حتى دخلنا على عائشة فسلم عليها عبد الرحمن ثم قال : يا أم المؤمنين ! إنا كنا عند مروان بن الحكم فذكر له أن أبا هريرة يقول : من أصبح جنبا أفطر ذلك اليوم ، قالت عائشة : ليس كما قال أبو هريرة يا عبد الرحمن ! أترغب عما كان رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يصنع ؟! فقال عبد الرحمن : لا ؛ والله ! قالت عائشة : فأشهد على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – **إن كان ليصبح جنبا من غير احتلام ثم يصوم ذلك اليوم** ، قال : ثم دخلنا على أم سلمة فسألها عن ذلك فقالت مثل ما قالت عائشة ، قال : فخرجنا حتى جئنا مروان بن الحكم فذكر له عبد الرحمن ما قالتا ، فقال : أقسمت عليك يا أبا محمد ! لتركبن دابتي فإنها بالباب فلتذهبن إلى أبي هريرة ، فإنه بأرضه بالعقيق ، فلتخبرنه ذلك ، فركب عبد الرحمن وركبت معه حتى أتينا أبا هريرة فتحدث معه عبد الرحمن ساعة ثم ذكر له ذلك ، فقال له أبو هريرة : لا علم لي بذاك ؛ **إنما أخبرنيه مخبر** ، (ما بين المعكوفتين سقط من المطبوع) ، وانظر أيضا في الموطأ رواية يحيى الليثي 391/1 برقم : 795 ، والموطأ رواية أبي مصعب الزهري 303/1 برقم : 780 ، قال ابن عبد البر في التمهيد 109/9: هذا الإسناد أثبت أسانيد هذا الحديث ، وهو حديث جاء من وجوه كثيرة متواترة صحاح .

[3] قال الإمام مالك في الموطأ رواية يحيى الليثي 392/1 برقم : 796 : عن سمي مولى أبي بكر عن أبي بكر بن عبد الرحمن عن **عائشة وأم سلمة** زوجي النبي صلى الله عليه وسلم أنهما قالتا : إن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لَيُصبِحُ جنبا من جماع غير احتلام ثم يصوم ، ورواه مسلم في صحيحه 223/4 كتاب الصيام برقم : 2587 عن يحي بن يحي عن مالك به .

[4] الجامع الصحيح للإمام البخاري 37/2 –كتاب الصوم – باب الصائم يصبح جنبا برقم : 1926 ، وقد رواه مسلم في صحيحه 220/4 – 222 برقم : 2584 من طريق ابن جريج أخبرني عبد الملك بن أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبي بكر قال : سمعت أبا هريرة – رضي الله عنه – يقص ؛ يقول في قصصه : من أدركه الفجر جنبا فلا يصم ... . وفيه : **سمعت ذلك من الفضل ، ولم أسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم** ، قال : **فرجع أبو هريرة عما كان يقول في ذلك .**

[5] اختلف عليه فيمن أخبر أبا هريرة ، ففي رواية سمي : أنه الفضل بن عباس ، وفي رواية خالد بن مخلد القطواني عن يحيى بن عمير عن المقبري يقول :كان أبو هريرة يفتي الناس أنه من يصبح جنبا فلا يصم ذلك اليوم ، فبعثت إليه عائشة : لا تحدِّثْ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل هذا ، فأشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يصبح جنبا من أهله ثم يصوم ، فقال : ابن عباس حدثنيه (السنن الكبرى للنسائي 261/3 برقم : 2939) ، وفي سندها يحيى بن عمير ، ولم يوثقه غير ابن حبان (الثقات لابن حبان 601/7) ، وفي رواية عمر بن أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبيه عن جده ... قال أبو هريرة : فهي أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منا ، إنما كان **أسامة بن زيد** حدثني بذلك (السنن الكبرى للنسائي 261/3 برقم : 2943) وفي سنده عمر بن أبي بكر ، ولم يوثقه غير ابن حبان (الثقات لابن حبان 167/7)

[6] هذا مرسل الصحابي ، وهو روايته ما لم يدركه أو يحضره ، ومرسل الصحابي حجة عند الجماهير (شرح المهذب للنووي 62/1) ، أما ما رواه ابن عدي في مقدمة كتابه الكامل 151/1 حيث قال : حدثنا الحسن بن عثمان التستري أخبرنا سلمة بن شبيب قال : سمعت يزيد بن هارون ، قال: سمعت شعبة يقول : أبو هريرة كان يدلس ففي سنده الحسن بن عثمان التستري وهو كذاب وضاع ، فقد قال ابن عدي نفسه في الكامل 207/3 : كان عندي يضع ويسرق حديث الناس ، وساق له عدة أحاديث وقال : وللحسن بن عثمان أحاديث غير ما ذكرت منكرة كنا نتهمه بوضعها ، وأحاديث قد سرقها من قوم ثقات ، وهو إلى الضعف أقرب منه إلى الصدق ،

وَقَالَ هَمَّامٌ[1] وَابْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ[2] عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ : كَانَ النَّبِيُّ – صلى الله عليه وسلم – يَأْمُرُ بِالْفِطْرِ ، وَالأَوَّلُ[3] أَسْنَدُ.

أقول : تضمن كلام الإمام البخاري أمورا :

(**1**) أنه ورد في حكم الصائم إذا أصبح صائما حديثان متعارضان ؛ وهما :

(أ) حديث عائشة وأم سلمة – رضي الله عنهما – أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كان يدركه الفجر وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم .

(ب) حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال : إذا نودي للصلاة صلاة الصبح وأحدكم جنب فلا يصم يومئذ .

(**2**) أن حديث أبي هريرة صحيح عند الإمام البخاري ؛ لأنه علقه بصيغة الجزم فقال : وقال همام ...

(3) أن قول الإمام البخاري : "**والأول أسند**" اختلف الأئمة في تفسيره ، فقد قال الإمام أبو الحسن ابن القصار المالكي[4] : معناه أظهر إسنادا وأبين في الاتصال[5] .

وقال الكرماني : الأول : أي حديث أمهات المؤمنين ، أسند : أي أصح إسنادا[1] ، وتعقبه العيني فقال : ليس المراد بقوله : أسند أي أصح ؛ لأن الإسناد إلى أبي هريرة هو الإسناد إلى أُمَّي المؤمنين في أكثر الطرق[2] .

وقد علق ابن كثير في البداية والنهاية 377/11 على قول شعبة فقال : وكأنّ شعبة يشير بهذا إلى حديثه : **من أصبح جنبا فلا صيام له** ، فإنه لما حوقق عليه قال : أخبرنيه مخبر ولم أسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال الذهبي في سير أعلام النبلاء 608/2 : تدليس الصحابة كثير ، ولا عيب فيه ، فإن تدليسهم عن صاحب أكبر منهم ، والصحابة كلهم عدول ، قال ابن حجر في النكت على ابن الصلاح 623/1 : واعلم أن التعريف الذي ذكرناه للمرسل ينطبق على ما يرويه الصحابة عن النبي – صلى الله عليه وسلم – مما لم يسمعوه منه ، وإنما لم يطلقوا عليه اسم التدليس أدبا ... اهـ ولا يعول على ما روي عن شعبة ؛ لأنه لم يصح السند إليه .

[1] ما علقه البخاري وصله أحمد في مسنده 490/13 برقم : 8145 ، وابن حبان (الإحسان 261/8 برقم : 3485) من طريق عبد الرزاق بن همام حدثنا معمر عن همام بن منبه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : **إذا نودي للصلاة صلاة الصبح وأحدكم جنب فلا يصم يومئذ** .

ورواه عبد الرزاق في مصنفه 180/4 برقم :7399 عن ابن جريج قال : أخبرني عمرو بن دينار أن يحيى بن جعدة أخبره عن عبد الله بن عمرو بن عبد القارئ أنه سمع أبا هريرة يقول : ورب هذا البيتِ ! من أدركه الصبح جنبا فليفطر ، ولكن محمدا صلى الله عليه وسلم قال .

ورواه أحمد في مسنده 347/12 برقم : 7388 والحميدي في مسنده 220/2 برقم : 1048 ، والنسائي في الكبرى 269/3 برقم : 2936 وابن ماجه في سننه 191/3-192 برقم : 1702 من طريق سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن يحيى بن جعدة عن عبد الله بن عمرو القاري قال : سمعت أبا هريرة يقول : لا ورب الكعبة ! ما أنا قلتُ : من أصبح وهو جنب فليفطر ، محمد صلى الله عليه وسلم قاله ، قال البوصيري في مصباح الزجاجة ص249 : هذا إسناد صحيح رجاله ثقات .

[2] روى النسائي في الكبرى 260/3 برقم : 2937 من طريق شعيب بن أبي حمزة عن الزهري ، قال : أخبرني **عبد الله** بن عبد الله بن عمر أنه احتلم ليلا في رمضان فاستيقظ قبل أن يطلع الفجر ، ثم نام قبل أن يغتسل فلم يستيقظ حتى أصبح ، قال : فلقيت أبا هريرة حين أصبحت فاستفتيته في ذلك فقال : أَفطِرْ ؛ **فإن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قد كان يأمر بالفطر إذا أصبح الرجل جنبا** ، قال عبد الله بن عبد الله : فجئت عبد الله بن عمر فذكرت له الذي أفتاني به أبو هريرة ، فقال : أقسم بالله لئن أفطرت لأوجعن مَتْنَيْك ، صم ، وإن بدا لك أن تصوم يوما آخر فافعل ، فقال شعيب : "عبد الله" مكبرا ، ورواه النسائي في الكبرى أيضا برقم : 2938 من طريق عقيل عن ابن شهاب قال : أخبرني **عبيد الله** بن عبد الله بن عمر : أنه احتلم ليلا .... ، فقال عقيل : "عبيد الله" مصغرا ، قال ابن حجر في تغليق التعليق 147/3 : وكأن البخاري لم يسمه لهذا الاختلاف في اسمه .

[3] وقول البخاري : "والأول أسند" أشار به إلى ما رواه قبله عن عائشة وأم سلمة – رضي الله عنهما – أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كان يدركه الفجر وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم ، وأن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام ذكر ذلك لمروان بن الحكم فقال له مروان : أقسم بالله لتقرعن بها أبا هريرة فذكر له عبد الرحمن قول عائشة وأم سلمة فقال كذلك حدثني الفضل بن عباس وهو أعلم (طرح التثريب لآل العراقي 123/4)

[4] وهِم العيني في عزو القول إلى [أبي الحسن] الدارقطني إن لم يكن ذلك سبق قلم ، لأن ابن التين إنما ينقل عن أبي الحسن ابن القصار ، وهو علي بن أحمد البغدادي القاضي أبو الحسن المعروف بابن القصار ، تفقه بالأبهري ، وله كتاب في مسائل الخلاف ، قال القاضي عياض : لا أعرف للمالكيين كتاباً – في الخلاف – أكبر منه ، وكان أصولياً نظاراً ، ولي قضاء بغداد ، وقال الحافظ أبو ذر : هو أفقه من رأيت من المالكيين ، وكان ثقة قليل الحديث ، توفي سنة ثمان وتسعين وثلاثمائة (ترتيب المدارك لعياض 602/4 ، والديباج المذهب لابن فرحون 100/2)

[5] الخبر الفصيح الجامع لفوائد مسند البخاري الصحيح لابن التين ص 275 ، ومنه في التوضيح لابن الملقن 161/13

وقال ابن التين : إسناد الخبر رفعُه إلى قائله ، وهذان قد رفعا إلى قائلهما [3]، يعني أن حديث عائشة وأم سلمة فيه التصريح بالرفع إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – ، بخلاف حديث أبي هريرة ، فليس فيه ذلك التصريح ، وإنما فيه "حدثني الفضل بن عباس" ، ولم يرفعه إلى النبي — صلى الله عليه وسلم – ، فيكون حديثهما أكثر وضوحا في الرفع من حديث أبي هريرة ، والله أعلم .

وإلى تفسير ابن التين مال الحافظ زين الدين العراقي ، قال : "**والأول أسند**" يريد – والله أعلم – أن حديث أبي هريرة مختلف في إسناده[4] ، فليس في أحد من الصحيحين إسناده إلى النبي — صلى الله عليه وسلم – وإنما قال كذلك حدثني الفضل بن عباس ، وقد أحال أبو هريرة فيه عليه وعلى غيره تارة بتصريح ، وتارة بإبهام[5]

وخالفهم الحافظ ابن حجر ففسر قول البخاري : "الأول أسند" بأن معناه "أقوى إسنادا" ، قال : والذي يظهر لي أن مراد البخاري أن الرواية الأولى أقوى إسنادا ، وهي من حيث الرجحان كذلك ؛ لأن حديث عائشة وأم سلمة في ذلك جاءا عنهما من طرق كثيرة جدا بمعنى واحد حتى قال ابن عبد البر[6] : إنه صح وتواتر[7] .

(**4**) أن الإمام البخاري سلك مسلك الترجيح فرجح حديث عائشة وأم سلمة على حديث أبي هريرة بقوة إسناد الأول أو كونه مرفوعا صريحا ، وقد سبقه إلى مسلك الترجيح الإمام الشافعي لكن بوجوه أخرى من وجوه الترجيح ، وهي:

– أن رواية صاحب القصة والمباشر لها — وهو عائشة وأم سلمة – تقدم على رواية غيره — وهو الفضل بن عباس .

– أن رواية الجماعة – وهي عائشة وأم سلمة — تقدم على رواية الواحد ، وهو الفضل بن عباس .

– أن حديثهما أشبه بالسُنَّة ؛ فإن حكمه شبيه بمن يمنع من التطيب وهو محرم لكن لو تطيب وهو حلال ثم أحرم فبقي عليه لونه أو ريحه لم يحرم عليه ، وقد روى الشيخان[8] عن عائشة — رضي الله عنه أنها قالت : كأني أنظر إلى وبيص الطيب في مفرق النبي – صلى الله عليه وسلم – وهو محرم .

– أن حديثهما أوفق بالمعقول ، وهو أن الغسل شيء وجب بالإنزال ، وليس في فعله شيء يحرم على صائم ، فقد يحتلم بالنهار فيجب عليه الغسل ، ولا يحرم عليه بل يتم صومه إجماعا ؛ فكذلك إذا احتلم ليلا بل هو من باب الأولى ، وإنما يمنع الصائم من تعمد الجماع نهارا.

قال الشافعي : فأخذنا بحديث عائشة وأم سلمة زوجي النبي – صلى الله عليه وسلم – دون ما روى أبو هريرة عن رجل عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لمعانٍ : منها : أنهما زوجتاه ، وزوجتاه أعلم بهذا من رجل إنما يعرفه سماعا أو خبرا ، ومنها : أن عائشة مقدمة في الحفظ ، وأن أم سلمة حافظة ، ورواية اثنين أكثر من رواية واحد ، ومنها : أن الذي روتا عن النبي – صلى الله عليه وسلم — [هو] المعروف في المعقول ، والأشبه بالسنة ، وبسط الكلام في شرح هذا

---

[1] الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري للكرماني 101/9

[2] عمدة القاري للعيني 9/3

[3] الخبر الفصيح الجامع لفوائد مسند البخاري الصحيح لابن التين ص 275

[4] انظر تفصيل الاختلاف في السنن الكبرى للنسائي 260/3-266 والعلل للدارقطني 41/11-42 .

[5] عمدة القاري للعيني 10/3

[6] قال ابن عبد البر في التمهيد 109/9 : هذا الإسناد أثبت أسانيد هذا الحديث ، وهو حديث جاء من وجوه كثيرة متواترة صحاح ، وقال أيضا في 93/9-94 : روي هذا الحديث من وجوه كثيرة وطرق متواترة ، وكذلك روي أيضا عن أم سلمة .

[7] فتح الباري لابن حجر 173/4

[8] الجامع الصحيح للبخاري 106/1 –كتاب الغسل - باب من تطيب ثم اغتسل وبقي أثر الطيب برقم : 271 ، وصحيح مسلم 338/4 –كتاب الحج برقم : 2824

ومعناه : أن الغسل شيء وجب بالجماع ، وليس في فعله شيء محرم على صائم ، وقد يحتلم بالنهار فيجب عليه الغسل ، ويتم صومه لأنه لم يجامع في نهار ، وجعله شبيها بالمحرم ينهى عن الطيب ، ثم يتطيب حلالا ، ثم يحرم وعليه لونه وريحه ، لأن نفس التطيب كان ، وهو مباح[1] .

(**5**) أن مسلك الترجيح الذي سلكه البخاري خالفه في ذلك ربيعة الرأي[2] وابن خزيمة[3] وابن المنذر[4] والخطابي[5] والطحاوي[6] وابن حزم[7] فادعوا أن حديث الفضل بن عباس الذي رواه أبو هريرة منسوخ بحديث عائشة وأم سلمة .

واستندوا في ذلك إلى أن الله تعالى عند ابتداء فرض الصوم على أمة محمد – صلى الله عليه وسلم –كان حظر عليهم الأكلَ والشرب والجماع في ليلة الصيام بعد النوم ؛ فيشبه أن يكون خبر الفضل بن العباس : "من أصبح و هو جنب فلا يصوم" في ذلك الوقت قبل أن يبيح الله الجماع إلى طلوع الفجر ، فيلزم أن يقع اغتساله بعد طلوع الفجر ، فخبرُ عائشة وأم سلمة – رضي الله عنهما – في صوم النبي – صلى الله عليه وسلم – بعد ما كان يدركه الصبح جنبا ناسخٌ لخبر الفضل بن عباس ؛ لأن هذا الفعل من النبي – صلى الله عليه وسلم – يُشبه أن يكون بعد نزول إباحة الجماع إلى طلوع الفجر .

واستشكلت طائفة ثبوت النسخ وقالت : شرط النسخ أن يعلم تأخره بنقل أو بأن تجمع الأمة على ترك الخبر المعارض له فيعلم أنه منسوخ وكلا الأمرين منتف ههنا ، فمن أين لكم أن خبر أبي هريرة متقدم على خبر عائشة ؟! والجواب عن هذا أنه لا يصح أن يكون آخر الأمرين من رسول الله – صلى الله عليه وسلم – إبطال الصوم بذلك ؛ لأن أزواجه أعلم بهذا الحكم ، وقد أخبرن بعد وفاته – صلى الله عليه وسلم – أنه كان يصبح جنبا ويصوم ، ولو كان هذا هو المتقدم لكان المعروف عند أزواجه مثل حديث أبي هريرة ، ولم يحتج أزواجه بفعله الذي كان يفعله ثم نسخ ، ومحال أن يخفى هذا عليهن ؛ فإنه كان يقسم بينهن إلى أن مات في الصوم والفطر[8] .

لكن أثبت ابن حجر النسخ بالتاريخ ، قال : ويقوي النسخَ أن في حديث أبي يونس عن عائشة – الآتي بعد قليل – ما يشعر بان ذلك كان بعد الحديبية لقوله فيه : قد غفر الله لك ما تقدم وما تأخر ، وأشار إلى آية الفتح ، وهي إنما نزلت عام الحديبية سنة ست ، وابتداء فرض الصيام كان في السنة الثانية[9] .

أقول : أبو يونس مولى عائشة ليس ممن يحتمل منه تفرده كما يأتي تحت الرقم التالي ، فقد يكون ذكر الآية وهمًا منه، فلا يكون دليلا لدعوى النسخ ، والله أعلم .

(**6**) أن من الأئمة من لجأ إلى التوفيق بين حديث عائشة وأم سلمة وحديث الفضل بوجوه مختلفة ؛ منها :

– أن حديثهما من الخصائص النبوية[1]، وينقض دعوى الخصوصية ما رواه مسلم[2] من طريق عبد الله بن عبد الرحمن –وهو ابن معمر بن حزم الأنصاري أبو طوالة – أن أبا يونس مولى عائشة[3] أخبره عن عائشة – رضي الله عنها –

---

[1] اختلاف الحديث للشافعي (الأم له 637/8) ومعرفة السنن والآثار للبيهقي 252/6 ، والاعتبار للحازمي ص 137
[2] شرح صحيح البخارى . لابن بطال 50/4
[3] صحيح ابن خزيمة 966/2-967
[4] أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري للخطابي 959/3
[5] نفس المصدر 959/3
[6] شرح مشكل الآثار للطحاوي 17/2
[7] المحلى لابن حزم 219/6-220
[8] حاشية ابن القيم على مختصر أبي داود للمنذري16/7-17
[9] فتح الباري لابن حجر 175/4

أن رجلا جاء إلى النبي – صلى الله عليه وسلم- يستفتيه وهي تسمع من وراء الباب ، فقال : يا رسول الله **!** تدركني الصلاة وأنا جنب أفأصوم ؟ فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم - : **وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم** ، فقال : لست مثلنا يا رسول الله **!** قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، فقال : والله **!** إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقي .

فقد أورده الإمام ابن حبان في صحيحه تحت ترجمة "ذكر الخبر الدال على أن إباحة هذا الفعل المزجور عنه لم يكن المصطفى صلى الله عليه وسلم مخصوصا به دون أمته ، وإنما هي إباحة له ولهم[4] .

– أن الأمر في حديث أبي هريرة أمرُ إرشادٍ إلى الأفضل ؛ فإن الأفضل أن يغتسل قبل الفجر ، فلو خالف جاز ، ويحمل حديث عائشة على بيان الجواز[5] .

وتعقبه ابن حجر فقال : ويعكر على حمله على الإرشاد التصريحُ في كثير من طرق حديث أبي هريرة بالأمر بالفطر وبالنهى عن الصيام ؛ فكيف يصح الحمل المذكور إذا وقع ذلك في رمضان ؟![6] .

– أن حديث الفضل محمول على من أدركه مجامعا فاستدام بعد طلوعه عالما بذلك[7] ، ويعكر عليه ما رواه النسائي[8] من طريق فضيل بن سليمان عن أبي حازم عن عبد الملك بن أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبيه أن أبا هريرة كان يقول : من احتلم **وعلم باحتلامه** ولم يغتسل حتى أصبح فلا يصوم .

وفي سنده فضيل بن سليمان ، وهو كثير الخطأ[9]، قال ابن حجر : ليس له في البخاري سوى أحاديث توبع عليها[10] ، وكذا لم يرو له مسلم إلا في موضعين متابعة[11] .

– أن حديثهما محمول على التطوع ، وأن حديث أبي هريرة محمول على الفريضة ؛ فيقضيها من يصبح جنبا ، قاله الحسن البصري وإبراهيم النخعي[12] ، أقول : يرِد عليه ما رواه البخاري[13] ومسلم[14] من طريق ابن وهب عن يونس[15]

---

[1] حكاه الطحاوي في شرح مشكل الآثار 16/2

[2] صحيح مسلم 223/4-224 برقم : 2588

[3] أبو يونس المدني مولى عائشة ، تفرد بتوثيقه ابن حبان (كتاب الثقات 5/ 591) ، وروى له مالك في الموطأ ومسلم في صحيحه حديثين في الشواهد (629 ، 1110) .

[4] الإحسان لابن بلبان 265/8

[5] شرح النووي على صحيح مسلم 221/4

[6] فتح الباري لابن حجر 175/4

[7] شرح النووي على صحيح مسلم 221/4

[8] السنن الكبرى للنسائي 3 / 263 برقم : 2944

[9] تهذيب الكمال للمزي 271/23 ، وميزان الاعتدال للذهبي 361/3

[10] هدي الساري لابن حجر ص457

[11] صحيح مسلم برقم : 1091، 1196

[12] معالم السنن للخطابي 115/2 والتمهيد لابن عبد البر 94/9 ، وشرح النووي على صحيح مسلم 222/4-223

[13] الجامع الصحيح للبخاري 39/2 ، كتاب الصوم باب اغتسال الصائم برقم : 1930

[14] صحيح مسلم 223/4 –كتاب الصيام برقم : 2585

[15] قال الدارقطني في العلل 93/15 : اختلف عن يونس بن يزيد الأيلي ؛ فرواه شبيب بن سعيد عن يونس عن الزهري عن أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبيه عن عائشة وأم سلمة ، زاد في آخره : عن الفضل بن عباس بمتابعة رواية ليث، عن عقيل ومن تابعه، عن الزهري ، وخالفه ابن وهب فرواه عن يونس عن الزهري عن عروة وأبي بكر بن عبد الرحمن عن عائشة، وحدها ولم يذكر أم سلمة ولا الفضل .

عن الزهري عن **عروة بن الزبير**[1] **وأبي بكر بن عبد الرحمن** أن عائشة – رضي الله عنها – قالت : كان النبي – صلى الله عليه وسلم – يدركه الفجر جنبا **في رمضان** من غير حلم فيغتسل ويصوم .

قال أبو داود[2] : وما أقلَّ من يقول هذه الكلمة – يعني : "**في رمضان**" – ! وإنما الحديث أن النبي – صلى الله عليه وسلم– كان يصبح جنبا وهو صائم[3] ، فكأنها عند أبي داود شاذة .

قال الخطابي: إن ثبتتْ هذه اللفظة فهي حجة على إبراهيم النخعي ، وإلا فسائر الأخبار حجة عليه من جهة العموم[4] .

المبحث الخامس : من النكت التي فيها ترجيح رواية الرفع على رواية الوقف

قال الإمام أبو عبد الله البخاري[5] :

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يُوسُفَ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ[6] **عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ – عَنِ النَّبِيِّ –صلى الله عليه وسلم– قَالَ : تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ وَالدِّرْهَمِ وَالْقَطِيفَةِ وَالْخَمِيصَةِ ؛ إِنْ أُعْطِيَ رَضِيَ ، وَإِنْ لَمْ يُعْطَ لَمْ يَرْضَ .**

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ : لَمْ يَرْفَعْهُ[7] **إِسْرَائِيلُ**[8] **وَمُحَمَّدُ بْنُ جُحَادَةَ**[9] **عَنْ أَبِي حَصِينٍ .**

وَزَادَنَا[10] **عَمْرٌو**[11] **قَالَ : أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ أَبِيهِ**[1] **عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – قَالَ : تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ وَعَبْدُ الدِّرْهَمِ وَعَبْدُ الْخَمِيصَةِ ؛ إِنْ أُعْطِيَ رَضِيَ ، وَإِنْ لَمْ يُعْطَ سَخِطَ ، تَعِسَ وَانْتَكَسَ**[2]**، وَإِذَا شيكَ فَلاَ انْتَقَشَ ، طُوبَى لِعَبْدٍ آخِذٍ بِعِنَانِ فَرَسِهِ فِي سَبِيلِ اللهِ أَشْعَثَ**

---

(1) قال البزار في مسنده 18/ 143 : وهذا الحديث إنما يُعرف عن الزهري عن أبي بكر بن عبد الرحمن عن عائشة رضي الله عنها وأم سلمة ، ولا نعلم أحدا رواه عن عروة وأبي بكر إلا يونس اهـ

(2) سنن أبي داود 427/2

(3) يشير إلى ما رواه البخاري 154/2 برقم : 1926 من طريق **شعيب بن أبي حمزة** عن الزهري قال : أخبرني أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام أن أباه عبد الرحمن أخبر مروان أن عائشة وأم سلمة أخبرتاه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان **يدركه الفجر وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم** ، وليس فيه ذكر رمضان ، وقد تابعه على ذلك عن الزهري : **ابن جريج** (مسند أحمد 239/44 برقم : 26624) **والليث بن سعد** (جامع الترمذي 140/2 برقم : 779) ، وخالفهم يونس بن يزيد الأيلي فرواه عن الزهري عن **عروة بن الزبير** وأبي بكر بن عبد الرحمن أن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت : قد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدركه الفجر **في رمضان** وهو جنب من غير حلم ، فيغتسل ويصوم (صحيح مسلم برقم : 2585) فزاد يونس في الإسناد : **"عروة"** ، وفي المتن **"في رمضان"** ، ونقص **"أم سلمة"** ، ورواه سُمي مولى أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام أنه سمع أبا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام عن عائشة وأم سلمة : فأشهد على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – **إن كان ليصبح جنبا من غير احتلام ثم يصوم ذلك اليوم** ... (رواه البخاري برقم 1925 عن القعنبي عن سمي به ، ولم يسق لفظه ، وهو في الموطأ رواية عبد الله بن مسلمة القعنبي ص 324 برقم : 481-482) ولم يذكر سمي عن أبي بكر بن عبد الرحمن لفظةَ " **في رمضان**" .

(4) معالم السنن للخطابي 115/2

(5) الجامع الصحيح للبخاري 557/2 – كتاب الجهاد – باب الحراسة فِي الغزو فِي سبيل الله برقم : 2886

(6) أبو بكر هو ابن عياش (تحفة الأشراف للمزي 227/9)

(7) في تحفة الأشراف 227/9 : "**ولم يرفعه** " بزيادة الواو .

(8) لم يذكر ابن حجر في فتح الباري من وصل رواية كل من إسرائيل بن يونس ومحمد بن جحادة ، وبيض لها في تغليق التعليق 443/3

(9) قال القسطلاني في إرشاد الساري 86/5 : سقط لغير أبي ذر : "**ومحمد بن جحادة** " .

(10) المراد بالزيادة : " تعس وانتكس .... " .

(11) قال ابن حجر في تغليق التعليق 442/3 : فوقع في روايتنا من طريق أبي ذر وأبي الوقت : "**قال البخاري : وزادنا عمرو**" ، فهو على هذا متصل ، يشير أن رواية "وزاد عمرو " تعليق ، وقال القسطلاني في إرشاد الساري86/5 : وفي نسخة : "**وزاد لنا عمرو**" ، وعمرو هو ابن مرزوق ، لكن رمز المزي في تحفة الأشراف 21/1

رَأْسُهُ مُغْبَرَّةٍ قَدَمَاهُ إِنْ كَانَ فِي الْحِرَاسَةِ [3]كَانَ فِي الْحِرَاسَةِ ، وَإِنْ كَانَ فِي السَّاقَةِ[4] كَانَ فِي السَّاقَةِ ، إِنِ اسْتَأْذَنَ لَمْ يُؤْذَنْ لَهُ ، وَإِنْ شَفَعَ لَمْ يُشَفَّعْ[5].

أقول : تضمن كلام الإمام البخاري أمورا ؛ منها :

(**1**) أنه روى حديث أبي بكر – وهو ابن عياش – عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعا : تعس عبد الدينار ....

(**2**) أنه أشار عقب ذلك إلى الاختلاف فيه على أبي حصين ، فرواه إسرائيل ومحمد بن جحادة عن أبي الحصين عن أبي صالح عن أبي هريرة موقوفا عليه .

(**3**) أنه أشار إلى ترجيح رواية الرفع التي رواها أبو بكر بن عياش ، وذلك بتصدير الباب بها .

(**4**) أنه أورد متابعة عبد الله بن دينار لرواية أبي الحصين عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعا للدلالة على تقوية رواية أبي بكر بن عياش .

(**5**) أنه نبه إلى اشتمال رواية عبد الله بن دينار على زيادة ؛ وهي : " تعس انتكس .... .

(6) أن هناك جماعة من الرواة تابعوا أبا بكر بن عياش على رفعه ، قال الإسماعيلي : وافق أبا بكر على رفعه شريك القاضي[6] وقيس بن الربيع[7] عن أبي حصين[8] ، لكن في حفظهما كلام .

(**7**) أنه تابع عبد الرحمن عن أبيه عبد الله بن دينار : صفوان بن سليم[9] ، لكن الراوي عنه – وهو إسحاق بن إبراهيم بن سعيد – ضعيف[10] .

(**7**) أن في رواية الوقف قرينة ترجحها ، وهي الحفظ ، لأن إسرائيل — وهو راوي الوقف — أحفظ من ابن عياش ، فقد قال المهنى : سألت أحمد بن حنبل أيهما أحب إليك إسرائيل أو أبو بكر بن عياش ؟ فقال : إسرائيل فقلت : لم ؟ قال: لأن أبا بكر كثير الخطأ جدا ، قلت : كان في كتبه خطأ ؟ قال : لا ؛ كان [يخطئ] إذا حدث من حفظه[11] ، وقال يحيى بن سعيد القطان : إسرائيل فوق أبي بكر بن عياش[12] .

لحديث عمرو بن مرزوق بالتعليق وقال : خ في الجهاد عقيب حديث أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة : **وزاد عمرو** – يعني ابن مرزوق – عن عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار، عن أبيه... فذكره .

[1] الجامع الصحيح للبخاري 558/2 –كتاب الجهاد – باب الحراسة في الغزو في سبيل الله برقم : 2887

[2] المراد بالزيادة : " تعس وانتكس .... " .

[3] إن كان في الحراسة أي في حراسة العدو خوفا من أن يهجم العدو عليهم ، وذلك يكون في مقدمة الجيش ، والساقة مؤخرة الجيش ، والمعنى ائتماره لما أمر وإقامته حيث أقيم لا يفقد من مكانه بحال ، وإنما ذكر الحراسة والساقة لأنهما أشد مشقة وأكثر آفة ؛ الأول عند دخولهم دار الحرب ، والآخر عند خروجهم منها (عمدة القاري للعيني 172/14) قال ابن الجوزي في كشف المشكل من حديث الصحيحين 1016/1 : المعنى أنه خامل الذكر لا يقصد السمو فأين اتفق له كان فيه .

[4] الساقة جمع سائق ، وهم الذين يسوقون جيش الغزاة ، ويكونون من ورائه يحفظونه (النهاية في غريب الحديث لابن الأثير 424/2)

[5] لم يشفع : لم تقبل شفاعته (عمدة القاري للعيني 172/14)

[6] استشهد به البخاري ، وروى له مسلم في المتابعات (تهذيب الكمال للمزي 462/12–475)

[7] تحايده البخاري ومسلم (تهذيب الكمال للمزي25/24–38)

[8] التوضيح لابن الملقن 582/17 ، وفتح الباري لابن حجر 259/11

[9] سنن ابن ماجه 574/5 —كتاب الزهد — باب في المكثرين برقم : 4136

[10] تهذيب الكمال للمزي 363/2 — 365

[11] تاريخ بغداد للخطيب 551/16

[12]كتاب الضعفاء للعقيلي 46/5

وانتبه الحافظ ابن حجر إلى هذا فقال : إسرائيل أثبت منهم ، ثم استدرك فقال : ولكن اجتماع الجماعة يقاوم ذلك ، وحينئذ تتم المعارضة بين الرفع والوقف ، فيكون الحكم للرفع [1] ، وعلى هذا فيكون الحكم للعدد لا للحفظ ، لكن الإشكال يبقى في مدى مقاومة الجماعة الذين في حفظهم كلام لمن هو أحفظ منهم جميعا .

ولعل الإمام البخاري – رحمه الله – نظر إلى اختصاص أبي بكر بن عياش بأبي حصين ، قال ابن عدي : وهو من مشهوري مشايخ الكوفة ومن المختصين بالرواية عن جملة مشايخهم مثل أبي إسحاق السبيعي وأبي حصين[2] .

لكن قد يُلزم البخاري بترجيح رواية الوقف هنا ؛ لأنه رجح في نفس الإسناد بمتن آخر رواية إسرائيل – وهي موقوفة – على رواية ابن عياش– وهي مرفوعة –؛ قال الإمام الترمذي[3]: حدثنا أبو كريب حدثنا يحيى بن آدم عن أبي بكر بن عياش عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي – صلى الله عليه وسلم – بمثل حديث قبله : صلوا في مرابض الغنم ، ولا تصلوا في أعطان الإبل.

ثم قال : سألت محمدا – أي البخاري– عن هذا الحديث فقال : رواه إسرائيل عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة موقوفا [4]، فظهر أن البخاري رجح رواية إسرائيل على رواية أبي بكر بن عياش ، والله أعلم .

(8) أن أبا بكر بن عياش مختلف فيه ، فقد أثنى عليه عبد الله بن المبارك[5] ، وقال أحمد في رواية ابنه عبد الله : صدوق ثقة ، صاحب قرآن وخير[6] ، وقال ابن معين : وأبو بكر ثقة[7] ، ووثقه العجلي[8]، وأبو داود[9] ، وقال ابن عدي : وهو في رواياته عن كل من روى عنه لا بأس به ، وذلك أني لم أجد له حديثا منكرا إذا روى عنه ثقة إلا أن يروي عنه ضعيف[10] .

وقال أحمد : ثقة ، وربما غلط[11] ، قال الترمذي : كثير الغلط[12]، وقال ابن سعد : ثقة صدوق إلا أنه كثير الغلط[13]، وقال ابن حبان :كان من الحفاظ المتقنين ، ولما كبر سنه ساء حفظه فكان يهم إذا روى[14]، وقال عثمان بن سعيد الدارمي : أبو بكر والحسن ابنا عياش ليسا بذاك في الحديث ، وهما من أهل الصدق والأمانة[15] ، وقال :محمد بن عبد الله بن نمير : هو ضعيف في الأعمش وغيره[16] ، وقال ابن سعد : وكان أبو بكر ثقة صدوقا عارفا بالحديث والعلم إلا

---

[1] فتح الباري لابن حجر 269/11

[2] الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي 46/5

[3] العلل الكبير للترمذي ص 78

[4] قال الترمذي في جامعه 377/1–378 برقم : 350 : وحديث أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي – صلى الله عليه وسلم – حديث غريب ، ورواه إسرائيل عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة موقوفا ولم يرفعه .

[5] الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 349/9

[6] نفس المصدر 349/9 –350

[7] تاريخ ابن معين رواية الدارمي ص 101

[8] معرفة الثقات للعجلي 389/2

[9] سؤالات الآجري لأبي داود 298/2 برقم 475

[10] الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي 46/5

[11] العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد 480/2

[12] جامع الترمذي 325/4

[13] كتاب الطبقات الكبير لابن سعد 508/8

[14] كتاب الثقات لابن حبان 669/7

[15] تاريخ ابن معين رواية الدارمي ص 101

[16] الكامل لابن عدي 41/5

أنه كثير الغلط[1] ، وقال أبو زرعة : في حفظه شيء[2]، وقال الحاكم أبو أحمد : ليس بالحافظ عندهم[3] ، وقال يعقوب بن شيبة: وفي حديثه اضطراب[4] ، وقال الساجي: صدوق يهم[5] ، وقال يحيى بن سعيد : لو كان أبو بكر بن عياش بين يديّ ما سألته عن شيء[6] ، وقال أبو نعيم : لم يكن من شيوخنا أكثر غلطا منه[7] ، وقال البزار : وأبو بكر فلم يكن بالحافظ وقد حدث عنه أهل العلم واحتملوا حديثه[8] ، وقال الذهبي : صدوق ثبت في القراءة ، لكنه في الحديث يغلط ويهم[9] ، وقال ابن حجر : ثقة عابد إلا أنه لما كبر ساء حفظه ، وكتابه صحيح [10] .

وقد روى له مسلم في مقدمة صحيحه [11] ؛ قال : حدثنا على بن خشرم أخبرنا أبو بكر – يعنى ابن عياش – قال سمعت المغيرة يقول : لم يكن يصدق[12]على عليٍّ – رضي الله عنه – في الحديث عنه إلا من[13] أصحاب عبد الله بن مسعود[14] .

أما الإمام البخاري فقد روى له أربعة عشر حديثا ، وكلها إما متابعة عنده وعند غيره أو تعليق أو حديث مقطوع عن أحد أتباع التابعين مما ليس في أصل موضوع الكتاب .

(8) أن في صنيع البخاري إشكالا ، وهو أن الإمام البخاري ترجم بباب الحراسة في الغزو فِي سبيل الله ، وروى تحته أولا حديث عائشة في حراسة سعد بن أبي وقاص للنبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة في إحدى الليالي ، وثنى بحديث أبي هريرة من طريق أبي بكر عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة ، ومن طريق عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار عن أبيه عن أبي صالح به ، وليس في حديث عائشة أن الحراسة كانت في الغزو[15] ، ولا يدل على الترجمة إلا ما في الطريق الثاني من حديث أبي هريرة ، وهو "**إن كان في الحراسة كان في الحراسة ، وإن كان في الساقة كان في الساقة**" ، وهو زيادة لم يذكرها أبو بكر بن عياش في روايته ، وتفرد بها عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار عن أبيه عن أبي حصين ،

---

[1] كتاب الطبقات الكبير لابن سعد 508/8

[2] علل الحديث لابن أبي حاتم 329/2

[3] الأسامي والكنى لأبي أحمد الحاكم 142/2

[4] تاريخ بغداد للخطيب 549/6-550

[5] تهذيب التهذيب لابن حجر 494/4

[6] تاريخ بغداد للخطيب 16 /550 ، والتعديل والتجريح للباجي 1259/3

[7] تاريخ بغداد للخطيب 16 /550

[8] مسند البزار 66/1

[9] ميزان الاعتدال للذهبي 499/4

[10] تقريب التهذيب لابن حجر 160/4

[11] صحيح مسلم 41/1-42 ، ورواه البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى ص132 من طريق ابن نمير عن أبي بكر به .

[12] وقوله: "**يصدق**" ؛ ضبط على وجهين أحدهما : بفتح الياء وإسكان الصاد وضم الدال ، والثاني : بضم الياء وفتح الصاد والدال المشددة (شرح صحيح مسلم للنووي 43/1)

[13] قال النووي في شرح صحيح مسلم 42/1-43 : فهكذا هو في الأصول : "**إلا من أصحاب**" ؛ فيجوز في "**مِنْ**" وجهان ؛ أحدهما : أنها لبيان الجنس ، والثاني أنها زائدة ، وقوله : : "يصدق" ؛ ضبط على وجهين أحدهما : بفتح الياء وإسكان الصاد وضم الدال ، والثاني : بضم الياء وفتح الصاد والدال المشددة .

[14] قال البيهقي المدخل إلى كتاب السنن الكبرى ص 133 : هذا هو الذي حمل بعض الفقهاء على ترجيح قول من مضى قبل عليٍّ من الخلفاء على ما روي عن علي ، فإذا جاء الثبت عن علي فهو كما جاء عن سائر الأئمة رضي الله عنهم ، وقد قيل : إنما هو لأنهم كانوا يستشيرون ، وفي وقت علي رضي الله عنه كانوا قد تفرقوا ، وذهب بعضهم ، وقال المعلمي في الأنوار الكاشفة ص294 : وذلك أن ابن مسعود كان بالكوفة في عهد علي وبعده ، فكان له أصحاب طالت صحبتهم له وفقهوا ، فلما جاء علي إلى الكوفة أخذوا عنه أيضاً ، وكانوا أوثق أصحابه ، وهذه الآثار إنما تدل على فشو الكذب بالكوفة بعد علي رضي الله عنه .

[15] قال العيني في عمدة القاري 170/14 : فإن قلت : الترجمة "الحراسة في الغزو في سبيل الله" ، فعلى ما ذكر لم تقع الحراسة في الغزو في سبيل الله قلتُ : لم يزل النبي في سبيل الله سواء كان في السفر أو الحضر ، ولم يزل حاله في الغزو كذلك اهـ ولا يخفى بُعده .

وهو ليس ممن يقبل تفرده ؛ لأن في حفظ عبد الرحمن كلاما قويا ؛ فقد قال ابن معين في رواية الدوري عنه : في حديثه عندي ضعف[1]، وفي رواية المفضل بن غسان عنه : إنه ضعيف[2] ، وقال في رواية إسحاق الكوسج : إنه صالح[3]، قال ابن شاهين : وهذا الكلام من يحي بن معين فيه يوجب السكوت عنه ؛ لأنه لم يوثقه فقال : صالح ، والألفاظ في الشيوخ منتبذة[4] المعاني[5] .

وقال علي بن المديني : صدوق[6] ، وقال أبو حاتم : فيه لين ، يكتب حديثه ولا يحتج به[7] ، وقال العقيلي : وفي حديثه عندي ضعف ، [8]وقال ابن عدي : وبعض ما يرويه منكر مما لا يتابع عليه ، وهو في جملة من يكتب حديثه من الضعفاء[9] ، وقال ابن حبان[10] : كان ممن ينفرد عن أبيه بما لا يتابع عليه مع فحش الخطأ في روايته ،لا يجوز الاحتجاج بخبره إذا انفرد ، ثم أنكر على البخاري الرواية له قائلا : وكان البخاري ممن يحتج به في كتابه ويترك حماد بن سلمة!!![11]، وقال الدارقطني : أخرج عنه البخاري ، وهو عند غيره ضعيف ، فيعتبر به[12]، وقال أيضا : خالف محمد بن إسماعيل البخاري الناس فيه ، وليس هو بمتروك[13] ، وقال الذهبي : صالح الحديث ، وقد وثق[14] ، وحدث عنه يحيى بن سعيد مع تعنته في الرجال[15] ، وقال ابن حجر : صدوق يخطئ[16] .

---

(1) تاريخ ابن معين رواية الدوري 350/2

(2) ذكر من اختلف العلماء ونقاد الحديث فيه لابن شاهين ص 67

(3) نفس المصدر ص 67

(4) انتبذ : تحيز كل من الفريقين ، وتنحى ناحية (تاج العروس للزبيدي 48/19) فكأن كلا من الألفاظ يتخذ ناحية غير ناحية الآخر ، فيكون معناه : " أي الألفاظ التي يطلقها أئمة الجرح والتعديل في الشيوخ – وهم دون الأئمة في الحفظ والإتقان – متجاذبة المعاني ؛ لأن بهم شبها بالثقات لتوفر مطلق الضبط فيهم ، وشبها بالضعفاء لقصورهم عن تمام الضبط ، فيلحقهم بعضهم بالثقات ، وبعضهم بالضعفاء فتكون ألفاظهم متجاذبة المعاني ، والله أعلم .

(5) ذكر من اختلف العلماء ونقاد الحديث فيه لابن شاهين ص 67

(6) تهذيب التهذيب لابن حجر 522/2

(7) كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 254/5

(8) كتب الضعفاء للعقيلي 339/2

(9) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي 488/5

(10) كتاب المجروحين لابن حبان 16/2

(11) قال ابن حجر في هدي الساري ص419 : حماد بن سلمة أحد الأئمة الأثبات إلا أنه ساء حفظه في الآخر، استشهد به البخاري تعليقا [739 2363، 2730 ، قبل5062] ، ولم يخرج له احتجاجا ولا مقرونا ولا متابعة إلا في موضع واحد (6440) قال فيه : قال لنا أبو الوليد حدثنا حماد بن سلمة فذكره ، وهو في كتاب الرقاق ، وهذه الصيغة – يعني قال لنا – يستعملها البخاري في الأحاديث الموقوفة وفي المرفوعة أيضا إذا كان في إسنادها من لا يحتج به عنده ، واحتج به مسلم والأربعة ، لكن قال الحاكم : لم يحتج به مسلم إلا في حديث ثابت عن أنس ، وأما باقي ما أخرج له فمتابعة ، زاد البيهقي أن ما عدا حديث ثابت لا يبلغ عند مسلم اثني عشر حديثا قلت : علق الإمام البخاري في كتاب الوصايا فقال : **وقال ثابت عن أنس** قال النبي – صلى الله عليه وسلم – لأبي طلحة : اجعلها لفقراء أقاربك ، فجعلها لحسان وأبي بن كعب ، قال البيهقي[كتاب السنن الكبير 458/6] : حديث حماد عن ثابت أخرجه مسلم في الصحيح (2363) ، وذكره البخاري في الترجمة اهـ فكأنه لم يروه عن ثابت إلا حماد بن سلمة ، والله أعلم ، وقال الحاكم في المستدرك 148/1 سمعت أبا الحسن علي بن عمر الحافظ يقول : سمعت أبا الفضل الوزير يقول : سمعت [أبا القاسم الحسين بن محمد بن داود]مأمون المصري يقول : قلت لأبي عبد الرحمن النسائي : لم ترك محمد بن إسماعيل[البخاري] حديث حماد بن سلمة ؟ فقال : والله ! إن حماد بن سلمة أخيَرُ وأصدق من إسماعيل بن أبي أويس ، يعني الذي روى عنه البخاري .

(12) سؤالات البرقاني ص95

(13) سؤالات السلمي ص86

(14) لم أجد له توثيقا غير رواية يحيى القطان عنه ورواية البخاري له .

(15) ميزان الاعتدال للذهبي 572/2

(16) تقريب التهذيب لابن حجر 329/2

ثم ليس لزيادة عبد الرحمن شاهد صحيح يقويها ؛ قال ابن حجر : ورد في فضل الحراسة عدة أحاديث ليست على شرط البخاري[1] .

المبحث السادس: من النكت التي فيها ترجيح رواية من هو أكثر حفظا .

قال الإمام البخاري[2] :

حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ[3] حَدَّثَنَا حَمَّادٌ[4] عَنْ أَبِي عِمْرَانَ الْجَوْنِيِّ عَنْ جُنْدَبِ بْنِ عَبْدِ اللهِ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ : اقْرَؤُوا الْقُرْآنَ مَا ائْتَلَفَتْ قُلُوبُكُمْ فَإِذَا اخْتَلَفْتُمْ فَقُومُوا عَنْهُ .

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا سَلاَّمُ بْنُ أَبِي مُطِيعٍ عَنْ أَبِي عِمْرَانَ الْجَوْنِيِّ عَنْ جُنْدَبٍ رضي الله عنه قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم : اقْرَؤُوا الْقُرْآنَ مَا ائْتَلَفَتْ عَلَيْهِ قُلُوبُكُمْ ، فَإِذَا اخْتَلَفْتُمْ فَقُومُوا عَنْهُ.

تَابَعَهُ الْحَارِثُ بْنُ عُبَيْدٍ ، وَسَعِيدُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عِمْرَانَ .

وَلَمْ يَرْفَعْهُ حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ وَأَبَانُ .

وَقَالَ غُنْدَرٌ : عَنْ شُعْبَةَ عَنْ أَبِي عِمْرَانَ سَمِعْتُ جُنْدَبًا قَوْلَهُ .

وَقَالَ ابْنُ عَوْنٍ عَنْ أَبِي عِمْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ الصَّامِتِ عَنْ عُمَرَ قَوْلَهُ .

وَجُنْدَبٌ أَصَحُّ وَأَكْثَر .

أقول : احتوى كلام الإمام البخاري على درر وفوائد ، منها :

(**1**) أن حديث جندب روي مرفوعا وموقوفا .

(**2**) أنه روي موقوفا مرة على جندب وأخرى على عمر بن الخطاب .

(**3**) أن الحديث يدور على أبي عمران عبد الملك بن حبيب البصري الجوني .

(**4**) أنه اختلف على أبي عمران الجوني ؛ فقد رواه عنه مرفوعا كل من :

– **حماد بن زيد** ؛ رواه عنه أبو النعمان محمد بن الفضل السدوسي ، وأحمد بن إبراهيم الموصلي ، جازمين بالرفع ، لكن رواه عنه أحمد بن المقدام[5] ، وخلف بن هشام البزار[6] ، وحجاج بن محمد[7] ، وأبو الربيع الزهراني[8] ، وعباس بن الوليد النرسي ، وإسحاق بن أبي إسرائيل[9] وحميد بن مسعدة[1] بالشك في الرفع ، وجانب الحفظ مع الجزم ؛ فقد قال سليمان

---

[1] فتح الباري لابن حجر 98/6

[2] الجامع الصحيح للبخاري 33/4-34 –كتاب فضائل القرآن – باب اقرؤوا القرآن ما ائتلفت قلوبكم برقم : 5060 ، 5061

[3] أبو النعمان هو : محمد بن الفضل السدوسي ، ولقبه عارم ، إنما سمع منه البخاري سنة ثلاث عشرة قبل اختلاطه بمدة ، وقد اعتمده في عدة أحاديث ، وروى أيضا في جامعه عن عبد الله بن محمد المسندي عنه (هدي الساري لابن حجر ص)

[4] حماد هو ابن زيد (تحفة الأشراف للمزي 594/2 ، وإرشاد الساري للقسطلاني 487/7)

[5] روى الخطيب في تاريخ بغداد 377/5 من طريق أحمد بن المقدام حدثنا حماد بن زيد عن أبي عمران الجوني قال : سمعت جندب بن عبد الله – **ولا أعلمه إلا أنه رفعه** – قال : اقرؤوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم ، فإذا اختلفتم فيه فقوموا .

[6] قال أبو يعلى في مسنده 89/3 برقم : 1519 : حدثنا خلف البزاز حدثنا حماد بن زيد عن أبي عمران عن جندب بن عبد الله البجلي – **ولا أعلمه إلا رفعه** – إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال : اقرؤوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم ، فإذا اختلفتم فيه فقوموا عنه .

[7] قال أبو عبيد القاسم بن سلام في فضائل القرآن ص 354 : حدثنا حجاج عن حماد بن زيد عن أبي عمران الجوني عن جندب بن عبد الله ، قال : قال : **ولا أعلمه إلا رفعه** أنه قال مثل ذلك .

[8] رواه ابن بطة في الإبانة 613/2 ، 145/6 برقم : 803 ، 2383

[9] ذكر الخطيب في تاريخ بغداد 377/5 رواية الثلاثة الأخيرين ولم يسندها .

بن حرب : محمد بن الفضل أثبت أصحاب حماد بن زيد بعد عبد الرحمن بن مهدي[2] ، لكن الجماعة من الثقات مع الشك ، فتجاذب الحفظ والعدد ، ورواه عبد الرحمن بن مهدي[3] عن سلام بن أبي مطيع عن أبي عمران الجوني عن جندب مرفوعا ثم قال : ولم يرفعه حماد بن زيد ، فكأن الوقف راجح عنده ، والله أعلم .

- **سلاّم بن أبي مطيع**[4] .
- **الحارث بن عبيد** [5]
- **سعيد بن زيد**[6]
- **همام بن يحيى**[7] ، رواه عنه عبد الصمد بن عبد الوارث مرفوعا ، لكن خالفه يزيد بن هارون عن همام موقوفا[8] ، وهارون أثبت من عبد الصمد ، والله أعلم .
- **هارون الأعور**[9]

وساق البخاري رواية هؤلاء مسندة غير رواية الحارث بن عبيد وسعيد بن زيد وهارون الأعور ؛ فإنه أوردها معلقة .

- **حماد بن نجيح**[10] .
- **حجاج بن فرافصة**[11] .

(5) أنه رواه عن أبي عمران موقوفا كل من :

- **حماد بن سلمة**[12]
- **أبان بن يزيد العطار**[13]
- **شعبة**[1]

---

[1] فضائل القرآن للمستغفري 262/1 برقم : 246

[2] كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 58/8

[3] مسند أحمد 31/ 112-114

[4] الجامع الصحيح للبخاري 228/5 - كتاب الاعتصام - باب كراهة الخلاف برقم : 7364

[5] رواية الحارث علقها البخاري ، ووصلها مسلم في صحيحه 435/8 - كتاب العلم برقم : 6719 من طريق يحي بن يحي ، وابن أبي شيبة في مصنفه 520/15-521 برقم : 30793 والدارمي في سننه ص 1022 برقم : 3362 من طريق أبي غسان مالك بن إسماعيل كلاهما عن **الحارث بن سعيد** به .

[6] رواية سعيد علقها البخاري ، ووصلها الحسن بن سفيان في مسنده فقال : ثنا محمد بن يحي الصائغ ثنا إسحاق ثنا المخزومي ثنا سعيد بن زيد سمعت أبا عمران الجوني ثنا جندب بن عبد الله البجلي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : اقرؤوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم ، فإذا اختلفتم فيه فقوموا (تغليق التعليق لابن حجر 390/4)

[7] الجامع الصحيح للبخاري 228/5 - كتاب الاعتصام - باب كراهة الخلاف برقم : 7365 ، ومسلم في صحيحه 435/8 - كتاب العلم برقم : 6720

[8] سنن الدارمي ص 1022 برقم : 3360 ، لكن ساق ابن حجر في تغليق التعليق 329/5 سند رواية الدارمي لحديث يزيد بن هارون **مرفوعا** ، ولا أدري هل ذلك اختلاف النسخ أم وهم من ابن حجر ؛ لأنه قال في فتح الباري 356/13 : (قوله : وقال يزيد بن هارون الخ) وصله الدارمي عن يزيد بن هارون لكن قال : **عن همام** ، يعني أنه لم يصرح يزيد بالسماع من همام مع أنه أورده في تغليق التعليق هكذا : **ثنا همام** ، وقد رواه أبو إسماعيل الهروي في ذم الكلام ص28 من طريق يزيد بن هارون مرفوعا ، والله أعلم .

[9] قال ابن حجر في تغليق التعليق 329/5 : لم أجده عند يزيد بن هارون إلا عن همام ، ثم قال : وقال محمد بن أيوب بن الضريس في كتاب فضائل القرآن : ثنا مسلم بن إبراهيم ثنا هارون به ، فيحرَّر هذا اهـ ولم أجده في فضائل القرآن لابن الضريس المطبوع ، والله أعلم .

[10] ذكر الخطيب رواية نجيح ولم يسندها .

[11] قال النسائي في السنن الكبرى 290/7 برقم : 8042 : أخبرنا هارون بن زيد بن يزيد قال : حدثنا أبي قال : حدثنا سفيان عن **حجاج بن فرافصة** عن أبي عمران الجوني عن جندب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : اجتمعوا على القرآن ما ائتلفتم عليه ، وإذا اختلفتم عليه فقوموا ، ثم قال : وأخبرنا به مرة أخرى ، **ولم يرفعه**.

[12] بيض ابن حجر لرواية حماد بن سلمة في تغليق التعليق 390/4 ، وقال في فتح الباري 732/8 : وأما رواية حماد بن سلمة فلم تقع لي موصولة .

[13] رواه مسلم في صحيحه 435/8 - كتاب العلم برقم : 6721

- **عبد الله بن شوذب**[2] .

(**6**) أنه رواه عبد الله بن عون عن أبي عمران عن عبد الله بن الصامت قال : **قال عمر** : اقرؤوا القرآن ما اتفقتم عليه ، فإذا اختلفتم فقوموا[3] ؛ فرواه ابن عون موقوفا على عمر .

أشار البخاري إلى رواية ابن عون وأنها شاذة عنده ، ولعل ذلك لما يلي :

- أن البخاري لم يحتج بعبد الله بن الصامت ، قال أبو حاتم : يكتب حديثه[4] ، أي لا يحتج به ، وقال بعضهم : ليس بحجة[5] ، لكن احتج مسلم بحديثه عن عمه أبي ذر ورافع بن عمرو الغفاري[6] ، وقال النسائي : ثقة[7]، ووثقه العجلي[8] وابن حبان[9]، وقال ابن سعد : وكان ثقة ، وله أحاديث[10] .

- أني لم أقف على تصريح عبد الله بن الصامت بالسماع من عمر بن الخطاب ، وكأن البخاري لم يذكره ضمن شيوخه من أجل ذلك ؛ قال : سمع أبا ذر ورافع بن عمرو[11]، وكذا صنيع ابن أبي حاتم ، قال : روى عن أبي ذر ورافع بن عمرو وابن عمر[12] .

(**7**) أنه قد رجح الإمام البخاري رواية الرفع فقال : وجندب أصح وأكثر ، وفسره ابن حجر فقال : أي أصح إسنادا وأكثر طرقا ، وهو كما قال ؛ فإن الجم الغفير رووه عن أبي عمران عن جندب إلا أنهم اختلفوا عليه في رفعه ووقفه، والذين رفعوه ثقات حفاظ فالحكم لهم[13] .

ووافق البخاريَّ الإمامُ مسلم حيث روى في صحيحه رواية الرفع ، والإمام الدارقطني فقال : يرويه همام بن يحيى ، وحماد بن سلمة ، وأبو عامر الخزاز عن أبي عمران الجوني عن جندب موقوفا ، ورفعه الحارث بن عبيد أبو قدامة ، وهارون بن موسى الأعور ، وسهيل ابن أبي حزم القطعي ، والحجاج بن فرافصة ، وسلام بن أبي مطيع ، واختلف عن همام بن يحيى : فرفعه داود بن شبيب عن همام ، ووقفه عاصم بن علي عنه ، وقيل : عن حماد بن زيد عن أبي عمران عن جندب مرفوعا ، ورواه ابن عون ، عن أبي عمران الجوني عن عبد الله بن الصامت عن عمر قوله ، **ورفعه عن جندب صحيح**[14].

---

(1) علقه البخاري ، ووصله الإسماعيلي في مستخرجه فرواه عن ابن عبد الكريم ثنا بندار ثنا ثنا غندر عن شعبة به (تغليق التعليق لابن حجر 391/4 ، والتوضيح لابن الملقن 176/24 (وسقط منه "غندر") ، وتابع غندر عن شعبة : حجاج بن محمد ، رواه أبو عبيد في فضائل القرآن ص 354 .

(2) قال أبو عبيد في فضائل القرآن ص 354 حدثنا محمد بن كثير[المصيصي ، صدوق كثير الغلط] عن عبد الله بن شوذب عن أبي عمران الجوني قال : كنا نأتي جندب بن عبد الله ، فيقول لنا ذلك أيضا ، ولم يرفعه .

(3) رواه النسائي في الكبرى 291/7 برقم : 8045 من طريق إسحاق الأزرق ، وأبو عبيد في فضائل القرآن ص 354 من طريق معاذ بن معاذ كلاهما عن عبد الله بن عون عن عبد الله بن الصامت عن عمر .

(4) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 84/5

(5) ميزان الاعتدال للذهبي 447/2

(6) تهذيب الكمال للمزي 120/15

(7) نفس المصدر 121/15

(8) معرفة الثقات للعجلي 37/2

(9) كتاب الثقات لابن حبان 30/5

(10) كتاب الطبقات الكبير لابن سعد 211/9

(11) التاريخ الكبير للبخاري 118/5

(12) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 84/5

(13) فتح الباري لابن حجر 733/8

(14) العلل للدارقطني 478/13

وخالفهم الإمام أبو حاتم مرجحا أنه قول عمر موقوفا عليه لا قول جندب مرفوعا ؛ قال ابن أبي حاتم : وسألت أبي عن حديث رواه الحارث بن عبيد عن أبي عمران الجوني عن جندب عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : اقرؤوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم ، فإذا اختلفتم فقوموا ، فقال : روى هذا ابن عون عن أبي عمران الجوني عن عبد الله بن الصامت قال : قال عمر ، وهذا الصحيح ، قلت : الوهم ممن ؟ قال : الحارث بن عبيد[1] .

وهذا من أبي حاتم رحمه الله عجيب ، فقد تابع حارثا على ذلك جماعة من الثقات .

وقد عكس أبو بكر بن أبي داود القضية فحكم على رواية ابن عون بالشذوذ ، قال : لم يخطئ ابن عون قط إلا في هذا ، والصواب "عن جندب"[2] ، وأقره ابن حجر فقال : وأما رواية ابن عون فشاذة لم يتابع عليها ، ثم حاول التوفيق بين موقفي أبي حاتم وابن أبي داود فقال : ويحتمل أن يكون ابن عون حفظه ، ويكون لأبي عمران فيه شيخ آخر ، وإنما توارد الرواة على طريق جندب لعلوها والتصريح برفعها[3] .

المبحث السابع : من النكت التي فيها ترجيح رواية الجماعة

قال الإمام البخاري[4] :

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عُفَيْرٍ قَالَ : حَدَّثَنِي اللَّيْثُ قَالَ : حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ[5] عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللهِ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم قَالَ : بيْنَا رَجُلٌ يَجُرُّ إِزَارَهُ خُسِفَ بِهِ فَهْوَ يَتَجَلَّلُ فِي الأَرْضِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ .

تَابَعَهُ يُونُسُ[6] عَنِ الزُّهْرِيِّ ، وَلَمْ يَرْفَعْهُ شُعَيْبٌ[7] عَنِ الزُّهْرِيِّ .

حَدَّثَنِي عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ[8] حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ أَخْبَرَنَا أَبِي[9] عَنْ عَمِّهِ جَرِيرِ بْنِ زَيْدٍ[10] قَالَ : كُنْتُ مَعَ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ عَلَى بَابِ دَارِهِ فَقَالَ : سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ سَمِعَ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم نَحْوَهُ[11] .

---

[1] العلل لابن أبي حاتم 4/611-612 برقم : 1675

[2] تحفة الأشراف للمزي 2/595 برقم : 3261 ، ولم أجد النص في المصاحف لابن أبي داود .

[3] فتح الباري لابن حجر 8/733

[4] الجامع الصحيح للبخاري 4/303 –كتاب اللباس – باب ما أسفل من الكعبين فهو في النار برقم : 5790

[5] هو ابن مسافر

[6] يونس هو بن يزيد الإيلي ، وقد وصله البخاري في موضع آخر من جامعه 3/90 –كتاب أحاديث الأنبياء – باب 54 برقم : 3485 ؛ قال : حدثنا بشر بن محمد أخبرنا عبد الله [بن المبارك] أخبرنا يونس عن الزهري أخبرني سالم أن ابن عمر حدثه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : بينما رجل يجر إزاره من الخيلاء خسف به فهو يتجلجل في الأرض إلى يوم القيامة .

[7] قال أبو بكر الإسماعيلي في مستخرجه (تغليق التعليق لابن حجر لابن حجر 5/ 54) : ثنا [أبو اسحاق إبراهيم بن يوسف بن خالد] الهِسِنْجاني ثنا محمد بن مسلم ح وأنا القاسم ثنا ابن زنجويه قالا : ثنا أبو اليمان أنا شعيب[ابن أبي حمزة] عن الزهري أخبرني سالم أن عبد الله بن عمر قال : بينما امرؤ جر إزاره مسبلا من الخيلاء خسف به يتجلجل في الأرض إلى يوم القيامة ، لفظ القاسم .

[8] عبد الله بن محمد هو الُمسندي .

[9] هو جرير بن حازم بن زيد بن عبد الله بن شجاع الأزدي البصري .

[10] جرير بن زيد بن عبد الله بن شجاع الأزدي ، قال المزي تهذيب الكمال 4/532 : روى له البخاري مقرونا بغيره ، وتعقبه ابن حجر في تهذيب التهذيب 1/296 فقال : بل جميع ماله عنده حديث واحد في اللباس رواه عن سالم عن أبي هريرة ، وخالفه فيه الزهري ؛ فإنه رواه عن سالم عن أبيه ، وكان الطريقين صحّا عند البخاري ؛ فبنى على أنه عند سالم عن الاثنين ، وليس مثل هذه الرواية تسمى مقرونة .

[11] قال البخاري في التاريخ الكبير 2/212 : **قال لي** عبد الله بن محمد حدثنا وهب بن جرير قال نا أبي عن عمه جرير بن زيد : كنت مع سالم بن عبد الله بن عمر على باب داره فقال : سمعت أبا هريرة سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول : **بينما رجل يمشي في حلة معجبة به نفسه إذ خسف الله به الارض يتجلجل فيها إلى يوم القيامة** ، وقال أبو عوانة في مسنده 5/242 برقم : 8559 : حدثنا بكار بن قتيبة البكراوي عن وهب بن جرير به ، ورواه النسائي في الكبرى 8/427 برقم :

أقول : اشتمل كلام الإمام البخاري على فوائد حديثية ؛ منها :

(**1**) أن حديث ابن عمر رضي الله عنهم اختلف فيه رفعا ووقفا .

(**2**) أن الحديث يدور على الزهري ثم اختلف عليه .

(**3**) أن عبد الرحمن بن خالد ويونس الإيلي روياه عن الزهري مرفوعا .

(**4**) أن شعيب بن أبي حمزة رواه عنه موقوفا .

(**5**) أن الإمام البخاري – رحمه الله – رجح رواية الرفع ، ولعل ذلك لأن معها جانب العدد ؛ فقد رواها اثنان – وهما عبد الرحمن ويونس – عن الزهري بالرفع ، بخلاف رواية الوقف التي رواها واحد ، وهو شعيب ، لكن له مزيتان في الزهري ، فالأولى أنه كان يلازمه ملازمة طويلة[1] ، والثانية أنه كتب عنه إملاء للسلطان ، وكان كاتبا[2] .

(**6**) أن لترجيح البخاري لرواية عبد الرحمن مع قصر مدة صحبته للزهري[3] دافعا آخر ، وهو اختصاص عبد الرحمن بكتاب أحاديث الزهري ورواية الليث له عنه ، فقد قال معاوية بن صالح عن يحيى بن معين : وكان عنده عن الزهري كتاب فيه مائتا حديث أو ثلاث مائة حديث ، كان الليث يحدث بها عنه[4] ، والحديث من رواية الليث عن عبد الرحمن عن الزهري ، وقد راعى الإمام البخاري هذه الكيفية في رواية أحاديث عبد الرحمن بن خالد في جامعه[5] ، كما راعى ذلك الإمام مسلم ذلك في الاستشهاد بحديثيه[6] ، والله الموفق .

(7) أنه يمكن أن يكون مما يرجح رواية يونس بن يزيد الإيلي عند البخاري تقديم ابن معين له على شعيب بن أبي حمزة في الزهري ، قال ابن الجنيد : سئل يحيى بن معين وأنا أسمع : من أثبت من روى عن الزهري؟ فقال: مالك بن أنس ثم معمر ثم عقيل ثم **يونس** ثم **شعيب** والأوزاعي والزبيدي وسفيان بن عيينة ، وكل هؤلاء ثقات[7] ، إلا أن الإمام أحمد كان سيئ الرأي في يونس، وكان يقدم شعيبا عليه[8] ، وفي الوقت نفسه فكان يقدر قيمة رواية يونس عن الزهري إذ قال: ما أحد أعلم بحديث الزهري من معمر إلا ما كان من يونس الايلي ؛ فإنه كتب كل شيء هناك[9] .

ورواية يونس التي علقها هنا ووصلها في موضع آخر هي من رواية عبد الله بن المبارك عنه ، قال عبد الرحمن بن مهدي : لم أكتب حديث يونس بن يزيد إلا عن ابن المبارك ، فإنه أخبرني أنه كتبها عنه من كتابه[10] .

9599 أخبرني محمد بن عبيد الله بن عبد العظيم القرشي قال : كنا عند علي بن المديني قال : حدثنا وهب بن جرير به ، وقال أحمد في مسنده 28/15 برقم : 9065 : ثنا أسود بن عامر عن جرير بن حازم قال : حدثني جرير بن زيد به .

[1] شرح علل الترمذي لابن رجب 482/2

[2] تاريخ ابن معين رواية الدارمي ص42

[3] شرح علل الترمذي لابن رجب 399/1

[4] تهذيب الكمال للمزي 150/6

[5] انظر في الجامع الصحيح للبخاري الأرقام التالية : 116 ، 1456 ، 2038 ، 2116 ، 3101 ، 4812 ، 5356 ، 5758 ، 6825 ، 7226 ، 7242 ، 7425 .

[6] انظر في صحيح مسلم الرقمين : 4396 ، 6427 ، وفي غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأحاديث المقطوعة للرشيد العطار ص 163 ، 169 .

[7] سؤالات ابن الجنيد ص 308 برقم : 147

[8] شرح علل الترمذي لابن رجب 483/2

[9] تهذيب الكمال للمزي 554/32

[10] شرح علل الترمذي لابن رجب 598/2

(8) أنه نبه البخاري إلى الاختلاف على سالم ؛ فرواه الزهري عنه عن ابن عمر لكن خالفه جرير بن زيد فرواه عن سالم عن أبي هريرة ، والسؤال : لماذا أورد هذا الاختلاف ؟ هل ذلك من أجل التنبيه على شذوذه أم لاحتمال أن يكون الحديث عن سالم عن ابن عمر وعن أبي هريرة ؟ ويرى المزي أن" **سالم عن أبي هريرة** " رواية شاذة ، قال : رواه الزهري وغيره عن سالم بن عبد الله عن أبيه عن النبيّ صلى الله عليه وسلم ، وهو المحفوظ[1] ، بينما يميل ابن حجر إلى الاحتمال الثاني ؛ إذ قال : قوي عند البخاري أنه عن سالم عن أبيه وعن أبي هريرة معا لشدة إتقان الزهري ومعرفته بحديث سالم ، ولقول جرير بن زيد في روايته :كنت مع سالم على باب داره فقال : سمعت أبا هريرة ؛ فإنها قرينة في أنه حفظ ذلك عنه ، ووقع عند أبي نعيم في المستخرج[2] من طريق علي بن سعيد عن وهب بن جرير : فمر به شاب من قريش يجر إزاره فقال : **حدثنا** أبو هريرة ، وهذا أيضا مما يقوي أن جرير بن زيد ضبطه[3].

وقد جاء الحديث من وجه آخر عن أبي هريرة ؛ رواه الشيخان[4] من طريق محمد بن زياد عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : بينما رجل يمشى قد أعجبته جمته وبرداه إذ خسف به الأرض فهو يتجلجل في الأرض حتى تقوم الساعة .

المبحث الثامن : من النكت التي فيها ترجيح رواية الاثنين على رواية الواحد

قال الإمام البخاري[5]:حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ[6] قَالَ : أَخْبَرَنَا أَبُو تُمَيْلَةَ يَحْيَى بْنُ وَاضِحٍ[7]عَنْ فُلَيْحِ بْنِ سُلَيْمَانَ[8] عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْحَارِثِ[9] عَنْ جَابِرٍ قَالَ : كَانَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم إِذَا كَانَ يَوْمُ عِيدٍ خَالَفَ الطَّرِيقَ .

---

[1] تحفة الأشراف للمزي 252/9

[2] رواه النسائي في السنن الكبرى 427/8 برقم : 9599 من طريق علي بن المديني ، وأبو عوانة في مستخرجه 242/5 برقم : 8559 من طريق بكار بن قتيبة كلاهما عن وهب بن جرير قال : حدثنا أبي عن عمه جرير بن زيد قال : كنت جالسا إلى سالم بن عبد الله على باب داره ، فمر به شاب من قريش يسحب إزاره فصاح به سالم ، وقال : ارفع إزارك ، وجعل الشاب يعتذر من استرخاء إزاره ، ثم أقبل علي سالم فقال : **حدثنا أبو هريرة** رضي الله عنه ..... .

[3] فتح الباري لابن حجر 273/10

[4] الجامع الصحيح للبخاري 303/4 – كتاب اللباس – باب ما أسفل من الكعبين فهو في النار برقم : 5789 ، وصحيح مسلم 290/7 – كتاب اللباس برقم : 5434

[5] الجامع الصحيح للبخاري 386/1 – كتاب العيدين – باب من خالف الطريق إذا رجع يوم العيد برقم : 986 ، وهو من أفراده عن مسلم ، قال الترمذي في جامعه 544/1 : حديث حسن غريب ، وصححه ابن خزيمة في صحيحه 711/1 برقم : 711 ، وابن حبان (الإحسان 44/7 برقم : 2815)

[6] قال الغساني في تقييد المهمل وتمييز المشكل ص 503 : نسبه أبو نصر وأبو علي بن السكن في مصنفه : "**محمد بن سلام البيكندي**" ، قال الحافظ العراقي في تكملة شرح الترمذي ص 808 : ورأيت بخط الحافظ أبي بكر بن ياسر الجياني في نسخته من البخاري من طريق أبي سهل الحفصي وأبي الهيثم الكشميهني كلاهما عن الفربري عن البخاري : حدثنا **محمد بن سلام** نا أبو تميلة ، ومحمد بن سلاَم قال فيه عبيد بن شريح : وكان محمد بن سلام من كبار المحدثين ، وقال سهل بن المتوكل : قلت لأحمد بن حنبل : حدثني ! فقال : من أين أنت ؟ فقلت : من بخارى ! فقال : ألم تسمع من محمد بن سلام ؟! ما يكفيك ؟! (تهذيب الكمال للمزي 343/25)، وقال ابن أبي حاتم : سألت أبي عنه فقال : ثقة صدوق (تهذيب التهذب لابن حجر 585/3) ، وذكره ابن حبان في الثقات 75/9 .

[7] أبو تميلة يحيى بن واضح المروزي ، قال يحيى بن معين : ثقة ، وقال أحمد : ليس به بأس ، قال الذهبي في سير أعلام النبلاء 211/9 : ووهم أبو حاتم حيث حكى أن البخاري تكلم في أبي تميلة ، ولم أر ذكرا لأبي تميلة في كتاب الضعفاء للبخاري لا في الكبير ولا الصغير .

[8] هو فليح بن سليمان بن أبي المغيرة الخزاعي أو الأسلمي أبو يحيى المدني ، ويقال: فليح لقب ، و اسمه عبد الملك ، ومات سنة ثمان وستين ومائة (تقريب التهذيب لابن حجر 165/3)

[9] هو سعِيد بن الحارث بن أبي سعيد الأنصاري المدني قاضي المدينة ، قال يحيى بن معين : مشهور ، وذكره ابن حبان في الثقات 282/4 ، وقال يعقوب بن سفيان في باب من يرغب **عن** الرواية عنهم وكنت أسمع أصحابنا يضعفونهم : ... ، وسَعِيد بن الحارث (المعرفة والتاريخ 3/ 34 ، 55) قال الذهبي في سير أعلام النبلاء 165/5 : مجمع على الاحتجاج به .

تَابَعَهُ يُونُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ فُلَيْحٍ[1][2]،[وقال محمد بن الصلت[3]: عن فليح عن سعيد عن أبي هريرة[4]][5]، وَحَدِيثُ جَابِرٍ أَصَحُّ .

يمكن توضيح كلام الإمام البخاري فيما يلي :

(**1**) أن أبا تُميلة يحيى بن واضح روى عن فليح بن سليمان عن سعيد بن الحارث عن **جابر** قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان يوم عيد خالف الطريق .

(**2**) أنه تابعه على ذلك يونس بن محمد عن فليح عن سعيد بن الحارث عن **جابر** ، ولفظه : كان رسول الله – صلى الله عليه وسلم– إذا خرج إلى العيد رجع من غير الطريق الذى ذهب فيه .

(**3**) أن محمد بن الصلت خالفهما ورواه عن فليح عن سعيد **عن أبي هريرة** ، فجعل " **أبا هريرة** " مكان " **جابر**"، ولفظه : كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج يوم العيد في طريق رجع في غيره .

(**4**) أن الإمام البخاري رحمه الله رجح رواية الاثنين على رواية الواحد فقال : وحديث جابر أصح .

(**5**) أن تلميذه الإمام الترمذي وافقه على هذا الترجيح فقال : وحديث جابر كأنه أصح .

(**6**) لكن في ترجيح الإمام البخاري إشكال ؛ فقد اختلف على **أبي تميلة** فقد رواه محمد بن سلام فجعله من حديث **جابر** كما في رواية البخاري ، وخالفه محمد بن حميد الرازي[6] فرواه عن أبي تميلة وجعله من حديث أبي هريرة ،

---

[1] رواه البيهقي في كتاب السنن الكبير 600/6 وابن حجر في تغليق التعليق 382/2 من طريق الإسماعيلي (في مستخرجه) عن الحسن بن سفيان عن **أبي بكر بن أبي شيبة** عن **يونس بن محمد** عن فليح عن سعيد بن الحارث عن **جابر** ، ورواه أبو نعيم في المستخرج من طريق عبيد بن غنام عن **أبي بكر بن أبي شيبة** مثله (تغليق التعليق 383/2)

[2] قال ابن رجب في فتح الباري 68/9 : وفي أكثر النسخ : "**تابعه يونس بن محمد عن فليح ، وحديث جابر أصح**" ، وقال ابن حجر في فتح الباري 548/2 : كذا عند جمهور رواة البخاري من طريق الفربري ، وهو مشكل ؛ لأن قوله "أصح" يباين قوله : "تابعه" إذ لو تابعه لساواه ، فكيف تتجه الأصحية الدالة على عدم المساواة ؟!

[3] هو محمد بن الصلت بن الحجاج الأسدي مولاهم أبو جعفر الكوفي الاصم ، وثقه أبو حاتم (كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم7/ 288 وتقريب التهذيب لابن حجر 259/3، وتهذيب الكمال للمزي 396/25–400)

[4] رواه الترمذي في جامعه 543/1 – أبواب العيدين – باب ما جاء في خروج النبي صلى الله عليه وسلم إلى العيد في طريق ورجوعه من طريق آخر برقم : 541 ، والدارمي في سننه ص 468–كتاب الصلاة برقم : 1620 من طريق **محمد بن الصلت** عن فليح عن سعيد عن **أبي هريرة** ، قال الترمذي : حديث حسن غريب .

[5] ما بين المعكوفتين في أطراف الصحيحين لأبي مسعود الدمشقي والمستخرج على البخاري لأبي نعيم ، ونحوه في المستخرج على الصحيحين للبرقاني (التنبيه على الأوهام الواقعة في المسند الصحيح للبخاري للغساني ص56–59 ، والجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم للحميدي 274/2 ، وتحفة الأشراف للمزي 225/2 برقم : 2254، وتهذيب الكمال 381/10 ، وهدي الساري لابن حجر ص372 ، وفتح الباري لابن حجر 549/2)) ، وقال البيهقي : في كتاب السنن الكبير 601/6 : وقد أشار إليه البخاري في بعض النسخ ، قال الغساني : لم يقع لنا في الجامع حديث محمد بن الصلت إلا من طريق أبي مسعود ، ولا غنى في الباب عنه لقول البخاري : وحديث جابر أصح (شرح الكرماني على البخاري 87/6) ، قال ابن حجر في تغليق التعليق 382/2 : "**تابعه يونس بن محمد عن فليح ، وقال محمد بن الصلت عن فليح عن سعيد عن أبي هريرة ، وحديث جابر أصح**" انتهى ، وفي كثير من الروايات التي وقعت لنا اضطراب في هذا الموضع ، والذي كتبناه الصواب .

[6] سنن ابن ماجه 445/2 –كتاب إقامة الصلاة – باب ما جاء في الخروج يوم العيد برقم :1301 ، ولفظه : أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا خرج إلى العيد رجع في غير الطريق الذي أخذ فيه ،

وابن حميد ضعيف[1]، لكن تابعه على ذلك : أحمد بن عمرو الحرشي[2] ، والحرشي قال الحاكم : كان إمام عصره في العلم والحديث والزهد ثقة[3] .

(7) أنه اختلف على **يونس بن محمد** ؛ فرواه الإمام أحمد[4] ، وعلي بن معبد[5] ، وأبو الأزهر حوثرة بن محمد البصري[6] ، ومحمد بن عبيد الله بن أبي داود المنادي[7] ، وأحمد بن الأزهر النيسابوري[8]، والهيثم بن جميل[9] عن **يونس بن محمد** عن فليح عن سعيد عن **أبي هريرة** ، ولفظهم :كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج إلى العيدين رجع في غير الطريق الذي خرج فيه .

(**8**) أنه رواه ستة من الثقات عن يونس من حديث **أبي هريرة** ، وخالفهم أبو بكر بن أبي شيبة فرواه من حديث **جابر** ، فرواية الأكثر حفظا وعددا محفوظة ، ورواية ابن أبي شيبة شاذة .

(**9**) أن رواية كل من محمد بن حميد وأحمد بن عمرو الحرشي عن أبي تميمة من حديث أبي هريرة هي محفوظة ، ورواية محمد بن سلام عنه من حديث جابر شاذة .

(10) أن الراجح عن يونس بن محمد أنه حديث أبي هريرة ، والراجح عن أبي تميلة أيضا أنه حديث أبي هريرة ، وتتقوى بهما رواية محمد بن الصلت الذي جعله من حديث أبي هريرة ، ومن هنا خالف طائفة من الأئمة الإمام البخاريَّ في ترجيحه ؛ منهم : الإمام أحمد حيث ذكر أنه حديث أبي هريرة[10]، وأبو مسعود الدمشقي[11] والبيهقي[12]، وأبو بكر ابن العربي[13] .

(**11**) أن الحافظ ابن حجر حاول التوفيق بين الروايتين فقال : ويحتمل أن يكون لسعيد بن الحارث فيه شيخان ؛ فسمعه من جابر ومن أبي هريرة ، ويقوي ذلك اختلاف اللفظين ، ثم قال : ولم يظهر لي في ذلك ترجيح[14] .

(**12**) أني أرى – والله أعلم – أن للبخاري في ترجيح حديث جابر ملحظا آخر ، وهو أن سعيد بن الحارث لم يثبت سماعه من أبي هريرة مما يخالف شرطه في العنعنة ، ويؤيد ذلك أمران :

---

[1] محمد بن حميد الرازي قال البخاري في التاريخ الكبير69/1: **فيه نظر** ، وضعفه الآخرون (تهذيب الكمال للمزي 97/25-108) وقال الذهبي في الموقظة ص30 : كذا عادته– أي البخاري– إذا قال "فيه نظر" بمعنى أنه متهم أو ليس بثقة ، فهو عنده أسوأ حالاً من الضعيف ، وقد قال في الميزان 34/2 : قال البخاري : "**فيه نظر**" ، ولا يقول هذا إلا فيمن يتهمه غالبا ، وقال ابن كثير في اختصار علوم الحديث ص105 : من ذلك أن البخاري إذا قال في الرجل: "**سكتوا عنه**" أو "**فيه نظر**" فإنه يكون في أدنى المنازل وأردئها عنده ، ولكنه لطيف العبارة في التجريح ، وقال العراقي في شرح الألفية 11/2: **فلان فيه نظر** ، **وفلان سكتوا عنه** يقولهما البخاري فيمن تركوا حديثه .

[2] كتاب السنن الكبير للبيهقي 600/6 برقم : 6319 ، ولفظه : إذا جاء إلى العيد رجع فى غير الطريق الذى يأخذ فيه .

[3] العبر في خبر من غبر للذهبي 311/1

[4] مسند أحمد 166/14 برقم : 8454

[5] صحيح ابن خزيمة 711/1 برقم : 1468 ، ومن طريقه ابن حبان (الإحسان 54/7 برقم : 2815)

[6] روايته في صحيح ابن خزيمة 711/1 برقم : 1468 .

[7] المستدرك للحاكم 427/1 برقم : 1100 ، قال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه .

[8] شرح السنة للبغوي 313/4 برقم : 1108

[9] قال أبو مسعود الدمشقي : وكذلك رواه الهيثم بن جميل عن فليح عن سعيد عن أبي هريرة (التنبيه للغساني ص56)

[10] فتح الباري لابن رجب 164/6

[11] التنبيه على الأوهام للغساني ص 57

[12] كتاب السنن الكبير للبيهقي 600/6

[13] عارضة الأحوذي لابن العربي 11/3

[14] فتح الباري لابن حجر549/2

(أ) أن البخاري قال في التاريخ الكبير: : سمع ابن عمر وجابرا وأبا سعيد[1] ، فلم يذكر أبا هريرة .

(ب) أنه قال مُهنّا : قلت لأحمد : هل سمع سعيد بن الحارث من أبي هريرة ؟ فلم يقل شيئا[2] ، فكأن الإمام متردد في سماع سعيد منه .

(ج) أني لم أقف على تصريح سعيد بن الحارث بالسماع من أبي هريرة في شيء من الروايات ، بل رأيته يروي عنه بواسطة فيما رواه أحمد[3] من طريق **فليح عن سعيد بن الحارث عن أبي سلمة** قال : كان أبو هريرة يحدثنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن في الجمعة ساعة لا يوافقها مسلم وهو في صلاة يسأل الله خيرا إلا آتاه إياه .

قال البزار[4]: لا نعلم أسند سعيد بن الحارث عن أبي سلمة عن أبي هريرة إلا هذا الحديث ، والحديث قد روي عن أبي هريرة من غير وجه[5] .

(**13**) أنه انتبه بعض الحفاظ إلى أن طرق الحديث كلها تدور على فليح ؛ وهو مختلف فيه[6] ، فقد قال الحافظ العراقي[7] : مدار هذا الحديث – مع هذا الاختلاف – على فليح بن سليمان ، وهو –وإن احتج به الشيخان – فقد قال فيه ابن معين : لا يحتج بحديثه[8] ، وقال فيه مرة : ليس هذا بثقة[9] ، وقال مرة : ضعيف[10] ، وكذا قال النسائي[11] ، وقال أبو داود : لا يحتج بحديثه[12] ، وقال الدارقطني : يختلفون فيه ولا بأس به[13] ، وقال ابن عدي : هو عندي لا بأس به[14] ، وذكره ابن حبان في الثقات[15] .

وتبعه تلميذه ابن حجر فقال : تفرد به فليح ، وهو مضعَّف عند ابن معين والنسائي وأبي داود ، ووثقه آخرون ، فحديثه من قبيل الحسن لكن له شواهد من حديث ابن عمر[16] ، وسعد القرظ[1] ، وأبي رافع[2] ، وعثمان بن عبيد الله التيمي[3] ، وغيرهم ، يعضد بعضها بعضا ، فعلى هذا هو من القسم الثاني من قسمى الصحيح .

---

(1) التاريخ الكبير للبخاري 464/3

(2) فتح الباري لابن رجب 164/6

(3) مسند أحمد 168/18 برقم : 11624

(4) مسند البزار 244/15 برقم : 8699

(5) الجامع الصحيح للبخاري 365/1 برقم : 935 ، وصحيح مسلم 378/3 برقم : 1966 ، 1967

(6) قال ابن شاهين في ذكر من اختلف العلماء ونقاد الحديث فيه ص 80 : وهو إلى الثقة أقرب ، وحديثه جيد قليل المنكر .

(7) تكملة شرح الترمذي للعراقي ص 827-828

(8) تاريخ الدوري 367/2 ، 478

(9) كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 59/8

(10) سؤالات ابن الجنيد برقم : 817 وتاريخ الدارمي برقم : 695

(11) كتاب الضعفاء للنسائي ص 197، وسنن النسائي 292/4 برقم : 1801

(12) تهذيب الكمال للمزي 322/23-323

(13) سؤالات ابن بكير للدارقطني ص 36 برقم : 22

(14) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي 144/7

(15) كتاب الثقات لابن حبان 324/7

(16) روى أبو داود في سننه 425/1 – 426- كتاب الصلاة – باب باب الخروج إلى العيد من طريق ويرجع في طريق برقم : 1156 وابن ماجه في سننه 444/2 – كتاب إقامة الصلاة – باب ما جاء في الخروج يوم العيد من طريق والرجوع من غيره برقم : 1299 من طريق عبد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ يوم العيد فى طريق ثم رجع فى طريق ، قال المنذري في مختصر أبي داود 33/2 : وأخرجه ابن ماجه ، وفي إسناده عبد الله بن عمر بن حفص العمري ، وفيه مقال ، وقد أخرج له مسلم مقرونا بأخيه عبيد الله بن عمر ، وقال النووي في المجموع 16/5: إسناده ضعيف .
وقال ابن رجب في فتح الباري 165/6 : وقد استغربه الإمام أحمد وقال : لم أسمع هذا قط ، وقال أيضا : العمري يرفعه ، ومالك وابن عيينة لا يرفعانه ؛ يعني : يقفانه على ابن عمر من فعله ، قيل له : قد رواه عبيد الله يعني : أخا العمري عن نافع عن ابن عمر ؟ فأنكره ، وقال : من رواه ؟ قيل له : عبد العزيز بن محمد – يعني :

وقال أيضا : فليح من طبقة مالك ، احتج به البخاري وأصحاب السنن ، وروى له مسلم حديثا واحدا ، وهو حديث الإفك ، ثم قال : لم يعتمد عليه البخاري اعتماده على مالك وابن عيينة وأضرابهما ، وإنما أخرج له أحاديث أكثرها في المناقب ، وبعضها في الرقاق[4] .

وقال أيضا : وهو صدوق تكلم بعض الأئمة في حفظه ، ولم يخرج البخاري من حديثه في الأحكام الا ما توبع عليه، وأخرج له في المواعظ والآداب وما شاكلها طائفة من أفراده[5] .

وقال الحافظ الذهبي : أحد العلماء الكبار ، عن نافع والزهرى وعدة ، احتجاجه في الصحيحين ، قد اعتمد أبو عبد الله البخاري فليحا في غير ما حديث[6] ، وقال أيضا : وحديثه في الأصول الستة استقلالا ، ومتابعة ، وغيره أقوى منه[7] .

أقول : في كلام الحفاظ رحمهم الله تعالى أمور :

الأمر الأول : أن في كلامهم أن الإمام مسلما احتج بفليح ، وليس الأمر كذلك ؛ لأنه روى له في المتابعات[8] فقط لا في الأصول .

الأمر الثاني : أن الحافظ ابن حجر يرى أن البخاري لم يرو لفليح في الأحكام إلا ما توبع عليه ، وأنه أخرج له أحاديث أكثرها في المناقب ، وبعضها في الرقاق .

أقول : تتبعتُ أحاديث فليح في البخاري ، وتبين لي بعد جمعها ودراستها ما يلي :

(أ) أنه بلغ عددها اثنين وأربعين (42) حديثا .

الدراوردي ، قال : عبد العزيز يروي مناكير ، وقال البرقاني (سؤالات البرقاني للدارقطني ص 163 برقم : 633) : سألت الدارقطني : هل رواه عن نافع غيرُ العمري ؟ قال : من وجه يثبت ، لا ، ثم قال : روي عن مالك عن نافع ، ولكن لايثبت انتهى ، والصحيح عن مالك وغيره : وقفه دون رفعه ، وكذا رواه وكيع عن العمري – موقوفا .

وقال ابن هانئ (مسائل الإمام أحمد رواية ابن هانئ 96/1 برقم : 482) : وحضرت معه العيد يعني أبا عبد الله) فلم يصل قبلها ولا بعدها ، قلت له لما فرغ من الصلاة وأخذ في الطريق : الذي جئنا فيه ؟ فقال لي : روى العمري الصغير عن نافع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا خرج إلى العيد لم يرجع في الطريق الذى جاء فيه ، فقال : لو رواه عبيد الله كان ، ثم أخذ أبو عبد الله في غير الطريق الذى جاء فيه .

[1] روى ابن ماجه في سننه 443/2-444 -كتاب إقامة الصلاة – باب ما جاء في الخروج يوم العيد برقم : 1298 من طريق **عبد الرحمن بن سعد بن عمار بن سعد** أخبرني أبي عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا خرج إلى العيدين ، سلك على داري سعيد بن أبي العاص ، ثم على أصحاب الفساطيط ، ثم انصرف في الطريق الأخرى طريق بني زريق ، ثم يخرج على دار عمار بن ياسر ، ودار أبي هريرة إلى البلاط .

قال البوصيري في مصباح الزجاجه 141/1 : هذا إسناد ضعيف لضعف عبد الرحمن بن سعد بن عمار ، وأبوه لا يعرف حاله اهـ وجده عمار أيضا مجهول ، وقد تفرد بتوثيقه ابن حبان (كتاب الثقات267/5) ، ووهم من ذكره في الصحابة ، (الإصابة لابن حجر 95/8-96) ، وقد عد البخاري حديثه هذا منكرا فقال : لا يتابع على حديثه (كتاب الضعفاء للعقيلي 1030/3-1031)

[2] روى ابن ماجه في سننه 443/2-444 -كتاب إقامة الصلاة – باب ما جاء في الخروج يوم العيد برقم : 1300 من طريق مندل عن محمد بن عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يأتي العيد ماشيا ، ويرجع في غير الطريق الذي ابتدأ فيه ، قال البوصيري في مصباح الزجاجة 153/1 : هذا إسناد فيه مندل ومحمد بن عبيد الله ، وهما ضعيفان .

[3] قال الإمام الشافعي في الأم 496/2 برقم : 522 : أخبرنا إبراهيم بن محمد قال حدثني معاذ بن عبد الرحمن [عثمان بن عبيد الله] التيمي عن أبيه عن جده أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم رجع من المصلى يوم عيد فسلك على التمارين من أسفل السوق حتى إذا كان عند مسجد الأعرج الذي هو عند موضع البركة التي بالسوق قام فاستقبل فج أسلم فدعا ثم انصرف ، وفي سنده إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى شيخ الشافعي ، قال النووي في تهذيب الأسماء واللغات141/1 : واتفق العلماء على تضعيفه وجرحه ، وأنه كان يرى القدر، ويتهمونه بالكذب .

[4] هدي الساري لابن حجر ص 457

[5] فتح الباري لابن حجر 172/1

[6] تاريخ الإسلام للذهبي 391/10

[7] سير أعلام النبلاء للذهبي 352/7

[8] صحيح مسلم بأرقام : 568 ، 1940 ، 2057 ، 6121 ، 6952 (123/2 ، 364/6 ، 422/3 ، 147/5 ، 112/9)

(ب) **أن منها ما له متابعة عند البخاري** ، وإليك أرقامه مع أرقام المتابعات :

872 مع372 ، 1554 مع 1553 ، 1604 ثم ساق المتابعة تعليقا ، ووصله النسائي ، 2125 مع 4838، 2378 مع1402 ، 2661 مع2637 - 4025 - 4141 - 6662 وعند مسلم : 7196 ، 2842 مع 6427 ، 1465 وعند مسلم : 2469 -2470 ، 2443 مع 3442 ، 3229 مع 659 ، 4881/3252 مع3251 وشاهد في 3251 ، 3254 مع3245 - 3327 - 6542-7328 وعند مسلم : 544 ، 4363 مع 369 -1622 - 3177 - 4655-4656 ، 4400 مع 2988 - 4289 ، 4604 مع 3406 وعند مسلم : 6309 ، وشاهد عند البخاري في 4603 وشاهد آخر في 3413-4630-7530 وعند مسلم : 6310، 4805/4746مع 5309 ، 5406 مع 5407 - 2570 ، 6587 مع6585 وشاهد عنده 6586 ومصنف عبد الرزاق برقم :20854 ، 6615 مع 844 ،6330 ، 6692 مع6608 - 6693 وشاهد في 6609 -6694 ، 7423 مع 7422 .

(ج) **أن منها ما له شاهد عند البخاري** ، وإليك أرقامه مع أرقام الشواهد :

419 مع 418 ، 3654/466 مع 460 ، 749 /6468 مع 730 ، 825 مع 826 ، 904 مع 4168 وعند مسلم :2029 /2030 ، 2399 مع 6731 وعند مسلم : 4242 ، 4252/2701 مع 2700، 2793 مع 2794 ، 3117 مع3116 ، 5613 مع 5612 ، 7466/5644 مع5643 ، 5933 مع 5937 .

(د) **أن منه ما له شاهد خارج صحيح البخاري** ، وهو واحد رقمه : 158 مع سنن أبي داود برقم : 136 وجامع الترمذي برقم : 43 ، قال : وهو إسناد حسن صحيح ، لكن في سنده عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان ، وهو مختلف فيه[1] .

(هـ) **أن منه ما له متابعة خارج صحيح البخاري** :

1285 مع التاريخ الصغير للبخاري[2]مع وهم في تسمية بنت النبي صلى الله عليه وسلم[3] .

(و) **ما له متابعة أو شاهد لكنه ضعيف** ، وهو أربعة أحاديث :

الحديث الأول : قال : حدثنا محمد بن سنان ، حدثنا **فليح** حدثنا هلال وحدثنا عبد الله بن محمد حدثنا أبو عامر حدثنا **فليح** عن هلال بن علي عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يوما يحدث وعنده رجل من أهل البادية أن رجلا من أهل الجنة استأذن ربه في الزرع فقال له : ألست فيما شئت ؟! قال بلى ؛ ولكني أحب أن أزرع ، قال : فبذر فبادر الطرف نباته واستواؤه واستحصاده فكان أمثال الجبال ، فيقول الله : دونك يا ابن آدم ! فإنه لا يشبعك شيء ، فقال الأعرابي : والله ! لا تجده إلا قرشيا أو أنصاريا ؛ فإنهم أصحاب زرع ، وأما نحن فلسنا بأصحاب زرع ، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم[4] .

---

[1] تهذيب الكمال للمزي 12/17

[2] التاريخ الصغير للبخاري 44/1

[3] فتح الباري لابن حجر 189/3

[4] الجامع الصحيح للبخاري 318/2-319 ، كتاب الحرث والمزارعة - باب20 برقم : 2348، 7519

قال البزار : هذا الحديث لا نعلمه يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا من حديث هلال بن علي عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة ، وأحاديث هلال بن علي عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة لا نعلم رواها عن عطاء إلا هلال ، ولا عن هلال إلا فليح ، وقد رويت عن أبي هريرة من وجوه أخر[1] .

تابع هلالا عن عطاء بن يسار : زيد بن أسلم[2]، لكن في السند إليه إبراهيم بن عبد الله بن خالد المصيصي ، وهو متروك[3] ، والحديث في أحوال أهل الجنة لا في الأحكام .

الحديث الثاني : قال : حدثنا إبراهيم بن المنذر ، قال : حدثني محمد بن **فليح** قال : حدثني **أبي** عن سعيد بن الحارث عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه سأله عن الوضوء مما مست النار فقال : لا ؛ قد كنا زمان النبي صلى الله عليه وسلم لا نجد مثل ذلك من الطعام إلا قليلا ، فإذا نحن وجدناه لم يكن لنا مناديل إلا أكفنا وسواعدنا وأقدامنا ثم نصلي ، ولا نتوضأ [4].

وهو من المرفوع حكما لقوله : كنا زمان النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يرو البخاري في كتاب الوضوء شيئا في الوضوء مما مست النار ، لأنه لم يصح عنده في الباب شيء ، لكن روى حديث جابر هذا في كتاب الأطعمة في باب المنديل ، وقوله : " **لم يكن لنا مناديل**" مفهومه يدل على إنهم لو كانت لهم مناديل لمسحوا بها ، وله شاهد رواه البخاري من حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إذا أكل أحدكم فلا يمسح يده حتى يَلعقها ، أو يُلعقها[5] ، ومفهوم الغاية أنه يجوز المسح بعد اللعق أو الإلعاق ، وليس فيه ذكر المنديل ، وفي حديث جابر من طريق سفيان بن عيينة عن أبي الزبير[6] عنه عند مسلم[7] : **ولا يمسح يده بالمنديل** ، لكن أبا الزبير ليس ممن يحتج به البخاري .

أما عدم الوضوء مما مست النار فقد روي من وجه آخر عن جابر ، رواه أبو داود[8] من طريق حجاج بن محمد عن ابن جريج أخبرني محمد بن المنكدر قال : سمعت جابر بن عبد الله يقول : قربت للنبي صلى الله عليه وسلم خبزا ولحما فأكل ثم دعا بوضوء فتوضأ به ثم صلى الظهر ثم دعا بفضل طعامه فأكل ثم قام إلى الصلاة ولم يتوضأ .

لكن أعله الإمام الشافعي فقال : لم يسمع ابن المنكدر هذا الحديث من جابر ، إنما سمعه من عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر[9]، وعلق البيهقي على ذلك فقال : وهذا الذي قاله الشافعي محتمل ، وذلك لأن صاحبي الصحيح لم يخرجا هذا الحديث من جهة محمد بن المنكدر عن جابر في الصحيح مع كون إسناده من شرطهما ، ولأن عبد الله بن محمد بن عقيل قد رواه أيضا عن جابر[10] ، ورواه عنه جماعة ، إلا أنه قد روى عن حجاج بن محمد وعبد الرزاق[11]

---

[1] مسند البزار 461/2 تحت رقم : 8759

[2] المعجم الأوسط للطبراني 202/7 برقم : 7272 ، قال الطبراني : لم يرو هذا الحديث عن زيد بن أسلم عن عطاء عن أبي هريرة إلا أبو غسان ؛ تفرد به حجاج بن محمد .

[3] ميزان الاعتدال للذهبي 40/1 -41 ، ولسان الميزان لابن حجر 302/1

[4] الجامع الصحيح للبخاري 187/4 -كتاب الأطعمة - باب المنديل برقم : 5457

[5] الجامع الصحيح للبخاري 187/4 -كتاب الأطعمة - باب لعق الأصابع برقم : 5456

[6] رواه أبو عوانة في مسنده 171/5برقم : 8286 من طريق ابن جريج قال : أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله ، فقد صرح أبو الزبير بالسماع .

[7] صحيح مسلم 205/7 -كتاب الأشربة برقم : 5269

[8] سنن أبي داود 93/1 -كتاب الطهارة - باب في ترك الوضوء مما مست النار برقم : 191

[9] سنن حرملة (معرفة السنن والآثار للبيهقي446/1)

[10] جامع الترمذي 121/1 - أبواب الطهارة - باب في ترك الوضوء مما مست النار برقم : 80

[11] صحيح ابن حبان (الإحسان 413/3)

ومحمد بن بكر[1] عن ابن جريج عن ابن المنكدر قال : سمعت جابر بن عبد الله ، فذكروا هذا الحديث ، فإن لم يكن ذِكرُ السماع فيه وهمًا من ابن جريج فالحديث صحيح على شرط صاحبي الصحيح[2] .

الحديث الثالث : قال : حدثنا محمد بن أبي غالب أخبرنا إبراهيم بن المنذر الحزامي حدثنا محمد بن فليح عن أبيه عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بفناء الكعبة محتبيا بيده هكذا[3].

وله شواهد ؛ منها رواه البخاري في الأدب المفرد[4]، وأبو داود[5] من طريق عبد الله بن حسان العنبري قال : حدثتني جدتاي صفية بنت عليبة ودُحيبة بنت عُليبة و-كانتا ربيبتي قيلة - أنهما أخبرتهما قَيْلة قالت : رأيت النبي صلى الله عليه وسلم قاعدا القرفصاء ، فلما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم المتخشع في الجلسة أرعدت من الفرق ، وفي سنده صفية[6] ودحيبة[7] مجهولتان ، فلم يرو عنهما إلا عبد الله ، وتفرد بتوثيقهما ابن حبان ، وقد حسن حديثهما هذا ابن عبد البر[8] .

ومنها ما رواه أبو داود[9] من طريق عبد الله بن إبراهيم ، قال : حدثني إسحاق بن محمد الأنصاري عن ربيح بن عبد الرحمن عن أبيه عن جده أبي سعيد الخدري : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا جلس احتبى بيده ، ثم ضعفه فقال : عبد الله بن إبراهيم شيخ منكر الحديث ، أقول بل فيه علة أعلى مما ذكره ، وهي ربيح ، قال فيه البخاري : منكر الحديث[10] .

ومنها ما رواه البزار[11] عن أبي هريرة ، قال الهيثمي : وفيه مسلم بن كيسان الملائي ، وهو متروك لاختلاطه[12] ، بل هو ضعيف قبل اختلاطه[13]

الحديث الرابع : قال : حدثنا محمد بن سنان حدثنا فليح ، حدثنا هلال بن علي عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى ، قالوا : يا رسول الله ! ومن يأبى ؟ قال : من أطاعني دخل الجنة ، ومن عصاني فقد أبى[14] .

تابع عطاء بن يسار : عطاء الخراساني ؛ رواه إسحاق بن راهويه عن كلثوم حدثنا عطاء عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : والذي نفس محمد بيده ! ليدخلن الجنة إلا من أبى[15] ، لكن في السند إليه كلثوم بن محمد، وهو ضعيف [1].

---

[1] مسند أحمد 345/22 برقم : 14453

[2] معرفة السنن والآثار للبيهقي 446/1

[3] الجامع الصحيح للبخاري 460/4-461 -كتاب الاستئذان - باب الاحتباء باليد برقم : 6272

[4] الأدب المفرد للبخاري ص 402 برقم : 1172

[5] سنن أبي داود 344/4 -كتاب الأدب - باب في جلوس الرجل برقم : 4847

[6] كتاب الثقات لابن حبان 480/6 وميزان الاعتدال للذهبي 608/4 وتقريب التهذيب 422/4-423

[7] كتاب الثقات لابن حبان 295/6 ، وفيه الذال المعجمة ، وميزان الاعتدال للذهبي 606/4 ، وتقريب التهذيب 414/4

[8] الاستيعاب لابن عبد البر 1906/4

[9] سنن أبي داود 344/4 -كتاب الأدب - باب في جلوس الرجل برقم : 4846

[10] العلل الكبير للترمذي 28/1

[11] مسند البزار 216/16 برقم : 9355

[12] مجمع الزوائد للهيثمي 374/7

[13] تهذيب الكمال للمزي 520/27

[14] الجامع الصحيح للبخاري 199/5-200 -كتاب الاعتصام - باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم برقم : 7280

[15] مسند إسحاق بن راهويه 380/1 برقم :

وروي من وجه آخر عن أبي هريرة ؛ فقد روى الحاكم من طريق يعقوب بن إبراهيم بن سعد حدثني أبي عن صالح بن كيسان عن الأعرج عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لتدخلن الجنة إلا من أبى وشرد على الله كشراد البعير ، قال الحاكم : إسناده على شرطهما[2] ، وفي السند إليه أحمد بن جعفر القطيعي ، وفي حفظه شيء[3] ، لكن تابع يعقوب عن أبيه : إسماعيل بن أبي أويس[4] ، وقد روى عنه الفضل بن محمد الشعراني ؛ قال ابن أبي حاتم : وتكلموا فيه[5] .

وله شاهد ؛ رواه أحمد[6] من طريق ليث[بن سعد] عن سعيد بن أبي هلال عن علي بن خالد أن أبا أمامة الباهلى مرّ على خالد بن يزيد بن معاوية[7] فسأله عن ألين كلمة سمعها من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ألا كلكم يدخل الجنة الا من شرد على الله شراد البعير على أهله ، قال الهيثمي : رواه أحمد ، ورجاله رجال الصحيح غير علي بن خالد ، وهو ثقة[8]، أقول : علي بن خالد مجهول ، وقد تفرد بتوثيقه ابن حبان ، وهو غير علي بن خالد الدؤلي الراوي عن أبي هريرة الذي وثقه النسائي وقال فيه الدارقطني : شيخ يعتبر به[9] ، كما فرق بينهما البخاري[10]وابن أبي حاتم[11] وابن حبان[12] .

وروي من وجه آخر عن أبي أمامة **موقوفا عليه** ؛ قال ابن أبي شيبة[13] : حدثنا شبابة بن سوار ، قال : حدثنا حريز قال : حدثنا عبد الرحمن بن ميسرة الحضرمي ، قال : سمعت أبا أمامة يقول : لا يدخل النار من هذه الأمة إلا من شرد على الله شراد البعير ، وعبد الرحمن فيه توثيق ضمني حيث قال أبوداود : شيوخ حريز كلّهم ثقات[14] ، وقد وثقه العجلي[15] وابن حبان[16] .

(ز) أن منها ما ليس له متابعة ولا شاهد مطلقا ، وهو حديثان فقط ، وهما :

الحديث الأول : قال : حدثنا محمد بن سنان حدثنا **فليح بن سليمان** حدثنا هلال بن علي عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة ، قال : كيف إضاعتها ؟ يا رسول الله ! قال : إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة [17] .

---

[1] ميزان الاعتدال للذهبي 413/3-414 ، ولسان الميزان لابن حجر 423/6

[2] المستدرك للحاكم 112/1 برقم : 183

[3] قال البرقاني : غرقت قطعة من كتبه فنسخها من كتاب ذكروا أنه لم يكن سماعه فيه، فغمزوه لأجل ذلك ، وإلا فهو ثقة ، وقال الخطيب : لم نر أحدا امتنع من الرواية عنه ، ولا ترك الاحتجاج به(تاريخ بغداد للخطيب 115/5 - 116)

[4] المستدرك للحاكم 377/4 برقم : 7707

[5] كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 69/7 ، وانظر أيضا في لسان الميزان لابن حجر 350/6

[6] مسند أحمد 560/36 برقم : 22226

[7] انظر سيرة الأمير خالد بن يزيد بن معاوية في تاريخ الإسلام للذهبي 502/13

[8] مجمع الزوائد للهيثمي 62/10 برقم : 16728

[9] تهذيب الكمال للمزي 419/2-420 ، وتهذيب التهذيب لابن حجر 159/3

[10] التاريخ الكبير للبخاري 272/6 - 273

[11] كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 184/6

[12] كتاب الثقات لابن حبان 162/5 ، 207/7

[13] مصنف ابن أبي شيبة 228/19 برقم : 35876

[14] تهذيب الكمال للمزي 163/8

[15] معرفة الثقات للعجلي 88/2

[16] كتاب الثقات لابن حبان 109/5

[17] الجامع الصحيح للبخاري 35/1 -كتاب العلم - باب من سئل علما ... برقم : 59 ، 6496

وهو في أشراط الساعة ، وإن كان في مفهومه حكم ؛ وهو التلميح بعدم إسناد الولاية إلى غير أهلها ، وقد قال ابن القطان الفاسي : وهو حسن ، لأنه من رواية فليح[1] .

الحديث الثاني : قال : حدثنا محمد بن سنان حدثنا **فليح بن سليمان** حدثنا هلال بن علي عن أنس قال : **لم** يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحشا ، ولا لعانا ، ولا سبابا ؛ كان يقول عند المعتبة : ما له **!** ترب جبينه[2] .

قال البزار بعد أن رواه مع حديث آخر : ولا نعلم روى هذين الحديثين إلا هلال بن علي عن أنس بهذا اللفظ[3] ، وهو في الفضائل لا في الأحكام ، والله أعلم .

المبحث التاسع : من النكت التي فيها ترجيح رواية من هو أثبتُ في شيخ

قال الإمام البخاري[4] :

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ[5] عَنِ الأَعْمَشِ[6] عَنْ أَبِي صَالِحٍ[7] عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم : إِنَّ لِلَّهِ مَلاَئِكَةً يَطُوفُونَ فِي الطُّرُقِ يَلْتَمِسُونَ أَهْلَ الذِّكْرِ؛ فَإِذَا وَجَدُوا قَوْمًا يَذْكُرُونَ اللَّهَ تَنَادَوْا هَلُمُّوا إِلَى حَاجَتِكُمْ قَالَ فَيَحُفُّونَهُمْ بِأَجْنِحَتِهِمْ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا قَالَ : فَيَسْأَلُهُمْ رَبُّهُمْ وَهْوَ أَعْلَمُ مِنْهُمْ مَا يَقُولُ عِبَادِي قَالُوا يَقُولُونَ يُسَبِّحُونَكَ وَيُكَبِّرُونَكَ وَيَحْمَدُونَكَ وَيُمَجِّدُونَكَ قَالَ : فَيَقُولُ : هَلْ رَأَوْنِي ؟ قَالَ : فَيَقُولُونَ : لاَ وَاللَّهِ ! مَا رَأَوْكَ ، قَالَ : فَيَقُولُ : وَكَيْفَ لَوْ رَأَوْنِي ؟ قَالَ : قَالَ يَسْأَلُونَكَ الْجَنَّةَ ، قَالَ: يَقُولُ: وَهَلْ رَأَوْهَا ؟ قَالَ: يَقُولُونَ : لاَ وَاللَّهِ يَا رَبِّ ! مَا رَأَوْهَا ، قَالَ : يَقُولُ : فَكَيْفَ لَوْ أَنَّهُمْ رَأَوْهَا ؟ قَالَ : يَقُولُونَ : لَوْ أَنَّهُمْ رَأَوْهَا كَانُوا أَشَدَّ عَلَيْهَا حِرْصًا وَأَشَدَّ لَهَا طَلَبًا وَأَعْظَمَ فِيهَا رَغْبَةً ، قَالَ : فَمِمَّ يَتَعَوَّذُونَ ؟ قَالَ : يَقُولُونَ : مِنَ النَّارِ ، قَالَ : يَقُولُ: وَهَلْ رَأَوْهَا ؟ قَالَ : يَقُولُونَ : لاَ وَاللَّهِ ! مَا رَأَوْهَا ، قَالَ : يَقُولُ : فَكَيْفَ لَوْ رَأَوْهَا ، قَالَ : يَقُولُونَ : لَوْ رَأَوْهَا كَانُوا أَشَدَّ مِنْهَا فِرَارًا وَأَشَدَّ لَهَا مَخَافَةً ، قَالَ : فَيَقُولُ : فَأُشْهِدُكُمْ أَنِّي قَدْ غَفَرْتُ لَهُمْ ، قَالَ : يَقُولُ مَلَكٌ مِنَ الْمَلاَئِكَةِ : فِيهِمْ فُلاَنٌ لَيْسَ مِنْهُمْ إِنَّمَا جَاءَ لِحَاجَةٍ قَالَ : هُمُ الْجُلَسَاءُ لاَ يَشْقَى بِهِمْ جَلِيسُهُمْ .

رَوَاهُ شُعْبَةُ [8]عَنِ الأَعْمَشِ وَلَمْ يَرْفَعْهُ ، وَرَوَاهُ سُهَيْلٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم[9].

أقول : لقد تضمن كلام الإمام البخاري ما يلي :

(1) أن حديث أبي هريرة في فضل الذكر وأهله يدور على الأعمش .

---

[1] بيان الوهم والإيهام لابن القطان الفاسي 653/5

[2] الجامع الصحيح للبخاري 377/4 ، 382- كتاب الأدب - باب لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم فاحشا ، وباب ما ينهى من السباب واللعن برقم : 6031 ، 6046

[3] مسند البزار 272/2 برقم : 6224 ، 6225

[4] الجامع الصحيح للبخاري 505/4 - كتاب الدعوات باب فضل ذكر الله عز وجل برقم : 6407

[5] جرير هو ابن عبد الحميد .

[6] قال أبو نعيم في حلية الأولياء 117/8 : هذا مما تفرد به الأعمش عن أبي صالح ، وهو من عيون حديثه ومشاهيره .

[7] قال ابن حجر في فتح الباري 214/11 : (**قوله : عن أبي صالح**) لم أره من حديث الأعمش إلا بالعنعنة لكن اعتمد البخاري على وصله لكون شعبة رواه عن الأعمش ؛ فان شعبة كان لا يحدث عن شيوخه المنسوبين للتدليس إلا بما تحقق أنهم سمعوه ، يشير ابن حجر إلى ما علقه البيهقي في معرفة السنن والآثار 152/1 عن شعبة ، ووصله ابن طاهر في رسالته مسألة التسمية ص 47 من طريق أحمد بن علي الأديب عن الحاكم عن محمد بن صالح بن هانئ عن إبراهيم بن أبي طالب عن رجاء الحافظ المروزي عن النضر بن شميل قال : سمعت شعبة يقول : كفيتكم تدليس ثلاثة : الأعمش وأبي إسحاق وقتادة ، بل طرد ذلك يحيى بن سعيد القطان في غير هؤلاء الثلاثة فقال : كل شيء يحدث شعبة عن رجل فلا تحتاج أن تقول عن ذاك الرجل أنه سمع فلانا ، قد كفاك أمره (كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 162/1، 35/2)

[8] وصله أحمد في مسنده 392/12 برقم : 7425 من طريق محمد بن جعفر عن شعبة عن الأعمش عن ذكوان أبي صالح عن أبي هريرة موقوفا عليه .

[9] وصله مسلم 17/9-18 - كتاب الذكر والدعاء برقم : 6780 من طريق بهز عن وهيب عن سهيل به .

(2) أنه رواه جرير عن الأعمش مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم .

(3) أنه رواه شعبة عن الأعمش موقوفا على أبي هريرة .

(4) أن البخاري علق رواية شعبة ولم يسندها مع كونها على شرطه ؛ لأن الموقوف ليس من أصل موضوع كتابه .

(5) أنه قوّى رواية جرير وشعبة برواية سهيل بن أبي صالح عن أبيه .

(6) أنه علّق البخاري رواية سهيل[1] هنا وفي موضع آخر[2] ؛ لأنه ليس على شرطه ؛ وذلك لما يلي :

– **أنه تكلم في سماعه من أبيه** ؛ لأن روايته عنه وجادة ، والبخاري يرى ثبوت السماع ، قال الحافظ ابن طاهر المقدسي : سهيل بن أبي صالح تُكُلِّم في سماعه من أبيه فقيل : صحيفة ، لكن يرِد على ذلك أن البخاري قال في تاريخه : سمع سعيد بن المسيب وعطاء بن يزيد وعبد الله بن دينار وأباه[3] ، ولعله استند في ذلك إلى ما رواه مسلم[4] ؛ قال : حدثني **أمية بن بسطام** حدثنا يزيد – يعني ابن زريع – حدثنا روح عن سهيل قال : أرسلني أبي إلى بني حارثة – قال – ومعي غلام لنا – أو صاحب لنا – فناداه مناد من حائط باسمه – قال – وأشرف الذي معي على الحائط فلم ير شيئا ، فذكرت ذلك لأبي فقال : لو شعرت أنك تلقى هذا لم أرسلك ، ولكن إذا سمعت صوتا فناد بالصلاة ؛ فإني سمعت أبا هريرة يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن الشيطان إذا نودي بالصلاة ولّى وله حصاص[5] .

---

(1) عاب الإمام النسائي على الإمام البخاري عدم احتجاجه بسهيل ؛ قال محمد بن الحسين السلمي : وسألت الدارقطني : لم ترك محمد بن إسماعيل البخاري حديث سهيل بن أبي صالح في الصحيح ؟ فقال : لا أعرف له فيه عذراً ، فقد كان أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي – إذا مر بحديث لسهيل – قال : سهيل – واللهِ – خيرٌ من أبي اليمان ويحيى بن بكير وغيرهما ، وكتاب البخاري من هؤلاء ملآن ! وقال : قال أحمد بن شعيب النسائي : ترك محمد بن إسماعيل البخاري حديث سهيل بن أبي صالح في كتابه ، وأخرج عن ابن بكير وأبي اليمان وفليح بن سليمان ، لا أعرف له وجهًا ، ولا أعرف فيه عذرًا (سؤالات السلمي للدارقطني ص 74)

أقول : **ابن بكير** هو يحيى بن عبد الله بن بكير ، ضعفه النسائي مطلقا ، وقال أبو حاتم : يكتب حديثه ولا يحتج به ، كان يفهم هذا الشأن 165/9، وتكلِّم في سماعه من مالك ؛ لأن حبيبا كان إذا قرأ أخذ الجزء بيده ولم يعطهم النسخ ثم يقرأ البعض ويترك البعض ويقول : قد قرأت كله ثم يعطيهم فينسخونها ، فسماع ابن بكير وقتيبة عن مالك كان بعرض حبيب (تاريخ ابن معين رواية الدوري 448/4 ، وكتاب المجروحين لابن حبان 265/1 ، والكامل لابن عدي 324/3 وكتاب الضعفاء للعقيلي 286/1) قال القاضي عياض في الإلماع ص 77 : وقد ضعف أئمة الصنعة رواية من سمع الموطأ على مالك بقراءة حبيب كاتبه لضعفه عندهم وأنه كان يخطرف الأوراق[أي يسرع في تصحفها] حين القراءة ليتعجل ، وكان يقرأ للغرباء ، وقد أنكر هذا الخبر على قائله لحفظ مالك لحديثه وحفظ كثير من أصحابه الحاضرين له ، وأن مثل هذا مما لا يجوز على مالك ، وأن العرض عليه لم يكن من الكثرة بحيث تخطرف عليه الأوراق ولا يفطن هو ولا من حضر ، لكن عدم الثقة بقراءة مثله مع جواز الغفلة والسهو عن الحرف وشبهه وما لا يخل بالمعنى مؤثرة في تصحيح السماع كما قالوه ، ولهذه العلة لم يخرج البخاري من حديث ابن بكير عن مالك إلا القليل ، وأكثر عنه عن الليث ؛ قالوا : لأن سماعه كان بقراءة حبيب وقد أنكر هو ذلك ، وقال ابن حجر في هدي الساري ص 475 : وقال البخاري في تاريخه الصغير[لم أجده في التواريخ الثلاثة]: ما روى يحيى بن بكير عن أهل الحجاز في التاريخ فإني أتّقيه (وفي تهذيب التهذيب 368/4 : **أنفيه**) ثم قال : فهذا يدلك على أنه ينتقي حديث شيوخه ، ولهذا ما أخرج عنه عن مالك سوى خمسة أحاديث مشهورة متابعة ، ومعظم ما أخرج عنه عن الليث ، **وأبو اليمان** هو الحكم بن نافع ، تكلم بعضهم في سماعه من شعيب فقيل : إنه مناولة ، قال البرذعي : سمعت أبا زرعة يقول : لم يسمع أبو اليمان من شعيب بن أبي حمزة إلا حديثا واحدا والباقي إجازة (سؤالات البرذعي 465/2) لكن أنكر أبو اليمان ذلك ؛ قال المفضل بن غسان : سمعت يحيى بن معين يقول : سألت أبا اليمان عن حديث شعيب فقال : ليس هو مناولة ؛ المناولة لم أخرجها لأحد ، قال ابن حجر في هدي الساري ص418 : إن صح ذلك فهو حجة في صحة الرواية بالإجازة إلا أنه كان يقول في جميع ذلك : أخبرنا ، ولا مشاحّة في ذلك إن كان اصطلاحا له ، **وفليح بن سليمان** ؛ من طبقة مالك ؛ احتج به البخاري ، وروى له مسلم حديثين (6121 ، 6952) متابعة ، وضعفه يحيى بن معين والنسائي وأبو داود وغيرهما ، (تهذيب الكمال للمزي 317/23–322) وقال ابن عدي في الكامل 144/7 : ولفليح عن أهل المدينة أحاديث مستقيمة وغرائب ، وقد اعتمده البخاري في صحيحه ، وروى عنه الكثير ، وهو عندي لا بأس به ، قال ابن حجر في هدي الساري ص457 : لم يعتمد عليه البخاري اعتمادَه على مالك وابن عيينة وأضرابهما ، وإنما أخرج له أحاديث أكثرها في المناقب ، وبعضها في الرقاق .

(2) انظر في الجامع الصحيح للبخاري 480/4 عقب رقم :6329

(3) التاريخ الكبير للبخاري 104/4 – 105

(4) صحيح مسلم 313/2 – كتاب الصلاة برقم : 856

(5) قال عاصم بن أبي النجود : الحِمار إذا صَرَّ بأُذُنيه ومَصَعَ بذَنبِهِ وعَدا فذلك الحُصاصُ ، وقيل : الضراط (غريب الحديث لأبي عبيد 180/4) وصوَّب الأزهري الأولَ في تهذيب اللغة 257/3

أقول : هذا مما تفرد به أمية بن بسطام ، ؛ قال أبو حاتم : ومحله الصدق[1] ، أي ليس ممن يقبل تفرده ، وذكره ابن حبان في الثقات[2] ، وتبعه الذهبي[3] ، وقال ابن حجر : صدوق[4] ، وهو من شيوخ البخاري[5] ومسلم[6] في صحيحيهما ، لكن يظهر أنهما لم يرويا له ما تفرد به ، وعلى التسليم بصحته فيمكن أن يقال : سمع سهيل من أبيه هذا الحديث الواحد .

بل وقع التصريح بسماع سهيل من أبيه فيما رواه النسائي[7] من طريق ابن وهب عن مخرمة عن أبيه قال : سمعت سهيل بن أبي صالح قال : **سمعت أبي** يقول : سمعت أبا هريرة رضي الله عنه يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وفد الله ثلاثة : الغازي والحاج والمعتمر[8] .

ووهم فيه مخرمة بن بكير في الإسناد ورفع الحديث ، والمحفوظ أنه من قول كعب الأحبار ؛ قال أبو حاتم : ورواه سليمان بن بلال عن سهيل عن أبيه عن مرداس الجُنْدَعي عن كعب قوله ، ورواه عاصم عن أبي صالح عن كعب قوله[9] .

وقال الدارقطني : يرويه سهيل بن أبي صالح ، واختلف عنه ؛ فرواه بكير بن عبد الله بن الأشج عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة ، تفرد به عنه ابنه مخرمة بن بكير ، وخالفه روح بن القاسم[10] ، وسليمان بن بلال[11] ، وعبد العزيز بن المختار ، والدراوردي ، وابن حام ، ووهيب بن خالد[12] رووه عن سهيل عن أبيه عن مرداس الجُنْدَعي عن كعب الأحبار قوله ، وهو الصحيح [13].

وقال البيهقي : وحديث وهيب أصح[14] .

فالرواية المحفوظة ليس فيها تصريح سهيل بالسماع من أبيه ، والله أعلم .

– أن سهيلا – وإن وثقه جماعة[15] **– إلا أن في حفظه كلاما ربما رآه البخاري مؤثرا** ؛ قال ابن معين : أصحاب الحديث يتقون حديث سهيل بن أبي صالح[1] ، وقال أيضا : ليس حديثه بالحجة[2] ، وقال الترمذي : وقد

---

[1] كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 303/2

[2] كتاب الثقات لابن حبان 123/8

[3] الكاشف للذهبي 255/1

[4] تقريب التهذيب لابن حجر 152/1 ، وتعقبه المحرران بما لا طائل تحته .

[5] الجامع الصحيح للبخاري بأرقام : 1458 ، 4530 ، 6746

[6] صحيح مسلم بأرقام : صحيح مسلم بأرقم : 132 ، 135 ، 207 ، 657 ، 884 ، 1376 ، 2025 ، 2391 ، 3055 (شاهد) ، 3209 ، 3480 ، 4135 ، 3227 ، 4250 ، 4309 ، 4593 ، 5683 ، 5719 ، 5725 ، 6759 ، 6984 (له متابعة في مسند أحمد برقم : 9332) ، 7094 ، 7455 ، 7585 .

[7] سنن النسائي5/119-120 -كتاب المناسك - باب فضل الحج برقم : 2624

[8] قال الدارقطني : غريب من حديثه عن أبيه ، تفرد به بكير بن عبد الله بن الأشج وعنه ابنه ، ولا نعلم حدث به غير عبد الله بن وهب (أطراف الغرائب والأفراد لابن طاهر 344/5)

[9] العلل لابن أبي حاتم 459/3 برقم : 1007

[10] رواية روح في العلل للدارقطني126/10

[11] رواية سليمان في العلل للدارقطني127/10

[12] رواية وهيب في العلل للدارقطني127/10 وشعب الإيمان للبيهقي 16/6

[13] العلل للدارقطني 125/10

[14] شعب الإيمان للبيهقي 16/6

[15] قال : سفيان بن عيينة :كنا نعد سهيل بن أبي صالح ثبتا في الحديث (جامع الترمذي 527/1 عقب حديث : 523) وقال ابن معين : أبو صالح السمان كان له ثلاثة بنين : سهيل وعباد وصالح ؛كلهم ثقة (الكامل لابن عدي 522/4) ووثّقه النسائي (سؤالات الحاكم للدارقطني ص 171-172 ، وإكمال تهذيب الكمال لمغلطاي 152/6) والعجلي في معرفة الثقات 440/1 ، وابن سعد في طبقاته 521/7 . وقال مصعب بن عبد الله المدني : سهيل بن أبي صالح روى عنه مالك بن أنس

تكلم بعض أهل الحديث في سهيل بن أبي صالح –وذكر جماعة– ثم قال : إنما تكلموا فيهم من قبل حفظهم في بعض ما رووا ، وذكره ابن حبان في الثقات فقال : وكان يخطئ[3] .

– **أن سهيلا اختلط** ؛ فقد قال البخاري سمعت عليا – يعني ابن المديني – يقول :كان قد مات له أخ فوجد عليه فنسي كثيرا من حديثه[4] ، وقال عبد العزيز الدراوردي : وقد كان أصابت سهيلا علة أذهبت بعض عقله ونسى بعض حديثه[5] ، وقال أبو الفتح الأزدي : صدوق إلا أنه أصابه بِرسام[6] في آخر عمره فذهب بعض حديثه[7] ، وقال الحاكم: وقيل في حديثه بالعراق أنه نسي الكثير منه وساء حفظه في آخر عمره[8] ، وقال الذهبي : أحد العلماء الثقات ، وغيره أقوى منه ، وقد كان اعتل بعلة فنسي بعض حديثه[9] ، وقال ابن حجر : صدوق تغير حفظه بأخرة[10] .

ولأجل هذه الأسباب فقد ترك البخاري الاحتجاج بسهيل بن أبي صالح ، واستغنى عنه بغيره من أصحاب أبيه ، مع روايته له مقرونا بيحيى بن سعيد في موضع[11] ، وتعليقا ومتابعة في مواضع أخرى[12] ، لكن اختلف الإمام مسلم معه فاحتج به في صحيحه ؛ لأنه يرى أن ما قيل من جرح في حفظه غيرُ مؤثر أو يكتفي بإمكان السماع لا ثبوته ، ومما يترجح سماعه عنده أنه سبر أحاديث سهيل فوجده يرويها بواسطة عن أبيه مرة ، وعن أبيه مباشرة مرة أخرى ، فلو كان الرجل يروي عن أبيه من غير سماع منه لروى الأحاديث كلها عن أبيه ؛ قال الحافظ ابن طاهر : ومسلم اعتمد عليه لمّا سبر أحاديث سهيل فوجده مَرّة يحدث عن عبد الله بن دينار عن أبيه ، ومرّة عن الأعمش عن أبيه ، ومرّة يحدث عن أخيه عن أبيه بأحاديث فاتتْه من أبيه ، فصح عنده أنه سمع من أبيه ، إذ لو كان سماعه صحيفة لكان يروي هذه الأحاديث مثل تلك الأُخر[13] ، وهذا أيضا نفس نظرة ابن عدي إذ قال : وحدث سهيل عن جماعة عن أبيه ، وهذا يدلك على تمييز الرجل بين ما **سمع** من أبيه ليس بينه وبين أبيه أحد وبين ما سمع من سُمي والأعمش وغيرهما من الأئمة[14] .

(تاريخ ابن أبي خيثمة 316/2) فكأنه يرى رواية مالك عنه توثيقا له ، وقال غيره : إنما أخذ عنه مالك قبل التغير (ميزان الاعتدال للذهبي 244/2) وقال حرب بن إسماعيل عن أحمد بن حنبل : ما أصلح حديثه ! (كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 247/4) وقال أحمد بن صالح : سهيل بن أبي صالح من المتقنين ، وإنما يؤتى في غلط حديثه ممن يأخذ عنه (تاريخ أسماء الثقات لابن شاهين ص 108) وقال ابن عدي في الكامل 526/4: وسهيل عندي مقبول الأخبار ثبت لا بأس به .

[1] تاريخ ابن أبي خيثمة 316/2 برقم :3104

[2] تاريخ ابن معين رواية الدوري 243/2

[3] كتاب الثقات لابن حبان 418/6

[4] من تكلم فيه وهو موثق للذهبي ص 167 ، وإكمال تهذيب الكمال لمغلطاي 150/6 ، وتهذيب التهذيب لابن حجر 2/ 129 .

[5] سنن أبي داود 417/3 عقب حديث 3610

[6] البرسام ذات الجنب ، وهو التهاب في الغشاء المحيط بالرئة (المعجم الوسيط 49/1)

[7] نفس المصدر 129/2 ، وإكمال تهذيب الكمال لمغلطاي 182/6

[8] نفس المصدر 129/2

[9] ميزان الاعتدال للذهبي 243/2

[10] تقريب التهذيب لابن حجر 91/2

[11] الجامع الصحيح للبخاري 542/2 –كتاب الجهاد والسير باب فضل الصوم في سبيل الله برقم : 2840 ، ورواه مسلم أيضا في صحيحه 274/4 كتاب الصيام برقم : 2706

[12] الجامع الصحيح 429/1 ، 554 ، 480/4 ، 505 عقب الأحاديث : 1088 ، 1410 ، 6329 ، 6408

[13] شروط الأئمة الستة لابن طاهر المقدسي ص 87

[14] الكامل لابن عدي 526/4

ويمكن أن تقلب الحجة على قائلها فيقال : روايته عن أبيه بواسطة لا يلزم منها أن ما يرويه عن أبيه هو مما سمع منه؛ لأنه يحتمل أن يكون معروفا أن ما يرويه عن أبيه من قبيل المنقطع غير المسموع ، فيكون ميز بين هذا وبين ما يرويه بواسطة ، والله أعلم .

(7) أنه رجَّح رواية الرفع – وهي رواية جرير بن عبد الحميد – على رواية الوقف – وهي رواية شعبة – ، ويلزم من ترجيحه هذا أن جريرا عنده أثبت في الأعمش من شعبة ، لكن الإمام أحمد قدم شعبة على جرير في الأعمش ؛ قال : وكان –والله– من أصح الناس حديثا عن الأعمش ؛ جرير لم يكن بالضابط عن الأعمش[1] ، ويحتمل أن يكون الترجيح من البخاري بمجموع الروايتين : رواية جرير عن الأعمش عن أبي صالح ، ورواية سهيل بن أبي صالح عن أبيه .

(8) أن تابع جريرا على رفعه أبو معاوية ، فقد قال الإمام أحمد[2] : ثنا أبو معاوية ثنا الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة أو عن أبي سعيد – هو شك يعني الأعمش – قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن لله ملائكة سياحين في الأرض فضلا عن كتاب الناس فإذا وجدوا قوما يذكرون الله ...... [3] .

لكن شك فيه الأعمش هل هو عن أبي هريرة أو عن أبي سعيد ، والشك هنا لا يضر في صحة الحديث ؛ لأنه متردد بين الصحابيين ، والصحابة كلهم عدول ، قال الخطيب : إن كان كل واحد من الرجلين اللذين سماهما عدلا فإن الحديث ثابت ، والاحتجاج به جائز ؛ لأنه قد عيّنهما وتحقق سماع ذلك الحديث من أحدهما ، وكلاهما ثابت العدالة[4] ، قال النووي : وهذه قاعدة ذكرها الخطيب البغدادي وغيره ، وهذا في غير الصحابة ففي الصحابة أولى ؛ فإنهم كلهم عدول ، فلا غرض في تعيين الراوي منهم[5] .

وروى مسلم حديثا بنفس الإسناد شك فيه الأعمش ، قال : حدثنا سهل بن عثمان وأبو كريب محمد بن العلاء جميعا عن أبي معاوية – قال أبو كريب : حدثنا أبو معاوية – عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة أو عن أبي سعيد – شك الأعمش – قال : لما كان غزوة تبوك أصاب الناس مجاعة [6] .

قال ابن الصلاح: وأما شك الأعمش فهو غير قادح في متن الحديث فإنه شك في عين الصحابي الراوي له وذلك غير قادح لأن الصحابة كلهم عدول[7]

(9) أن الموازنة بين أصحاب الأعمش تقتضي تقديم رواية أبي معاوية على رواية جرير لأسباب :

---

[1] المنتخب من العلل للخلال لابن قدامة ص56 وشرح علل الترمذي لابن رجب 533/2

[2] هكذا رواه عن أبي معاوية بالشك : أحمد بن حنبل ، وأبو كريب (جامع الترمذي برقم : 3600) وعمرو بن علي (مسند البزار برقم : 9148) والفياض (فوائد أبي بكر المطرز ص 144 برقم : 161) وإسحاق بن إسماعيل (ابن أبي الدنيا كما في فتح الباري لابن حجر 214/11) وكذا رواه عن الأعمش زياد بن عبد الله (مسند البزار برقم : 9149) ، ورواه عن أبي معاوية دون تردد : أحمد بن عبد الجبار (كتاب الأسماء والصفات للبيهقي برقم : 444) ، وكذا رواه عن الأعمش : فضيل بن عياض (صحيح ابن حبان برقم : 856) وأبو بكر بن عياش (فوائد أبي بكر المطرز ص142 برقم : 43) ، ورواية الشك أصح ؛ لأن رواتها أكثر وأحفظ ، والله أعلم .

[3] مسند أحمد 289/12 برقم : 7424

[4] الكفاية للخطيب 412/2

[5] شرح النووي على صحيح مسلم 169/1

[6] صحيح مسلم 171/1 –كتاب الإيمان برقم : 138

[7] صيانة صحيح مسلم لابن الصلاح ص 178

– **اختصاصه بالأعمش وملازمته له** ؛ قال الإمام أحمد : كان أبو معاوية إذا سئل عن أحاديث الأعمش يقول : قد صار حديث الأعمش في فمي علقما أو هو أمرّ من العلقم لكثرة ما يردَّد عليه حديث الأعمش[1] ، وقال أبو نعيم : لزم أبو معاوية الأعمش عشرين سنة[2] .

– **أن جريرا نفسه أثنى على حفظ أبي معاوية لحديث الأعمش** فقال : أبو معاوية حفظ حديث الأعمش ، ونحن أخذناها من الرقاع[3] .

- **تقديم طائفة من الأئمة له على جرير** ؛ قال علي بن المديني : كان أبو معاوية حسن الحديث عن الأعمش حافظا عنه[4] ، وقال ابن معين : أبو معاوية أثبت من جرير في الأعمش[5] ، وقال حرب عن أحمد : أبو معاوية أثبت في الأعمش من جرير[6]، وقال أبو بكر الخلال : أحمد لا يعبأ بمن خالف أبا معاوية في حديث الأعمش إلا أن يكون الثوري[7] .

وينبغي تقديم أبي معاوية على شعبة أيضا لأسباب :

– **أن شعبة نفسه كان يرجع إليه في حديث الأعمش** ؛ قال ابن عمار: قال أبو معاوية كان أهل خراسان يجيئون إلى الأعمش ليسمعوا منه فلا يقدرون ، قال : فكانوا يجيئون فيسمعون من شعبة فيحدثهم عن الأعمش ، قال : فكان شعبة لا يحدثهم حتى يقعدني معه فيقول : يا أبا معاوية ! أليس هو كذا وكذا ؟ فإذا قلت : نعم حدثهم ، قال ابن عمار: إنما يراد من هذا أن أبا معاوية كان أثبت فيه من شعبة[8] .

وقال شبابة :كنا في مجلس شعبة ، فجاء أبو معاوية فقال : يا أبا معاوية !كيف حديث الأعمش في كذا ؟ فحدثه، ثم سأله عن آخر فحدثه ، فقال : هذا صاحب الأعمش فاعرفوه[9] ، وقال علي بن نصر الجهضمي: كنت مع شعبة ببغداد ، فربما جاء أبو معاوية وشعبة يحدث عن الأعمش فيقول لأبي معاوية : يا محمد بن خازم ! قد سمعت سليمان يحدث بهذا الحديث ؟ فيقول : كما حدثت يا أبا بسطام ! [10] .

– **تقديم بعض الأئمة له على شعبة** ؛ قال الخلال : قلت لأحمد : أبو معاوية فوق شعبة – أعني في الأعمش – ؟ قال: أبو معاوية في الكثرة وعلمه بالأعمش ، وشعبة صاحب حديث يؤدي الألفاظ والأخبار ، وأبو معاوية عن عن ، وقيل له : بعد أبي معاوية شعبة أثبت ؟ قال : شعبة أثبت في كل شيء ، وقد غلط شعبة في بعض ما روى عن الأعمش[11] .

وقال أبو حاتم : أثبت الناس في الأعمش الثوري ثم أبو معاوية الضرير ثم حفص بن غياث [12] .

---

[1] تاريخ بغداد للخطيب 139/3

[2] نفس المصدر 138/3

[3] شرح علل الترمذي لابن رجب 531/2

[4] نفس المصدر 530/2

[5] تاريخ ابن معين رواية الدوري 537/3

[6] شرح علل الترمذي لابن رجب 532/2

[7] نفس المصدر 533/2

[8] تاريخ بغداد للخطيب 3/ 137-138

[9] كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 247/7

[10] نفس المصدر 247/7

[11] المنتخب من العلل للخلال لابن قدامة ص 323 ، وانظر أيضا في العلل ومعرفة الرجال لأحمد 348/2

[12] كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 248/7

وقال إبراهيم الحربي :قال لي الوكيعي : ما أدركنا أحدا كان أعلم بأحاديث الأعمش من أبي معاوية[1] .

لكن قدم ابن معين شعبة على أبي معاوية ؛ قال معاوية بن صالح الدمشقي : قلت ليحيى بن معين : من أثبت أصحاب الأعمش ؟ فقال : بعد سفيان وشعبة أبو معاوية الضرير[2] ، وعلى هذا اعتمد الإمام البخاري فقدَّم رواية الوقف التي رواها شعبة على رواية الرفع التي رواها أبو معاوية ، والله أعلم .

المبحث العاشر : من النكت التي فيها ترجيح رواية من حضر القصة وشاهدها

قال الإمام البخاري[3] :حَدَّثَنَا مُوسَى[4]حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ[5] عَنِ الأَسْوَدِ[6] أَنَّ عَائِشَةَ[7] –رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا– اشْتَرَتْ بَرِيرَةَ لِتُعْتِقَهَا ، وَاشْتَرَطَ أَهْلُهَا وَلاَءَهَا ، فَقَالَتْ : يَا رَسُولَ اللهِ ! إِنِّي اشْتَرَيْتُ بَرِيرَةَ لأُعْتِقَهَا ، وَإِنَّ أَهْلَهَا يَشْتَرِطُونَ وَلاَءَهَا ، فَقَالَ : أَعْتِقِيهَا ؛ فَإِنَّمَا الْوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ أَوْ قَالَ : أَعْطَى الثَّمَنَ ، قَالَ : فَاشْتَرَتْهَا فَأَعْتَقَتْهَا ، قَالَ : وَخُيِّرَتْ فَاخْتَارَتْ نَفْسَهَا وَقَالَتْ : لَوْ أُعْطِيتُ كَذَا وَكَذَا مَا كُنْتُ مَعَهُ .

قَالَ الأَسْوَدُ[8]: وَكَانَ زَوْجُهَا حُرًّا [9]، قَوْلُ الأَسْوَدِ مُنْقَطِعٌ [10].

وَقَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ[11] : "رَأَيْتُهُ عبدا" أَصَحُّ .

وقال في الباب الذي قبله[12] : حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ[13] عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الأَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتِ : اشْتَرَيْتُ بَرِيرَةَ ، فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: اشْتَرِيهَا ؛ فَإِنَّ الْوَلاَءَ لِمَنْ أَعْتَقَ وَأُهْدِيَ لَهَا شَاةٌ ، فَقَالَ : هُوَ لَهَا صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ .

قَالَ الْحَكَمُ [1]: وَكَانَ زَوْجُهَا حُرًّا ، وَقَوْلُ الْحَكَمِ مُرْسَلٌ[2]، وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : رَأَيْتُهُ عَبْدًا .

---

[1] تاريخ بغداد للخطيب 139/3

[2] كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 21/6 ، 248/7

[3] الجامع الصحيح للبخاري 623/5 –كتاب الفرائض – باب ميراث السائبة برقم : 6754

[4] هو ابن إسماعيل التبوذكي .

[5] هو النخعي ، تابعي كوفي .

[6] هو ابن يزيد النخعي ، تابعي كوفي .

[7] قول البخاري : " عن الأسود أن عائشة " صورته الإرسال لكن أورده في كفارات الإيمان برقم : 6751 مختصرا عن سليمان بن حرب عن شعبة فقال فيه : " عن الأسود عن عائشة "

[8] قال ابن حجر في تغليق التعليق 223/5 : وأما قول الأسود فأسنده في كفارة الأيمان في حديثه عن عائشة في قصة بريرة اهـ وفي الموضع الذي ذكره ابن حجر حديث عائشة برقم : 6717 ، لكن لم أجد فيه قول الأسود مسندا ، ويحتمل أن يكون قول الأسود بالإسناد السابق ؛ لأن إسحاق بن راهويه رواه في مسنده 373/3 برقم : 1541 عن جرير عن منصور به ، وفيه قول الأسود أيضا مثل رواية أبي عوانة ، وقد رواه البخاري (2536) عن عثمان بن أبي شيبة عن جرير به ، ولم يذكر قول الأسود .

[9] الجامع الصحيح للبخاري 622/5 – 623 –كتاب الولاء لمن أعتق وميراث اللقيط برقم : 6751

[10] قال ابن حجر في فتح الباري 41/12 : وقول الأسود منقطع أي لم يصله بذكر عائشة فيه ، وليس بمسند إليها .

[11] وصله البخاري في الجامع الصحيح 121/5–كتاب الطلاق – باب خيار الأمة تحت العبد برقم : 5280 ؛ قال : حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة وهمام عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس قال : رأيته عبدا يعني زوج بريرة ، هذا لفظ شعبة ، أما لفظ همام فقد رواه أبو داود في سننه 369/2–370 –كتاب الطلاق – باب في المملوكة تعتق وهي تحت عبد أو عبد برقم : 2232 من طريق عفان حدثنا همام عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس أن زوج بريرة كان عبدا أسود يسمى مغيثا ، فخيّرها – يعني النبي صلى الله عليه وسلم – ، وأمرها أن تعتد ، قال الطحاوي في شرح مشكل الحديث 185/11 : ففي هذا عن ابن عباس بلا اختلاف عنه أنه كان عبدا ، وقال الدارقطني : ولم يختلف على ابن عباس في أنه كان عبدا (فتح الباري 321/9)

[12] الجامع الصحيح للبخاري 5/ –كتاب الفرائض – باب برقم : 6751

[13] هو أبو عبد الله الحكم بن عُتيبة الكندي الكوفي من فقهاء أهل الكوفة .

أقول : يمكن شرح ما في كلام الإمام البخاري فيما يلي :

(**1**) لقد تضمن كلام الإمام البخاري ما يلي :

(**أ**) أن الروايات اختلفت فيما إذا كان زوج بريرة حرا أم عبدا .

(**ب**) أن ابن عباس روى أنه كان عبدا ، قال الطحاوي والدارقطني : ولم يختلف على ابن عباس في أنه كان عبدا .

(**ج**) أن الأسود بن يزيد قال : إنه كان حرا .

(**د**) أن البخاري رجح قول ابن عباس ؛ قال ابن حجر[3] : لأنه ذكر أنه رآه[4] ، وقد صح أنه حضر القصة وشاهدها[5] ، فيترجح قوله على قول من لم يشهدها ؛ فإن الأسود لم يدخل المدينة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم[6] ، وأما الحكم فولد بعد ذلك بدهر طويل[7] .

(**2**) أن مما يدعم ترجيح البخاري – بالإضافة إلى ما سبق – ما يلي :

– ما رواه مسلم[8] من طريق وهيب عن عبيد الله عن يزيد بن رومان عن عروة عن عائشة قالت : كان زوج بريرة عبدا ، قال الدارقطني في العلل : لم يختلف على عروة عن عائشة أنه كان عبدا [9].

أما ما رواه ابن حزم[10] من طريق قاسم بن أصبغ عن أحمد بن يزيد المعلم نا موسى بن معاوية نا جرير عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أم المؤمنين قالت: كان زوج بريرة حرا فقد قال الحافظ ابن حجر[11] : وهذا وهم من موسى أو من أحمد ؛ فإن الحفاظ من أصحاب هشام ومن أصحاب جرير قالوا : كان عبدا ؛ منهم إسحاق بن راهويه[12] ،

---

(1) هو موصول إلى الحكم بالإسناد المذكور ، لكن رواه البيهقي في كتاب السنن الكبير 449/14 برقم : 14398 من طريق إبراهيم بن الحسين[ابن ديزيل] ثنا آدم ثنا شعبة ثنا الحكم عن إبراهيم[النخعي]عن الأسود عن عائشة ...... ، وفي آخره : **قال الحكم** : **قال إبراهيم** : وكان زوجها حرا ، لكن رواه البخاري في جامعه برقم : 1493 عن آدم فلم يذكر " **قال إبراهيم** " ، والبخاري أحفظ قطعا من إبراهيم بن الحسين .

(2) قال ابن حجر في فتح الباري 41/12 : قوله : وقول الحكم مرسل أي ليس بمسند إلى عائشة راوية الخبر فيكون في حكم المتصل المرفوع ، ثم قال : فيستفاد من قول البخاري أيضا : وقول الحكم مرسل أنه يستعمل في التابعي الصغير أيضا ؛ لأن الحكم من صغار التابعين .

(3) فتح الباري لابن حجر 41/12

(4) قال البخاري في صحيحه 121/4 برقم : 5280 : حدثنا أبو الوليد حدثنا شعبة وهمام عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس قال : رأيته عبدا ؛ يعني زوج بريرة .

(5) قال البخاري في صحيحه 121/4 برقم : 5282 :حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا عبد الوهاب عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس قال : كان زوج بريرة عبدا أسود يقال له : مغيث ؛ عبدا لبني فلان كأني أنظر إليه يطوف وراءها في سكك المدينة .

(6) قال البخاري في الجامع الصحيح 619/4 برقم : 6741 :حدثنا بشر بن خالد حدثنا محمد بن جعفر عن شعبة عن سليمان[الأعمش] عن إبراهيم عن الأسود قال : قضى فينا معاذ بن جبل على **عهد رسول الله** صلى الله عليه وسلم : النصف للابنة ، والنصف للأخت ثم قال سليمان : قضى فينا ، ولم يذكر "**على عهد رسول الله** صلى الله عليه وسلم" ، وقال البخاري في الجامع الصحيح 617/3 برقم : 6734 : حدثني محمود حدثنا أبو النضر حدثنا أبو معاوية شيبان عن أشعث عن الأسود بن يزيد قال : **أتانا** معاذ بن جبل باليمن معلما وأميرا ، قال ابن حجر في فتح الباري 26/12 : وسياقه مشعر بأن ذلك كان في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي أمّره على اليمن ، وقال ابن أبي خيثمة في تاريخه 62/3 برقم : 3834 : حدثنا محمد بن إسماعيل الفيدي قال : حدثنا أبو بكر بن عياش عن أبي حصين عن عبد الرحمن الأسود عن أبيه : حججت مع أبي بكر وعمر وعثمان فجرّدوا الحج ، قال ابن كثير في البداية والنهاية 141/5 : تابعه الثوري عن أبي حصين ، والمراد بالتجريد ههنا الإفراد.

(7) قال ابن حبان في كتاب الثقات 144/4 : ولد سنة خمسين في ولاية معاوية .

(8) صحيح مسلم 386/5 كتاب العتق برقم : 3764

(9) فتح الباري لابن حجر 321/9

(10) المحلى لابن حزم 347/9

(11) فتح الباري لابن حجر 321/9

(12) مسند إسحاق بن راهويه 244/2 برقم : 746

وحديثه عند النسائي[1] ، وعثمان بن أبي شيبة ، وحديثه عند أبي داود[2] ، وعلي بن حُجر ، وحديثه عند الترمذي[3] ، وأصله عند مسلم وأحال به على رواية أبي أسامة عن هشام ، وفيه : أنه كان عبدا[4] .

– ما رواه مسلم[5] من طريق زائدة عن سماك عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة أنها اشترت بريرة من أناس من الأنصار ، واشترطوا الولاء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الولاء لمن ولي النعمة ، وخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان زوجها **عبدا** .

– ما رواه النسائي من طريق وهيب عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن صفية بنت أبي عبيد قالت : كان زوج بريرة **عبدا**[6] .

(**3**) أن من الأئمة أيضا من رجح أن زوج بريرة كان عبدا ، منهم :

– **الإمام أحمد** ؛ فقد قال : هذا ابن عباس وعائشة[7] قالا في زوج بريرة : إنه عبد ، رواية علماء المدينة وعملهم ، وإذا روى أهل المدينة حديثا وعملوا به فهو أصح شيء ، وإنما يصح أنه حر عن الأسود وحده ، فأما غيره فليس بذاك[8].

– **الإمام علي بن المديني** ؛ فقد قال عثمان بن سعيد الدارمي : سمعت علي بن المديني يقول لنا : أيهما ترون أثبت عروة أو إبراهيم عن الأسود ؟ ثم قال : أهل الحجاز أثبت[9]، وعلق البيهقي على ذلك فقال : يريد : روايةُ عروة وأمثاله من أهل الحجاز أصح من رواية أهل الكوفة[10] .

– **الحافظ إبراهيم بن أبى طالب**[11] ؛ فقد قال : خالف الأسود بن يزيد الناس في زوج بريرة فقال : إنه حر، وقال الناس : إنه كان عبدا[12] .

– **الإمام ابن المنذر** ؛ فقد قال : ورواية اثنين أولى من رواية واحد مع رواية ابن عباس من الطرق الثابتة أنه كان عبدا[13] .

– **الحافظ ابن عبد البر** ؛ فقد قال : وأما رواية الأسود بن يزيد عن عائشة أن زوج بريرة كان حرا فقد عارضه عن عائشة من هو مثله أو فوقه ، بل هو ألصق بعائشة وأعلم بها منه ، وذلك القاسم بن محمد وعروة بن الزبير رويا عن

---

[1] سنن النسائي 476/6 –كتاب الطلاق – باب خيار الأمة تعتق وزوجها مملوك برقم : 3451

[2] سنن أبي داود 370/2 –كتاب الطلاق – باب في المملوكة تعتق وهي تحت حر أو عبد برقم : 2233

[3] رواه الترمذي في جامعه 448/2 أبواب الرضاع – باب ما جاء في المرأة تعتق ولها زوج برقم : 1157 عن علي بن حجر عن جرير عن هشام عن أبيه عن عائشة ، وفيه : كان زوج بريرة عبدا

[4] صحيح مسلم 384/5 –كتاب العتق برقم : 3759

[5] صحيح مسلم 385/5 برقم : 3761

[6] سنن النسائي 477/6 –كتاب الطلاق – باب خيار الأمة تعتق وزوجها مملوك برقم : 3452 ، والسنن الكبرى للنسائي 273/5 برقم : 5617 ، قال البيهقي في كتاب السنن الكبير 445/14: إسناده صحيح .

[7] رواه مسلم في صحيحه 384/5 برقم : 3759 ، وأبو داود في سننه 370/2 برقم : 2233 من طريق جرير عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة في قصة بريرة قالت : كان زوجها عبدا .

[8] المغني لابن قدامة 591/7

[9] كتاب السنن الكبير للبيهقي 451/14

[10] نفس المصدر 451/14

[11] هو الإمام الحافظ المجود الزاهد أبو إسحاق إبراهيم بن أبي طالب أبو إسحاق النيسابوري ، سمع إسحاق بن راهويه وغيره ، وحدث عنه ابن خزيمة وغيره ، وتوفي سنة 295هـ (سير أعلام النبلاء للذهبي 547/13 –551)

[12] كتاب السنن الكبير للبيهقي 450/14

[13] شرح صحيح البخاري لابن بطال 430/7 ، وانظر أيضا في الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر 787/5

عائشة "أن زوج بريرة كان عبدا" ، والقلب إلى رواية اثنين أشد سكونا منه إلى رواية واحد ، فكيف وقد روي عن ابن عباس وابن عمر أن زوج بريرة كان عبدا ؟![1]، وقال أيضا : وكان مغيث حين عتقها واختيارها عبداً فيما يقول الحجازيون، وقال الكوفيون :كان يومئذٍ حراً ، والأول أصح[2] .

– **الإمام ابن الجوزي** ؛ فقد قال : عائشة خالة عروة وعمة القاسم ، وكانا يدخلان عليها بلا حجاب ، فقولهما مقدم من وجهين ؛ أحدهما : أنه للقرب منها أقدر على الاستثبات ، والثاني : أنهما اثنان[3].

– **الإمام ابن بطال** ؛ فقد قال : وأما رواية الأسود عن عائشة فقد عارضها من هو ألصق بعائشة وأقعد بها من الأسود ، وهو القاسم بن محمد وعروة بن الزبير رويا عن عائشة أنه كان عبدا ، والأسود كوفي سمع منها من وراء حجاب ، وعروة والقاسم كانا يسمعان منها بغير حجاب ؛ لأنها خالة عروة وعمة القاسم ، فهما أقعد بها من الأسود[4] .

(4) أن من قال : كان زوج بريرة حرا احتج بما يلي :

(أ) ما رواه أحمد[5] والترمذي[6] من طريق أبي معاوية عن الأعمش عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة قالت : كان زوج بريرة حرا ، فلما أعتقت خيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاختارت نفسها .

قال الترمذي : حديث عائشة حديث حسن صحيح .

وقوله "حرّاً " شاذ ؛ قال ابن حبان : "ذكر البيان بأن زوج بريرة كان عبدا لا حرا ، وأن الأسود واهم في قوله : كان حرا"[7].

وقال البيهقي : وقوله : "كان زوجها حرا" من قول الأسود لا من قول عائشة ، وقد جعله بعضهم من قول إبراهيم، وبعضهم من قول الحكم[8] .

وقال ابن حجر : فدلت الروايات المفصلة على أنه مدرج من قول الأسود أو من دونه ، فيكون من أمثلة ما أدرج في أول الخبر ، وهو نادر ؛ فإن الأكثر أن يكون في آخره ، ودونه أن يقع في وسطه ، وعلى تقدير أن يكون موصولا فترجح رواية من قال : كان عبدا بالكثرة ، وأيضا فآل المرء أعرف بحديثه ، فإن القاسم بن أخي عائشة وعروة بن أختها – وتابعهما غيرهما – فروايتهما أولي من رواية الأسود ، فإنهما أقعد بعائشة وأعلم بحديثها[9] .

(ب) ما روى أحمد[10] ومحمد بن المثنى[11]عن غندر عن شعبة عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة أنها أرادت أن تشترى بريرة للعتق فاشترطوا ولاءها فذكرت ذلك لرسول الله –صلى الله عليه وسلم ، ... ثم قال : وكان زوجها حرا[1]، قال شعبة : ثم سألته عن زوجها فقال : لا أدري[2] .

---

(1) التمهيد لابن عبد البر 16/15 ، والاستذكار لابن عبد البر 71/15

(2) الاستيعاب لابن عبد البر 1443/4

(3)كشف المشكل من حديث الصحيحين لابن الجوزي 569/1

(4) شرح صحيح البخاري لابن بطال 430/7

(5) مسند أحمد 180/40 برقم : 24150

(6) جامع الترمذي 452/2 – أبواب الرضاع –باب ما جاء في المرأة تعتق ولها زوج برقم : 1155

(7) الإحسان لابن بلبان 93/10

(8)كتاب السنن الكبير للبيهقي 447/14-449

(9) فتح الباري لابن حجر 322/9

(10) مسند أحمد 243/42 برقم : 25393

(11) صحيح مسلم 386/5 –كتاب العتق برقم : 3762

قال البيهقي : وقد رواه سماك بن حرب عن عبد الرحمن بن القاسم ، فأثبت عنه كون زوجها عبدا ثم روى ما رواه مسلم من طريق زائدة عن سماك عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة ، وفيه : وكان زوجها عبدا[3] .

لكن رواه أحمد[4] عن عثمان بن عمر عن أسامة بن زيد عن القاسم بن محمد عن عائشة ، وفيه : فإن شئت أن تمكثي **تحت هذا العبد** ، قال البيهقي : هذا يؤكد رواية سماك بن حرب[5] .

قال ابن حجر : وإذا تعارضا إسنادا واحتمالا احتيج إلى الترجيح ، ورواية الأكثر يرجح بها ، وكذلك الأحفظ ، وكذلك الألزم ، وكل ذلك موجود في جانب من قال كان عبدا[6] ، والله أعلم .

(**5**) أن النزاع في كون بريرة عبدا أم حرا يرجع سببه إلى الخلاف في مسألة فقهية ، وهي أنه اتفقوا على أن الأمة إذا عتقت تحت عبد أن لها الخيار ؛ لأن العبد غير مكافئ للحرة في أكثر الأحكام ، فإذا عتقت ثبت لها الخيار من البقاء في عصمته أو المفارقة [7] ، لكنهم اختلفوا إذا عتقت تحت الحر : هل لها خيار أم لا ؟ فقال مالك[8] والشافعي وأهل المدينة والأوزاعي وأحمد والليث : لا خيار لها .

وهو مذهب الإمام البخاري حيث ترجم في صحيحه في كتاب الطلاق بِ " خيار الأمة تحت العبد " [9]، قال ابن حجر : واقتضت الترجمة بطريق المفهوم أن الأمة – إذا كانت تحت حر – لم يكن لها خيار[10].

وقال أبو حنيفة والثوري : لها الخيار حرا كان أو عبدا .

وعلل الجمهور فقالوا : العلة الموجبة للخيار هي كون زوجها عبدا .

وقال الأحناف : العلة كونها قد أُعتقتْ ، فيستوي فيه أن يكون زوجها حرا أو عبدا ، وليس في الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها : إنما وجب لكِ الخيار من أجل كون زوجك عبدا ، فالواجب أن يكون لها الخيار على كل حال[11] .

---

[1] رواه البخاري في الجامع الصحيح 2/417-418 –كتاب الهبة – باب قبول الهدية برقم : 2578 عن محمد بن بشار عن غندر به ، لكن فيه : قال عبد الرحمن : **زوجها حر أو عبد** ، ولعل قوله " **أو عبد**" وهم من محمد بن بشار ؛ لأن كلا من الإمام أحمد ومحمد بن المثنى روياه عن غندر بدونه ، وكذا رواه عن شعبة : أبو داود الطيالسي في مسنده 2/39 برقم : 1520 ، لكن رواه عبد الله بن محمد بن ياسين (الفوائد (الغيلانيات)لأبي بكر الشافعي 1/596 برقم : 776 ، وابن ياسين وثقه الإسماعلي في معجم شيوخه 2/681 والدارقطني كما في سؤالات السهمي له ص 230) عن محمد بن بشار مثل رواية الجماعة ، فيحتمل أن يكون الوهم من البخاري ، ويبعد أن يقع من الرواة عنه ؛ لأن في النسخ المطبوعة والنسخة اليونينية (إرشاد الساري للقسطلاني4/340 ، ونسخة البقاعي الورقة : 99) والشروح:" **زوجها حر أو عبد** " ، والله أعلم .

[2] صحيح مسلم 5/386 –كتاب العتق برقم : 3762

[3] السنن الكبرى للبيهقي 14/439

[4] مسند أحمد 42/295 برقم : 25468 ، وأسامة في حفظه كلام (تهذيب الكمال 2/ 349-350) ، ورواه عبد الوهاب بن عطاء عن أسامة بدون قوله : فإن شئت أن تمكثي **تحت هذا العبد** ، (كتاب الطبقات الكبير لابن سعد 10/242 برقم : 11603) وقد رواه الدارقطني في سننه 4/445-446 برقم : 3765 من طريق عبد الله بن موسى [التيمي] عن أسامة بن زيد عن **الزهري** عن القاسم بن محمد عن عائشة قالت : كان زوج بريرة مملوكا ... الحديث ، فيه"الزهري" بين أسامة والقاسم ، وليس فيها قوله : فإن شئت أن تمكثي **تحت هذا العبد** .

[5] كتاب السنن الكبير للبيهقي 14/440

[6] فتح الباري لابن حجر 9/322

[7] الإجماع لابن المنذر ص 79 ، ومراتب الإجماع لابن حزم ص 69 .

[8] المدونة الكبرى لابن القاسم 2/84

[9] الجامع الصحيح للبخاري 4/121 –كتاب الطلاق – باب خيار الأمة تحت العبد برقم : 5280

[10] فتح الباري لابن حجر 9/318

[11] التمهيد لابن عبد البر 15/15

ثم قالوا : وانما وجب الخيار ؛ لأنها زُوِّجت حين كان الأمر في تزويجها إلى غيرها ، فإن كرهت ذلك أو رضيت به وهي أمة لم يلتفت إلى ذلك منها ، وكان غيرها الذي يزوجها ويكرهها على ذلك ، فلما كان الامر إلى غيرها – وهو المولى – وكانت – إن كرهتْ ذلك– لم يلتفت الى كراهتها وجاز النكاح ، ثم عتقت فصار الأمر إليها وجب لها الخيار تحت حر كانت أو تحت عبد لأن الأمر تحول إليها وصارت مالكة لأمرها ، فلذلك وجب لها الخيار ولم يجب لحال الزوج[1] .

وعورض بأن ذلك لو كان مؤثرا لثبت الخيار للبكر إذا زوجها أبوها ثم بلغت رشيدة ، وليس كذلك فكذلك الأمة تحت الحر ، فإنه لم يحدُث لها بالعتق حال ترتفع به عن الحر ، فكانت كالكتابية تسلم تحت المسلم[2] .

والراجح في المسألة قول أبي حنيفة والثوري ؛ لأنه لم يرد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : إنما خيرتها ؛ لأن زوجها عبد ، وقصة بريرة واقعة عين فيحتمل أن يكون خيرها لأنها أعتِقت أو أن زوجها عبد ، وإذا تطرق الاحتمال بطل الاستدلال ، والله أعلم .

المبحث الحادي عشر: من النكت التي فيها تقديم الحديث المرفوع على قول التابعي

قال الإمام البخاري :باب قَوْلِ الرَّجُلِ : فَاتَتْنَا الصَّلاَةُ ، وَكَرِهَ ابْنُ سِيرِينَ أَنْ يَقُولَ : فَاتَتْنَا الصَّلاَةُ ، وَلَكِنْ لِيَقُلْ : لَمْ نُدْرِكْ ، وَقَوْلُ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم أَصَحُّ .

حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ : حَدَّثَنَا شَيْبَانُ ، عَنْ يَحْيَى ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ : بَيْنَمَا نَحْنُ نُصَلِّي مَعَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم إِذْ سَمِعَ جَلَبَةَ رِجَالٍ ، فَلَمَّا صَلَّى قَالَ : مَا شَأْنُكُمْ ؟ قَالُوا : اسْتَعْجَلْنَا إِلَى الصَّلاَةِ ، قَالَ : فَلاَ تَفْعَلُوا ؛ إِذَا أَتَيْتُمُ الصَّلاَةَ فَعَلَيْكُمْ بِالسَّكِينَةِ ، فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا ، وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوا[3] .

لقد تضمن كلام الإمام البخاري رحمه الله ما يلي :

(1) أنه يرى جواز أن يقول الرجل إذا لم يدرك الصلاة كلها أو بعضها مع الإمام أو في وقتها : فاتتنا الصلاة .

(2) أنه علق عن محمد بن سيرين كراهته أن يقول الرجل : فاتتنا الصلاة ، وقد وصله ابن أبي شيبة في مصنفه حيث قال : حدثنا أزهر السمان عن ابن عون[4] قال : كان محمد – يعني محمد بن سيرين – يكره أن يقول : فاتتنا الصلاة ويقول : لم أدرك مع بني فلان .

وتعقبه البخاري بقوله " وقول النبي صلى الله عليه وسلم أصح ، وليس المراد من "أصح" أفعل التفضيل ؛ لأنه إذا أريد به التفضيل يلزم أن يكون قول ابن سيرين صحيحا ، وقول النبي أصح منه ، وليس كذلك ، وإنما المراد بالأصح لأنه قد يذكر أفعل ويراد به التوضيح لا التفضيل[5] .

(3) أنه استدل لذلك بما جاء في حديث أبي قتادة : " **وما فاتكم فأتموا** " ففيه إطلاق لفظ الفوات على الصلاة فدل على الجواز .

---

[1] الحجة على أهل المدينة لمحمد بن الحسن الشيباني 23/4

[2] الأم للشافعي 318/6 ، وفتح الباري لابن حجر 318/9

[3] الجامع الصحيح للبخاري 261/1 –كتاب الأذان – باب قول الرجل : فاتتنا الصلاة .

[4] هو عبد الله بن عون .

[5] عمدة القاري للعيني 150/5

(4) أنه عقد الباب للرد على ابن سيرين ، قال الحافظ ابن رجب : مقصود البخاري بهذا الباب أن يرد ما حكاه عن ابن سيرين ، أنه كره أن يقول : فاتتنا الصلاة ، ويقول : ندركها ، من ذلك بقول النبي : وما فاتكم ، فسمى القدر المسبوق به مع الإمام فائتا ، مع قوله : "من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادركها[1] "، فكيف بما لم يدرك مع الإمام من صلاته شيئا ، فإنه أولى أن يسمى فائتا ، والظاهر أن ابن سيرين إنما يكره أن يقول : فاتتنا الصلاة ؛ فإنها فاتته حقيقة ، وقد يفرق بين أن تفوته بعذر كنوم ونسيان أو بغير عذر ، فإن كان بعذر لم تفت أيضا لإمكان التدارك بالقضاء ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : " الذي تفوته صلاة العصر كأنما وتر أهله وماله[2] " ، وهل المراد به : من تفوته بعذر أو بغير عذر ، وذكرنا هناك من حديث أبي قتادة عن النبي صلى الله عليه وسلم : إنما تفوت النائم ، ولا تفوت اليقظان ، خرجه الإمام أحمد[3] ، وكان ابن سيرين لشدة ورعه يتورع في منطقه ، ويتحفظ فيه ، ويكره أن يتكلم بما فيه نوع توسع أو تجوز ، وإن كان سائغا في لغة العرب[4] .

وقال الحافظ ابن حجر : وهذا كلام المصنف رادا على بن سيرين ، ووجه الرد أن الشارع أطلق لفظ الفوات فدل على الجواز ، وابن سيرين – مع كونه كرهه – فإنما كرهه من جهة اللفظ لأنه قال : وليقل : " لم ندرك " ، وهذا محصل معنى الفوات ، لكن قوله " لم ندرك " فيه نسبة عدم الإدراك إليه بخلاف "فاتتنا" ، فلعل ذلك هو الذي لحظه ابن سيرين[5] .

أقول : يحتمل أن يريد ابن سيرين بالفوات فوات صلاة الجماعة لقوله : لم أدرك مع بني فلان أي الجماعة في مسجد بني فلان كما يقال : مسجد بني زريق ومسجد بني رفاعة ، والله أعلم .

الخاتمة

نتائج البحث

يمكن تلخيص النتائج التي توصلت إليها فيما يلي :

أولا :

– أن الإمام البخاري رحمه الله لم يصح عنده في عورة الفخذ شيء ، فعلق ما ورد في وجوب سترها بصيغة التمريض ، وهو حديث ابن عباس ، وحديث جرهد ، وحديث محمد بن جحش ، كما يرى أن حديث أنس في كشف النبي صلى الله عليه وسلم فخذه أصحُّ من حديث جرهد : الفخذ عورة ، لكن الأحوط عنده العمل بحديث جرهد .

[1] رواه البخاري في الجامع الصحيح 241/1 –كتاب مواقيت الصلاة – باب من ادرك من الصلاة ركعة برقم : 580 ومسلم في صحيحه 106/3 برقم : 1370 عن أبي هريرة رضي الله عنه .

[2] رواه البخاري في الجامع الصحيح 230/1–كتاب مواقيت الصلاة – باب إثم من فاتته العصر برقم : 552 ومسلم في صحيحه 127/3 برقم : 1416 عن ابن عمر رضي الله عنهما .

[3] قال الإمام أحمد في مسنده 267/37 برقم : 22575 : حدثنا محمد بن جعفر حدثنا سعيد[بن أبي عروبة] عن قتادة عن عبد الله بن رباح عن أبي قتادة الأنصاري قال : بينا نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض أسفاره ...... فقلت : يا رسول الله ! هلكنا ؛ فاتتنا الصلاة ، فقال رسول الله –صلى الله عليه وسلم– : " لم تهلكوا ، ولم تفتكم الصلاة ، وإنما تفوت اليقظانَ ولا تفوت النائم .... ، قال الهيثمي في المجمع 320/1 : رواه أحمد ، ورجاله رجال الصحيح اهـ ورواه مسلم في صحيحه 192/3 برقم :1560 من طريق ثابت البناني عن عبد الله بن رباح عن أبي قتادة ، وليس فيه هذه الجملة ، بل فيه بدلها : "فجعل بعضنا يهمس إلى بعض : ما كفارة ما صنعنا بتفريطنا في صلاتنا ؟ ثم قال : أما إنه ليس في النوم تفريط ، إنما التفريط على من لم يصل الصلاة حتى يجيء وقت الصلاة الأخرى ، فمن فعل ذلك فليصلها حين ينتبه لها ، فإذا كان الغد فليصلها عند وقتها" .

[4] فتح الباري لابن رجب 388/5

[5] فتح الباري لابن حجر 137/2

– أنه تبين لي بعد الدراسة أن حديث جرهد مضطرب جدا ، وقد حكم بذلك المحققون من أئمة الحديث .

– أن إعمال الاحتياط قاعدة فقهية مقررة عند الأئمة ، ويؤيدها حديث النعمان بن بشير مرفوعا : فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه .

ثانيا :

(1) أنه ورد في حكم الصائم إذا أصبح صائما حديثان متعارضان ؛ وهما :

(أ) حديث عائشة وأم سلمة – رضي الله عنهما – أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كان يدركه الفجر وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم .

(ب) حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال : إذا نودي للصلاة صلاة الصبح وأحدكم جنب فلا يصم يومئذ ، وهو حديث صحيح عند الإمام البخاري ؛ لأنه علقه بصيغة الجزم .

(2) أن قول الإمام البخاري : "**والأول أسند**" اختلف في تفسيره ، فقيل : أظهر إسنادا وأبين في الاتصال ، وقيل : حديث عائشة وأم سلمة فيه التصريح بالرفع إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – ، بخلاف حديث أبي هريرة ، فليس فيه ذلك التصريح ، وإنما فيه "حدثني الفضل بن عباس" ، ولم يرفعه إلى النبي – صلى الله عليه وسلم – ، وقيل : أقوى إسنادا" ؛ لأن حديث عائشة وأم سلمة في ذلك جاءا عنهما من طرق كثيرة جدا بمعنى واحد .

(3) أن الإمام البخاري سلك مسلك الترجيح فرجح حديث عائشة وأم سلمة على حديث أبي هريرة بقوة إسناد الأول أو كونه مرفوعا صريحا ، وقد سبقه إلى مسلك الترجيح الإمام الشافعي لكن بوجوه أخرى من وجوه الترجيح .

(4) أن مسلك الترجيح الذي سلكه البخاري خالفه في ذلك ربيعة الرأي وابن خزيمة وابن المنذر والخطابي والطحاوي وابن حزم فادعوا أن حديث الفضل بن عباس الذي رواه أبو هريرة منسوخ بحديث عائشة وأم سلمة .

ثالثا :

(**1**) أن البخاري – رحمه الله – أشار إلى أنه ورد أحاديث متعارضة في حكم من جامع ولم ينزل ؛ منها ما يفيد أنه لا يجب عليه الغسل ، ومنها ما يفيد أنه يجب عليه ذلك ثم مال إلى ترجيح الأحاديث التي تدل على عدم وجوب الغسل ، وأنها آخر الأمرين من الشارع إلا أنه يرى استحباب الغُسل من باب الاحتياط ، واستدل لما ذهب إليه بأربعة أحاديث :

(أ) ما رواه عن عثمان مرفوعا : يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ويغسل ذكره ، قال عثمان : سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فسألت عن ذلك علي بن أبي طالب ، والزبير بن العوام ، وطلحة بن عبيد الله ، وأبي بن كعب – رضي الله عنهم – فأمروه بذلك ، قال يحيى: وأخبرني أبو سلمة أن عروة بن الزبير أخبره أن أبا أيوب أخبره أنه سمع ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(**ب**) ما رواه هو من طريق النضر عن شعبة عن الحكم عن ذكوان أبي صالح عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أرسل إلى رجل من الأنصار فجاء ورأسه يقطر ، فقال النبي – صلى الله عليه وسلم – : لعلنا أعجلناك ! فقال : نعم ، فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: إذا أعجلت ، أو قحطت فعليك الوضوء .

(**ج**) ما رواه هو من طريق يحيى بن سعيد القطان ، ومسلم من طريق حماد بن زيد وأبي معاوية ، كلاهما عن هشام بن عروة قال : أخبرني أبي قال : أخبرني أبو أيوب قال : أخبرني أبي بن كعب أنه قال : يا رسول الله ! إذا جامع الرجل المرأة فلم ينزل ؟ قال : يغسل ما مس المرأة منه ثم يتوضأ ويصلي .

(**د**) ما رواه هو ومسلم من طريق هشام عن قتادة عن الحسن عن أبي رافع عن أبي هريرة عن النبي –صلى الله عليه وسلم – قال : إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل .

(**2**) أنه ذهب الجمهور إلى وجوب الغسل من الإكسال ، واستدلوا لذلك بما يلي :

(أ) ما رواه مسلم من طريق مطر الوراق عن الحسن البصري عن أبي رافع عن أبى هريرة أن نبي الله – صلى الله عليه وسلم– قال : إذا جلس بين شعبها الأربع ثم **جهدها** فقد وجب عليه الغسل وإن لم ينزل

(**ب**) ما رواه مسلم عن أبي موسى قال : اختلف في ذلك رهط من المهاجرين والأنصار فقال الأنصاريون : لا يجب الغسل إلا من الدفق أو من الماء ، وقال المهاجرون : بل إذا خالط فقد وجب الغسل ، قال : قال أبو موسى : فأنا أشفيكم من ذلك ، فقمت فاستأذنت على عائشة فأذن لي فقلت لها يا أماه! – أو يا أم المؤمنين! – إني أريد أن أسألك عن شيء وإني أستحييك ، فقالت : لا تستحيي أن تسألني عما كنت سائلا عنه أمك التي ولدتك ، فإنما أنا أمك ، قلت : فما يوجب الغسل ؟ قالت : على الخبير سقطت ! قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم– : **إذا جلس بين شعبها الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل** .

(ج) ما رواه الترمذي وابن ماجه عن عائشة قالت : **إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل** ؛ **فعلته أنا ورسول الله – صلى الله عليه وسلم – فاغتسلنا** .

(**3**) أن من الجمهور من يرى أن عدم الغسل منسوخ ، وأقدم من قال بالنسخ هو الإمام الشافعي ، وأقوى ما استدلوا لذلك ما رواه الترمذي عن **أبي بن كعب** قال : إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام ثم نهى عنها.

(4) أن من الجمهور من يرى أن حديث " الماء من الماء " محمول على الاحتلام لا في اليقظة ؛ لأنّه لا يجب الغسل في الاحتلام إلا مع إنزال الماء .

(**5**) أن الإمام البخاري يرى أن الأحاديث الواردة في عدم الغسل صحيحة ومحكمة لا ناسخ لها لكن العمل بأحاديث الغسل أحوط ، وقد سبقه إلى ذلك طائفة من اهل العلم ؛ كما يرى مسألة الغسل من الإكسال مسألة خلافية لكن المالكية منهم القاضي أبو بكر ابن العربي ادعوا إجماع الصحابة أو التابعين لكن لا تصح دعوى إجماعهم ؛ لأن منهم من قال بعدم وجوب الغسل من الإكسال .

رابعا :

(**1**) أن الإمام البخاري روى حديث أبي بكر – وهو ابن عياش – عن أبي حصين عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعا : تعس عبد الدينار ... ، ثم أشار عقب ذلك إلى الاختلاف فيه على أبي حصين ، فرواه إسرائيل ومحمد بن جحادة عن أبي الحصين عن أبي صالح عن أبي هريرة موقوفا عليه ، وقد رجح رواية الرفع التي رواها أبو بكر بن عياش ، وذلك بتصدير الباب بها ، وأورد أيضا متابعة عبد الله بن دينار لرواية أبي الحصين عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعا للدلالة على تقوية رواية أبي بكر بن عياش ، ونبه أيضا إلى اشتمال رواية عبد الله بن دينار على زيادة ؛ وهي : " تعس انتكس .... .

(2) أن كلا من شريك القاضي وقيس بن الربيع قد تابعا أبا بكر بن عياش على الرفع ، لكن في حفظهما كلام ؛ **كما** تابع عبد الرحمن عن أبيه عبد الله بن دينار : صفوان بن سليم ، لكن الراوي عنه – إسحاق بن إبراهيم بن سعيد – ضعيف .

(**3**) أن في رواية الوقف قرينة ترجحها ، وهي الحفظ ، لأن إسرائيل – وهو راوي الوقف – أحفظ من ابن عياش ، لكن قيل : اجتماع الجماعة يقاوم ذلك ، وحينئذ تتم المعارضة بين الرفع والوقف ، فيكون الحكم للرفع ، ويبقى الإشكال في مدى مقاومة الجماعة الذين في حفظهم كلام لمن هو أحفظ منهم جميعا ، قلت : ولعل الإمام البخاري – رحمه الله – نظر إلى اختصاص أبي بكر بن عياش بأبي حصين .

لكن قد يُلزم البخاري بترجيح رواية الوقف هنا ؛ لأنه رجح في نفس الإسناد بمتن آخر رواية إسرائيل – وهي موقوفة – على رواية ابن عياش– وهي مرفوعة .

(4) أن أبا بكر بن عياش مختلف فيه وقد روى له مسلم في مقدمة صحيحه ، أما الإمام البخاري فقد روى له أربعة عشر حديثا ، وكلها إما متابعة عنده وعند غيره أو تعليق أو حديث مقطوع عن أحد أتباع التابعين مما ليس في أصل موضوع الكتاب .

(**5**) **أن زيادة " "إن كان في الحراسة كان في الحراسة ، وإن كان في الساقة كان في الساقة"** لم يذكرها أبو بكر بن عياش في روايته ، وتفرد بها عبد الرحمن بن عبد الله بن دينار عن أبيه عن أبي حصين ، وهو ليس ممن يقبل تفرده ؛ لأن في حفظ عبد الرحمن كلاما قويا ؛ وقد روى البخاري لعبد الرحمن بن عبد الله بن دينار ثلاثة عشر حديثا غير هذا ، وكلها متابعة تامة أو قاصرة أو له متابعة ضعيفة مع شاهد ضعيف أو له شاهد عنده أو عند غيره أو له أصل من حديث الصحابي نفسه .

خامسا :

(**1**) أن الإمام البخاري روى حديث جندب بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: اقرءوا القرآن ما ائتلفت قلوبكم ، فإذا اختلفتم فقوموا عنه ثم ذكر أنه رُوي موقوفا مرة على جندب وأخرى على عمر بن الخطاب .

(**2**) أن الحديث يدور على أبي عمران عبد الملك بن حبيب البصري الجوني .

(**3**) أنه اختلف على أبي عمران الجوني ؛ فقد رواه عنه مرفوعا كل من :

– **حماد بن زيد** ؛ رواه عنه أبو النعمان محمد بن الفضل السدوسي ، وأحمد بن إبراهيم الموصلي ، جازمين بالرفع ، لكن رواه عنه أحمد بن المقدام ، وخلف بن هشام البزار ، وحجاج بن محمد ، وأبو الربيع الزهراني ، وعباس بن الوليد النرسي ، وإسحاق بن أبي إسرائيل وحميد بن مسعدة بالشك في الرفع ، وجانب الحفظ مع الجزم ؛ فقد قال سليمان بن حرب : محمد بن الفضل أثبت أصحاب حماد بن زيد بعد عبد الرحمن بن مهدي ، لكن الجماعة من الثقات مع الشك ، فتجاذب الحفظ والعدد ، ورواه عبد الرحمن بن مهدي عن سلام بن أبي مطيع عن أبي عمران الجوني عن جندب مرفوعا ثم قال : ولم يرفعه حماد بن زيد ، فكأن الوقف راجح عنده .

– **سلاّم بن أبي مطيع والحارث بن عبيد وسعيد بن زيد .**

– **همام بن يحيى** ، رواه عنه عبد الصمد بن عبد الوارث مرفوعا ، لكن خالفه يزيد بن هارون عن همام موقوفا ، وهارون أثبت من عبد الصمد ، والله أعلم .

– **هارون الأعور** ، وساق البخاري رواية هؤلاء مسندة غير رواية الحارث بن عبيد وسعيد بن زيد وهارون الأعور ؛ فإنه أوردها معلقة .

– **حماد بن نجيح ، وحجاج بن فرافصة .**

(**4**) أنه رواه عن أبي عمران موقوفا كل من :

- **حماد بن سلمة**
- **أبان بن يزيد العطار**
- **شعبة**
- **عبد الله بن شوذب** .

(**5**) أنه رواه عبد الله بن عون عن أبي عمران عن عبد الله بن الصامت قال : **قال عمر** : اقرؤوا القرآن ما اتفقتم عليه ، فإذا اختلفتم فقوموا ؛ فرواه ابن عون موقوفا على عمر .

أشار البخاري إلى رواية ابن عون وأنها شاذة عنده ، ولعل ذلك لما يلي :

– أن البخاري لم يحتج بعبد الله بن الصامت وإن احتج به مسلم .

– أنه لم أقف على تصريح عبد الله بن الصامت بالسماع من عمر بن الخطاب ، وكأن البخاري لم يذكره ضمن شيوخه من أجل ذلك لما ترجم له في التاريخ الكبير .

(**6**) أنه قد رجح الإمام البخاري رواية الرفع ، وهو كما قال ؛ فإن الجم الغفير رووه عن أبي عمران عن جندب إلا أنهم اختلفوا عليه في رفعه ووقفه ، والذين رفعوه ثقات حفاظ فالحكم لهم .

ووافق البخاريَّ الإمامُ مسلم حيث روى في صحيحه رواية الرفع ، والإمام الدارقطني .

ورجح الإمام أبو حاتم رواية ابن عون ، وحمل الوهم على الحارث بن عبيد ، لكن تابع حارثا على ذلك جماعة من الثقات ، وقد عكس أبو بكر بن أبي داود القضية فحكم على رواية ابن عون بالشذوذ .

سادسا :

(**1**) أن الإمام البخاري روى حديث عبد الرحمن بن خالد عن الزهري عن سالم عن أبيه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما مرفوعا : بينا رجل يجر إزاره إذ خسف به فهو يتجلل في الأرض إلى يوم القيامة ، ثم ذكر متابعة يونس لعبد الرحمن ثم نبه إلى مخالفة شعيب لهما بوقفه على ابن عمر ، فمدار الحديث الزهري .

(**2**) أن الإمام البخاري – رحمه الله – رجح رواية الرفع ، ولعل ذلك لأن معها جانب العدد ؛ فقد رواها اثنان – وهما عبد الرحمن ويونس – عن الزهري بالرفع ، بخلاف رواية الوقف التي رواها واحد وهو شعيب .

(**3**) أن لترجيح البخاري لرواية عبد الرحمن مع قصر مدة صحبته للزهري دافعا آخر ، وهو اختصاص عبد الرحمن بكتاب أحاديث الزهري ورواية الليث له عنه ، وقد راعى الإمام البخاري هذه الكيفية في رواية أحاديث عبد الرحمن بن خالد في جامعه ، كما راعى ذلك الإمام مسلم ذلك في الاستشهاد بحديثيه ، والله الموفق .

(4) أنه يمكن أن يكون مما يرجح رواية يونس بن يزيد الإيلي عند البخاري تقديم ابن معين له على شعيب بن أبي حمزة في الزهري ، إلا أن الإمام أحمد كان سيئ الرأي في يونس، وكان يقدم شعيبا عليه ، وفي الوقت نفسه فكان يقدر قيمة رواية يونس عن الزهري .

ورواية يونس التي علقها هنا ووصلها في موضع آخر هي من رواية عبد الله بن المبارك عنه ، فال عبد الرحمن بن مهدي : لم أكتب حديث يونس بن يزيد إلا عن ابن المبارك ، فإنه أخبرني أنه كتبها عنه من كتابه .

(5) أنه نبه البخاري إلى الاختلاف على سالم فرواه الزهري عنه عن ابن عمر لكن خالفه جرير بن زيد فرواه عن سالم عن أبي هريرة ، والسؤال : لماذا أورد هذا الاختلاف ؟ هل ذلك من أجل التنبيه على شذوذه أم لاحتمال أن يكون الحديث عن سالم عن ابن عمر وعن أبي هريرة ؟ ويرى المزي أن" **سالم عن أبي هريرة** " رواية شاذة ، قال : رواه الزهري

وغيره عن سالم بن عبد الله عن أبيه عن النبيّ صلى الله عليه وسلم ، وهو المحفوظ ، بينما يميل ابن حجر إلى الاحتمال الثاني .

وقد جاء الحديث من وجه آخر عن أبي هريرة ؛ رواه الشيخان من طريق محمد بن زياد عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : بينما رجل يمشى قد أعجبته جمته وبرداه إذ خسف به الأرض فهو يتجلجل في الأرض حتى تقوم الساعة .

سابعا :

(**1**) أن الإمام البخاري روى حديث جرير عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعا في فضل الذكر وأهله ، وهو: إن لله ملائكة يطوفون في الطرق يلتمسون أهل الذكر....... ، خالفه شعبة فرواه عن الأعمش موقوفا على أبي هريرة ، ورواية شعبة هذه علقها البخاري ولم يسندها مع كونها على شرطه ؛ لأن الموقوف ليس من أصل موضوع كتابه ، ثم قوّى رواية جرير وشعبة برواية سهيل بن أبي صالح عن أبيه ، وقد علّق البخاري رواية سهيل هنا وفي موضع آخر؛ لأنه ليس على شرطه ؛ وذلك لما يلي :

– **أنه تكلم في سماعه من أبيه** ؛ لأن روايته عنه وجادة ، والبخاري يرى ثبوت السماع ، لكن يرِد على ذلك أن البخاري قال في تاريخه في ترجمة سهيل : سمع سعيد بن المسيب وعطاء بن يزيد وعبد الله بن دينار وأباه ، ولعله استند في ذلك إلى ما رواه **أمية بن بسطام** حدثنا يزيد – يعني ابن زريع – حدثنا روح عن سهيل قال : أرسلني أبي إلى بني حارثة – قال – ومعي غلام لنا – أو صاحب لنا – فناداه مناد من حائط باسمه – قال – وأشرف الذي معي على الحائط فلم ير شيئا ، فذكرت ذلك لأبي فقال : لو شعرت أنك تلقى هذا لم أرسلك ، ولكن إذا سمعت صوتا فناد بالصلاة ؛ فإني سمعت أبا هريرة يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن الشيطان إذا نودي بالصلاة ولّى وله حصاص .

وهذا مما تفرد به أمية بن بسطام ، ؛ قال أبو حاتم : ومحله الصدق ، أي ليس ممن يقبل تفرده ، وذكره ابن حبان في الثقات ، وهو من شيوخ البخاري ومسلم في صحيحيهما ، لكن يظهر أنهما لم يرويا له ما تفرد به ، وعلى التسليم بصحته فيمكن أن يقال : سمع سهيل من أبيه هذا الحديث الواحد .

بل وقع التصريح بسماع سهيل من أبيه فيما رواه النسائي من طريق ابن وهب عن مخرمة عن أبيه قال : سمعت سهيل بن أبي صالح قال : **سمعت أبي** يقول : سمعت أبا هريرة رضي الله عنه يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : وفد الله ثلاثة : الغازي والحاج والمعتمر.

ووهم فيه مخرمة بن بكير في الإسناد ورفع الحديث ، والمحفوظ أنه من قول كعب الأحبار ؛ كما قال أبو حاتم والدارقطني والبيهقي ، فالرواية المحفوظة ليس فيها تصريح سهيل بالسماع من أبيه ، والله أعلم .

– **أن سهيلا – وإن وثقه جماعة** – إلا **أن في حفظه كلاما ربما رآه البخاري مؤثرا** ؛

– **أن سهيلا اختلط** .

ولأجل هذه الأسباب فقد ترك البخاري الاحتجاج بسهيل بن أبي صالح ، واستغنى عنه بغيره من أصحاب أبيه ، مع روايته له مقرونا بيحيى بن سعيد في موضع ، وتعليقا ومتابعة في مواضع أخرى ، لكن اختلف الإمام مسلم معه فاحتج به في صحيحه ؛ لأنه يرى أن ما قيل من جرح في حفظه غيرُ مؤثر أو يكتفي بإمكان السماع لا ثبوته ، ومما يترجح سماعه عنده أنه سبر أحاديث سهيل فوجده يرويها بواسطة عن أبيه مرة ، وعن أبيه مباشرة مرة أخرى ، فلو كان الرجل يروي عن أبيه من غير سماع منه لروى الأحاديث كلها عن أبيه ، وهذا أيضا نفس وجهة نظر ابن عدي .

ويمكن أن تقلب الحجة على قائلها فيقال : روايته عن أبيه بواسطة لا يلزم منها أن ما يرويه عن أبيه هو مما سمع منه ؛ لأنه يحتمل أن يكون معروفا أن ما يرويه عن أبيه من قبيل المنقطع غير المسموع ، فيكون ميز بين هذا وبين ما يرويه بواسطة ، والله أعلم .

(2) أنه رجَّح رواية الرفع – وهي رواية جرير بن عبد الحميد – على رواية الوقف – وهي رواية شعبة – ، ويلزم من ترجيحه هذا أن جريرا عنده أثبت في الأعمش من شعبة ، لكن الإمام أحمد قدم شعبة على جرير في الأعمش ، ويحتمل أن يكون الترجيح من البخاري بمجموع الروايتين : رواية جرير عن الأعمش عن أبي صالح ، ورواية سهيل بن أبي صالح عن أبيه .

(3) أن تابع جريرا على رفعه أبو معاوية ، لكن شك فيه الأعمش هل هو عن أبي هريرة أو عن أبي سعيد ، والشك هنا لا يضر في صحة الحديث ؛ لأنه متردد بين الصحابيين ، والصحابة كلهم عدول ،

وروى مسلم حديثا بنفس الإسناد شك فيه الأعمش ، قال ابن الصلاح : وأما شك الأعمش فهو غير قادح في متن الحديث فإنه شك في عين الصحابي الراوي له وذلك غير قادح لأن الصحابة كلهم عدول.

(4) أن الموازنة بين أصحاب الأعمش تقتضي تقديم رواية أبي معاوية على رواية جرير لأسباب :

– اختصاصه بالأعمش وملازمته له .

– أن جريرا نفسه أثنى على حفظ أبي معاوية لحديث الأعمش .

– تقديم طائفة من الأئمة له على جرير .

وينبغي تقديم أبي معاوية على شعبة أيضا لأسباب :

– أن شعبة نفسه كان يرجع إليه في حديث الأعمش .

– تقديم بعض الأئمة له على شعبة .

ولعل الإمام البخاري اعتمد على هذا فقدَّم رواية الوقف التي رواها شعبة على رواية الرفع التي رواها أبو معاوية ، والله أعلم .

ثامنا :

(1) أن الإمام البخاري روى قصة عتق بريرة وقول الأسود والحكم — وهما من رواة القصة – : كان زوجها حرا ، ثم رجح قول ابن عباس : أنه كان عبدا لأنه ذكر أنه رآه ، وقد صح أنه حضر القصة وشاهدها ، فيترجح قوله على قول من لم يشهدها ؛ فان الأسود لم يدخل المدينة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأما الحكم فولد بعد ذلك بدهر طويل.

(2) أن مما يدعم ترجيح البخاري – بالإضافة إلى ما سبق – ما يلي :

— ما رواه مسلم من طريق عروة عن عائشة قالت : كان زوج بريرة عبدا ، قال الدارقطني في العلل : لم يختلف على عروة عن عائشة أنه كان عبدا .

— ما رواه مسلم من طريق زائدة عن سماك عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة أنها اشترت بريرة من أناس من الأنصار ، واشترطوا الولاء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الولاء لمن ولي النعمة ، وخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان زوجها **عبدا** .

– ما رواه النسائي من طريق وهيب عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن صفية بنت أبي عبيد قالت : كان زوج بريرة **عبدا** .

(**3**) أن من الأئمة أيضا من رجح أن زوج بريرة كان عبدا ، منهم : الإمام أحمد ، والإمام علي بن المديني ، والحافظ إبراهيم بن أبي طالب ، والإمام ابن المنذر ، والحافظ ابن عبد البر ، والإمام ابن الجوزي ، والإمام ابن بطال .

(**4**) أن من قال : كان زوج بريرة حرا احتج بما يلي :

(أ) ما رواه أحمد والترمذي من طريق أبي معاوية عن الأعمش عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة قالت : كان زوج بريرة حرا ، فلما أعتقت خيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاختارت نفسها .

قال الترمذي : حديث عائشة حديث حسن صحيح .

وأجاب عنه الحفاظ فقالوا أن قوله كان زوج بريرة حرا مدرج من قول الأسود أو من دونه .

(**ب**) ما روى أحمد ومحمد بن المثنى عن غندر عن شعبة عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة أنها أرادت أن تشترى بريرة للعتق فاشترطوا ولاءها فذكرت ذلك لرسول الله –صلى الله عليه وسلم ، ... ثم قال : وكان زوجها حرا .

قال البيهقي : وقد رواه سماك بن حرب عن عبد الرحمن بن القاسم ، فأثبت عنه كون زوجها عبدا ثم روى ما رواه مسلم من طريق زائدة عن سماك عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة ، وفيه : وكان زوجها عبدا .

(**5**) أن النزاع في كون بريرة عبدا أم حرا يرجع سببه إلى الخلاف في مسألة فقهية ، وهي أنه اتفقوا على أن الأمة إذا عتقت تحت عبد أن لها الخيار ؛ لكنهم اختلفوا إذا عتقت تحت الحر : هل لها خيار أم لا ؟ فقال مالك والشافعي وأهل المدينة والأوزاعي وأحمد والليث : لا خيار لها ، وهو مذهب الإمام البخاري حيث ترجم في صحيحه في كتاب الطلاق بِ " خيار الأمة تحت العبد" ، قال ابن حجر : واقتضت الترجمة بطريق المفهوم أن الأمة – إذا كانت تحت حر – لم يكن لها خيار.

وقال أبو حنيفة والثوري : لها الخيار حرا كان أو عبدا .

وعلل الجمهور فقالوا : العلة الموجبة للخيار هي كون زوجها عبدا .

وقال الأحناف : العلة كونها قد أُعتقتْ ، فيستوي فيه أن يكون زوجها حرا أو عبدا .

والراجح في المسألة قول أبي حنيفة والثوري ؛ لأنه لم يرد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : إنما خيرتها ؛ لأن زوجها عبد ، وقصة بريرة واقعة عين فيحتمل أن يكون خيرها لأنها أعتِقت أو أن زوجها عبد ، والله أعلم .

تاسعا :

(**1**) أن الإمام البخاري يرى جواز أن يقول الرجل إذا لم يدرك الصلاة كلها أو بعضها مع الإمام أو في وقتها : فاتتنا الصلاة .

(**2**) أنه علق عن محمد بن سيرين كراهته أن يقول الرجل : فاتتنا الصلاة ، وقد وصله ابن أبي شيبة في مصنفه ، وتعقبه البخاري بقوله " وقول النبي صلى الله عليه وسلم أصح ، وليس المراد من "أصح" أفعل التفضيل ؛ لأنه إذا أريد به التفضيل يلزم أن يكون قول ابن سيرين صحيحا ، وقول النبي أصح منه ، وليس كذلك ، وإنما المراد بالأصح لأنه قد يذكر أفعل ويراد به التوضيح لا التفضيل .

(**3**) أنه استدل لذلك بما جاء في حديث أبي قتادة : " **وما فاتكم فأتموا** " ففيه إطلاق لفظ الفوات على الصلاة فدل على الجواز .

(4) أنه عقد الباب للرد على ابن سيرين ، قال الحافظ ابن رجب : مقصود البخاري بهذا الباب أن يرد ما حكاه عن ابن سيرين ، أنه كره أن يقول : فاتتنا الصلاة ، وكان ابن سيرين لشدة ورعه يتورع في منطقه ، ويتحفظ فيه ، ويكره أن يتكلم بما فيه نوع توسع أو تجوز ، وإن كان سائغا في لغة العرب .

وقال الحافظ ابن حجر: ووجه الرد أن الشارع أطلق لفظ الفوات فدل على الجواز ، وابن سيرين – مع كونه كرهه – فإنما كرهه من جهة اللفظ لأنه قال : وليقل : " لم ندرك " ، وهذا محصل معنى الفوات ، لكن قوله " لم ندرك " فيه نسبة عدم الإدراك إليه بخلاف "فاتتنا" ، فلعل ذلك هو الذي لحظه ابن سيرين .

قلت : يحتمل أن يريد ابن سيرين بالفوات فوات صلاة الجماعة لقوله : لم أدرك مع بني فلان أي الجماعة في مسجد بني فلان كما يقال : مسجد بني زريق ومسجد بني رفاعة ، والله أعلم .

عاشرا :

(1) أن الإمام البخاري روى حديث أبي تُميلة يحي بن واضح عن فليح بن سليمان عن سعيد بن الحارث، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان يوم عيد خالف الطريق ، وتابع أبا تميلة على ذلك يونس بن محمد عن فليح عن سعيد بن الحارث عن **جابر** ، وخالفهما محمد بن الصلت ورواه عن فليح عن سعيد عن أبي هريرة ، فجعل " **أبا هريرة** " مكان " **جابر**" ، ورجح الإمام البخاري رحمه الله رواية الاثنين على رواية الواحد فقال : وحديث جابر أصح ، ووافقه تلميذه الإمام الترمذي على هذا الترجيح فقال : وحديث جابر كأنه أصح .

(2) لكن في ترجيح الإمام البخاري إشكال ؛ فقد اختلف على **أبي تميلة** فقد رواه محمد بن سلام فجعله من حديث **جابر** كما في رواية البخاري ، وخالفه محمد بن حميد الرازي فرواه عن أبي تميلة وجعله من حديث أبي هريرة ، وابن حميد ضعيف ، لكن تابعه على ذلك : أحمد بن عمرو الحرشي ، والحرشي ثقة .

(3) أنه اختلف على **يونس بن محمد** ؛ فرواه الإمام أحمد ، وعلي بن معبد ، وأبو الأزهر حوثرة بن محمد البصري ، ومحمد بن عبيد الله بن أبي داود المنادي ، وأحمد بن الأزهر النيسابوري ، والهيثم بن جميل عن **يونس بن محمد** عن فليح عن سعيد عن **أبي هريرة** ،

(4) أنه رواه ستة من الثقات عن يونس من حديث **أبي هريرة** ، وخالفهم أبو بكر بن أبي شيبة فرواه من حديث **جابر** ، فرواية الأكثر حفظا وعددا محفوظة ، ورواية ابن أبي شيبة شاذة .

(5) أن رواية كل محمد بن حميد وأحمد بن عمرو الحرشي عن أبي تميمة من حديث أبي هريرة هي محفوظة ، ورواية محمد بن سلام عنه من حديث جابر شاذة .

(6) أن الراجح عن يونس بن محمد أنه حديث أبي هريرة ، والراجح عن أبي تميلة أيضا أنه حديث أبي هريرة ، وتتقوى بهما رواية محمد بن الصلت الذي جعله من حديث أبي هريرة ، ومن هنا خالف طائفة من الأئمة الإمام البخاريَّ في ترجيحه ؛ منهم : الإمام أحمد حيث ذكر أنه حديث أبي هريرة ، وأبو مسعود الدمشقي والبيهقي ، وأبو بكر ابن العربي .

(7) أن الحافظ ابن حجر حاول التوفيق بين الروايتين فقال : ويحتمل أن يكون لسعيد بن الحارث فيه شيخان ؛ فسمعه من جابر ومن أبي هريرة ، ويقوي ذلك اختلاف اللفظين ، ثم قال : ولم يظهر لي في ذلك ترجيح.

(8) أني أرى – والله أعلم – أن للبخاري في ترجيح حديث جابر ملحظا آخر ، وهو أن سعيد بن الحارث لم يثبت سماعه من أبي هريرة مما يخالف شرطه في العنعنة ، ويؤيد ذلك أمران :

(أ) أن البخاري قال في التاريخ الكبير : سمع ابن عمر وجابرا وأبا سعيد ، فلم يذكر أبا هريرة .

(ب) أنه قال مُهنّا : قلت لأحمد : هل سمع سعيد بن الحارث من أبي هريرة ؟ فلم يقل شيئا ، فكأن الإمام متردد في سماع سعيد منه .

(ج) أني لم أقف على تصريح سعيد بن الحارث بالسماع من أبي هريرة في شيء من الروايات ، بل رأيته يروي عنه بواسطة فيما رواه أحمد من طريق **فليح عن سعيد بن الحارث عن أبي سلمة** قال :كان أبو هريرة يحدثنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن في الجمعة ساعة لا يوافقها مسلم وهو في صلاة يسأل الله خيرا إلا آتاه إياه .

(9) أنه انتبه جماعة من الحفاظ إلى أن طرق الحديث كلها تدور على فليح ؛ وهو مختلف فيه يترجح فيه التضعيف ، منهم الحافظ العراقي وتلميذه ابن حجر وقال: ولم يخرج البخاري من حديثه في الأحكام الا ما توبع عليه ، وأخرج له في المواعظ والآداب وما شاكلها طائفة من أفراده .

قلت : تتبعتُ أحاديث فليح في البخاري ، وتبين لي بعد جمعها ودراستها ما يلي :

(أ) أنه بلغ عددها اثنين وأربعين (42) حديثا .

(ب) أن منها ما له متابعة عند البخاري .

(ج) أن منها ما له شاهد عند البخاري .

(د) أن منه ما له شاهد خارج صحيح البخاري .

(هـ) أن منه ما له متابعة خارج صحيح البخاري .

(و) ما له متابعة أو شاهد لكنه ضعيف .

(ز) أن منها ما ليس له متابعة ولا شاهد مطلقا .

التوصية :

أوصي أن يدرس ما تبقى من النكت في الجامع الصحيح للبخاري ، ويصلح أن يكون في رسالة جامعية علمية ، وفقنا الله جميعا لخدمة السنة النبوية المطهرة .

سبحانك اللهم وبحمدك ، أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك

اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم

اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد ، كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم

مصادر البحث

القرآن الكريم

الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان لابن بلبان – مؤسسة الرسالة – بيروت – 1997م

الأباطيل والمناكير للجوزقاني – **دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض** 2002

الإبانة لابن بطة – دار الراية للنشر والتوزيع – الرياض

اتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة مجمع الملك فهد –المدينة المنورة 1994م

الإجماع لابن المنذر – دار المسلم للنشر والتوزيع – الرياض – 2004م

أحاديث الموطأ للدارقطني – مكتبة أهل الحديث – الشارقة

اختلاف الحديث للشافعي – انظر الأم له

الأدب المفرد للبخاري – دار البشائر الإسلامية – بيروت – 1989م

إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري للقسطلاني – المطبعة الكبرى الأميرية – مصر 1323 هـ

الإرشاد في معرفة علماء الحديث للخليلي – مكتبة الرشد – الرياض – 1409 هـ

الأسامي والكنى لأبي أحمد الحاكم – دار الغرباء الأثرية بالمدينة – 1994 م

الاستذكار لابن عبد البر – دار قتيبة – بيروت – 1414 هـ

الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر – دار الجيل – بيروت – 1992 م

الأشباه والنظائر لابن السبكي – دار الكتب العلمية – بيروت 1991 م

الأشباه والنظائر للسيوطي – دار الكتب العلمية – بيروت – 1990م

الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر – دار الكتب العلمية – بيروت 1991م

أطراف الغرائب والأفراد لابن طاهر المقدسي – دار الكتب العلمية – بيروت – 1998م

الاعتبار في الناسخ والمنسوخ في الآثار للحازمي – دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد- 1359 هـ

الإعلام بفوائد عمدة الأحكام لابن دقيق العيد – دار العاصمة – الرياض – 1997 م

إكمال تهذيب الكمال لمغلطاي – الفاروق الحديثة – القاهرة – 2001 م

إكمال المعلم لعياض – دار الوفاء – القاهرة – 1998 م

الإلزامات والتتبع للدارقطني – دار الكتب العلمية – بيروت – 1985م

الأم للشافعي – دار الوفاء – المنصورة – 2001 م

الأوسط لابن المنذر – دار الفلاح – الفيوم – 2010 م ودار طيبة- الرياض – 1985م

الإيماء إلى أطراف أحاديث الموطأ لأبي العباس الداني – مكتبة المعارف – الرياض 2003 م

البحر الزخّار للبزار (مسند البزار) – مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة – 1988م

البحر المحيط للزركشي – دار الصفوة – الغردقة – مصر – 1988 م

بحر الدم لابن المبرد – دار الكتب العلمية – بيروت 1992م

البداية والنهاية لابن كثير – دار الهجر – القاهرة – 1997 م

بداية المجتهد لابن رشد – دار السلام – القاهرة – 1995 م

البدر المنير لابن الملقن – دار العاصمة – الرياض – 2009 م

البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين – طبعة قطر

بيان خطأ من أخطأ على الشافعي للبيهقي – مؤسسة الرسالة – بيروت 1402 هـ

بيان الوهم والإيهام لابن القطان – دار طيبة – الرياض – 1997م

تاج العروس في شرح جواهر القاموس لمرتضى الزبيدي – مطبعة حكومة الكويت-2004 م

التاريخ لابن معين رواية الدوري – مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى – مكة المكرمة – 1979م

تاريخ الإسلام للذهبي- دار الكتاب العربي – بيروت – 1992 م

تاريخ أسماء الثقات لابن شاهين – الدار السلفية – الكويت 1984م

التاريخ الكبير للبخاري – دار الكتب العلمية – بيروت
التاريخ الكبير لابن أبي خيثمة – الفاروق الحديثة – القاهرة – 2004 م
تاريخ بغداد للخطيب البغدادي – دار الغرب الإسلامي – بيروت – 2001م
تاريخ دمشق لابن عساكر – دار الفكر – بيروت – 1995 م
تحرير تقريب التهذيب للدكتور بشار عواد معروف وشعيب الأرناؤوط – انظر تقريب التهذيب
التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة للحسيني – مكتبة الخانجي – القاهرة
تذكرة الحفاظ للذهبي - دار الكتب العلمية بيروت- لبنان - 1998م
تعجيل المنفعة لابن حجر – دار البشائر – بيروت – 1996 م
تغليق التعليق لابن حجر – المكتب الإسلامي – بيروت 1985 م
تفسير الطبري – جامع البيان في تفسير القرآن
تفسير ابن كثير – دار طيبة – الرياض – 1999 م
تقريب التهذيب لابن حجر – مؤسسة الرسالة – بيروت – 1997م
تقريب التهذيب لابن حجر بتحقيق أحمد الصغير – دار العاصمة – الرياض -
تقريب التهذيب لابن حجر بتحقيق محمد عوامة – دار الرشيد – حلب 1991 م
التقصي لما في الموطأ من حديث النبي لابن عبد البر – زوارة الأوقاف الكويتية – 2012
تكملة شرح الترمذي للعراقي – رسالة الماجستير – للباحث عبيد الرحمن محمد حنيف الجامعة الإسلامية – 1420 هـ
تلقيح فهوم أهل الأثر لابن الجوزي – شركة دار الأرقم - بيروت
التمهيد لابن عبد البر – انظر موسوعة شروح الموطأ
التمييز للإمام مسلم – مطبوعات جامعة الرياض
التنبيه على الأوهام الواقعة في المسند الصحيح للغساني – مطبعة النجاح الجديدة – الدار البيضاء 1998م
تنقيح التحقيق لابن عبد الهادي – أضواء السلف – الرياض 2007 م
التوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملقن دار النوادر، دمشق - 2008 م
تهذيب الأسماء واللغات للنووي - إدارة الطباعة المنيرية – القاهرة
تهذيب التهذيب لابن حجر – مؤسسة الرسالة – بيروت – 2001م
تهذيب الكمال للمزي – مؤسسة الرسالة – بيروت – 2002م
تهذيب اللغة للأزهري - دار إحياء التراث العربي – بيروت - 2001م
الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة لابن قُطْلُوْبَغَا–مركز النعمان للبحوث - صنعاء - اليمن 2011م
الجامع لأحكام القرآن للقرطبي - دار هجر للطباعة والنشر – القاهرة - 2001 م
جامع البيان في تفسير القرآن للطبري – دار هجر – القاهرة – 2001 م
جامع بيان فضل العلم وفضله لابن عبد البر - دار ابن الجوزي – الدمام – 1994م
جامع الترمذي بتحقيق بشار عواد معروف – دار الغرب الإسلامي – بيروت – 1998م

الجامع الصحيح لمحمد بن إسماعيل البخاري – المطبعة السلفية – القاهرة – 1400هـ ، ودار الرسالة العالمية – دمشق 2011م ، ومخطوط الجامع الصحيح للبخاري بخط الحافظ البقاعي (متوفر في موقع الأرشيف على رابط https://archive.org/details/sabob9)

الجمع بين الصحيحين للحميدي – دار ابن حزم - بيروت

الحاوي الكبير للماوردي - دار الكتب العلمية - بيروت - 1999 م

الحجة على أهل المدينة لمحمد بن الحسن الشيباني - عالم الكتب – بيروت – 1403م

حديث السرّاج – مكتبة الفاروق الحديثة – القاهرة – 2004م

الخبر الفصيح الجامع لفوائد مسند البخاري الصحيح لابن التين (من كتاب الصيام إلى باب ما يكره من الخداع في البيع من كتاب البيوع) - فهد بن سعيد القحطاني- جامعة الملك سعود - كلية التربية- قسم الدراسات الإسلامية - 1434هـ

الديباج المذهب في أعيان المذهب لابن فرحون – دار التراث – القاهرة – 1986 م

ذكر من اختلف العلماء ونقاد الحديث فيه لابن شاهين - مكتبة أضواء السلف- الرياض 1999م

ذم الكلام وأهله لأبي إسماعيل الهروي - مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة - 1998م

الرسالة المستطرفة للكتّاني – دار البشائر الإسلامية – دمشق – 2000م

رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية لأبي بكر المالكي– دار الغرب الإسلامي– بيروت – 1994م

سؤالات أبي داود لأحمد – مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة – 1994م

سؤالات البرذعي لأبي زرعة الرازي – مع كتاب" أبو زرعة وجهوده في خدمة السنة النبوية" – دار الوفاء – المنصورة – 1989 م

سؤالات البرقاني للدارقطني – الفاروق الحديثة – القاهرة – 2006 م

سؤالات الحاكم للدارقطني – مكتبة المعارف – الرياض – 1984 م

سؤالات السلمي للدارقطني - سؤالات السلمي للدارقي عناية د/ سعد بن عبد الله الحميد و د/ خالد بن عبد الرحمن الجريسي 1427 هـ

سنن أبي داود بتحقيق خليل مأمون شيخا - دار المعرفة – بيروت –2001م

السنن الكبرى للنسائي – مؤسسة الرسالة – بيروت – 2001

سنن الدارقطني – مؤسسة الرسالة – بيروت – 2004 م

سنن النسائي - دار المعرفة - بيروت - 1997 م

سنن ابن ماجه بتحقيق الدكتور بشار عواد معروف - دار الجيل – 1998 م

سير أعلام النبلاء للذهبي – مؤسسة الرسالة – بيروت – 1982 م

شرح السنة للبغوي – المكتب الإسلامي – بيروت – 1983م

شرح ابن القيم لتهذيب سنن أبي داود – انظر مختصر أبي داود للمنذري

شرح الشمس الزركشي الحنبلي على مختصر الخرقي – دار العبيكان – الرياض - 1993 م

شرح صحيح البخاري لابن بطال – مكتبة الرشد – الرياض – 2003 م

شرح علل الترمذي لابن رجب - دار العطاء - الرياض 2001 م
شرح العمدة لابن تيمية – مكتبة العبيكان – الرياض – 1412 هـ
شرح مشكل الآثار للطحاوي – مؤسسة الرسالة – بيروت – 1995 م
شرح معاني الآثار للطحاوي – دار الكتب العلمية – بيروت – 1987 م
شروط الأئمة الخمسة للحازمي – مكتبة القدس – 1357 هـ
شروط الأئمة الستة لابن طاهر – – مكتبة القدس – القاهرة - 1357 هـ
شعب الإيمان للبيهقي – مكتبة الرشد – الرياض – 2003 م
صحيح مسلم - بتحقيق خليل مأمون شيحا - دار المعرفة – بيروت – 1999م
صحيح ابن خزيمة – المكتب الإسلامي – بيروت – 2003 م
الضعفاء للعقيلي – دار الصميعي – الرياض – 2000م
طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي – مطبعة عيسى البابي الحلبي – القاهرة - 1964 م
عارضة الأحوذي لابن العربي – دار الكتب العلمية - بيروت
العلل لابن أبي حاتم – مجموعة من الباحثين – الرياض - 2006م
العلل للدارقطني – دار طيبة – الرياض – 1985م
العلل الصغير للترمذي – انظر جامع الترمذي
العلل الكبير للترمذي – مكتبة الأقصى – عمّان – 1986 م
العلل ومعرفة الرجال لأحمد بن حنبل رواية المروزي – دار الخاني – الرياض – 2001 م
عمدة القاري للعيني – دار الكتب العلمية – بيروت – 2001 م
العواصم من القواصم (النص الكامل)لابن العربي - مكتبة دار التراث – القاهرة - 1997
الغيلانيات لأبي بكر الشافعي – انظر الفوائد
غرر الفوائد المجموعة للرشيد العطار – مكتبة المعارف – الرياض – 2001 م
فتاوى ابن الصلاح – مكتبة العلوم والحكم ، وعالم الكتب – بيروت
فتح الباري لابن حجر - مكتبة العبيكان - الرياض 2001 م
فتح الباري لابن رجب - مكتب تحقيق دار الحرمين – القاهرة - 1996 م
فضائل القرآن للمستغفري - دار ابن حزم – بيروت - 2008 م
فضائل القرآن أبي عبيد القاسم بن سلام - دار ابن كثير – دمشق - 1995 م
فوائد أبي بكر القاسم المطرز وأماليه - دار البشائر - بيروت – 2001 م (ضمن مجموع فيه عشرة أجزاء حديثية)
فيض الباري على صحيح البخاري لأنور الكشميري – دار الكتب العلمية – 2005م
القبس في شرح موطأ مالك بن أنس لابن العربي – دار الغرب الإسلامي – بيروت – 1992م
قواعد الأحكام في مصالح الأنام لابن عبد السلام – مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة – 1991 م
الكاشف للذهبي – دار القبلة – جدة – 1992 م
الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي – دار الكتب العلمية – بيروت

كتاب الأسماء والصفات للبيهقي – مكتبة السوادي – جدة – 1993 م

كتاب الثقات لابن حبان – دائرة المعارف العثمانية – الهند – 1393 ه

كتاب الجرح والتعديل لابن أبي حاتم – دار إحياء التراث العربي – بيروت

كتاب السنن الكبير للبيهقي – مركز هجر للبحوث – القاهرة – 1911 م

كتاب الطبقات الكبير لابن سعد – مكتبة الخانجي – القاهرة – 2001 م

كتاب الفوائد الشهير بالغيلانيات لأبي بكر الشافعي – دار ابن الجوزي – الرياض 1997م

كتاب المجروحين لابن حبان – دار الصمعي – الرياض – 2000 م

كشف المشكل من الصحيحين لابن الحوزي – دار الوطن – الرياض – 1997 م

الكفاية في معرفة علم أصول الرواية للخطيب – دار الهدى – ميت غمر –2003 م

الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري للكرماني دار إحياء التراث العربي – بيروت- لبنان 1981م

اللباب في الجمع بين السنة والكتاب للمنبجي - دار القلم - دمشق – 1994م

لسان العرب لابن منظور – دار المعارف – القاهرة

لسان الميزان لابن حجر – مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب ، ودائرة المعارف النظامية – الهند

اللطائف من علوم المعارف لأبي موسى المديني – مخطوط نُشر في برنامج جوامع الكلم المجاني التابع لموقع الشبكة الإسلامية .

المبدع في شرح المقنع لابن مفلح – دار الكتب العلمية – بيروت – 1997 م

المتواري على تراحم أبواب البخاري لابن المنير– مكتبة العلا – الكويت – 1987 م

المجموع شرح المهذب للنووي – إدارة الطباعة المنيرية – القاهرة – 1344 هـ

المحرر في الحديث لابن عبد الهادي – دار المعرفة – بيروت – 2000 م

المحلى لابن حزم – مطبعة النهضة – القاهرة – 1347 ه

مختصر أبي داود للمنذري – دار الكتب العلمية – بيروت – 2001 م

المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي - دار الخلفاء للكتاب الإسلامي - الكويت

المدونة الكبرى لمحمد بن القاسم – مطبعة السعادة – القاهرة

مراتب الإجماع لابن حزم - دار ابن حزم - بيروت - 1998م

المراسيل لابن أبي حاتم – مؤسسة الرسالة – بيروت – 1998 م

مسألة التسمية لابن طاهر - مكتبة الصحابة - جدة

مسائل الإمام أحمد رواية ابن هانئ – المكتب الإسلامي – بيروت – 1400 هـ

مسائل الإمام أحمد رواية ابن أبي الفضل صالح – الدار العلمية – الهند

مسائل الإمام أحمد وإسحاق – الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة 2002 م

المسالك في شرح موطأ مالك لابن العربي – دار الغرب الإسلامي – بيروت

مستخرج أبي عوانة – دار المعرفة – بيروت 1998 م

المستدرك للحاكم – دار الحرمين – القاهرة – 1997 م
مسند أحمد – مؤسسة الرسالة – بيروت – 2001م
مسند إسحاق بن راهويه – مكتبة الإيمان – المدينة المنورة – 1991 م
مسند البزار (انظر البحر الزخار)
مسند الحميدي – دار السقا – دمشق - 1996
مسند أبي داود الطيالسي – هجر – القاهرة – 1999م
مسند أبي عوانة – دار المعرفة – الرياض – 1998 م
مسند الموطأ للجوهري – دار الغرب الإسلامي – بيروت – 1997م
مشيخة ابن طهمان – مجمع اللغة العربية – دمشق – 1997م
المشيخة البغدادية لأبي طاهر السِلَفي – مخطوطات المكتبة الشاملة
مصنف ابن أبي شيبة – دار قرطبة – بيروت - 2006 م
مصنف عبد الرزاق – المكتب الإسلامي – بيروت - 1970 م
معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان لأبي زيد - مكتبة الخانجي – القاهرة – 1968 م
معالم التنزيل للبغوي – دار إحياء التراث الإسلامي – بيروت – 1420م
معالم السنن للخطابي – المطبعة العلمية – حلب – 1932 م
المعجم الأوسط للطبراني – دار الحرمين - القاهرة – 1995 م
المعجم في أسامي الشيوخ لأبي بكر الإسماعيلي – مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة- 1410هـ
المعرفة والتاريخ ليعقوب بن سفيان الفسوي مؤسسة الرسالة، بيروت - 1981 م
المعجم الكبير للطبراني – مكتبة ابن تيمية – القاهرة
معرفة أنواع علم الحديث لابن الصلاح – دار الكتب العلمية – بيروت – 2002م
معرفة الثقات للعجلي – مطبعة المدني - القاهرة
معرفة السنن والآثار للبيهقي – دار قتيبة – بيروت – 1991م
معرفة الصحابة لأبي نعيم - دار الوطن للنشر – الرياض – 1998 م
معرفة علوم الحديث للحاكم – دار ابن حزم – بيروت
المغني لابن قدامة – دار عالم الكتب – الرياض – 1999م
المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس القرطبي – دار ابن كثير – دمشق - 1996
مكارم الأخلاق للخرائطي – دار الآفاق العربية – القاهرة – 1999م
المنتخب من علل الخلال لابن قدامة المقدسي – دار الراية – الرياض – 1998 م
المنتقى للباجي – مطبعة السعادة – القاهرة – 1332 هـ
المنثور في القواعد للزركشي – وزارة الأوقاف الكويتية – 1985م
المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج للنووي – دار المعرفة – بيروت – 2000م
موسوعة شروح الموطأ – مركز هجر – القاهرة – 2005

الموطأ لمالك رواية يحيى بن يحيى – دار الغرب الإسلامي – بيروت – 1997م
الموطأ لمالك رواية أبي مصعب – مؤسسة الرسالة – بيروت- 1998م
الموقظة للذهبي – دار البشائر – بيروت – 1405م
ميزان الاعتدال للذهبي – دار المعرفة – بيروت – 1998م
ناسخ الحديث ومنسوخه لابن شاهين – مكتبة المنار – الزرقاء – الأردن – 1988م
نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر لابن حجر –بتحقيق عبد الله الرحيلي – 2001م
نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية للزيلعي – مؤسسة الريان – بيروت – 1997م
النكت الظراف على الأطراف لابن حجر – المكتب الإسلامي – بيروت – 1998 م (على هامش
النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر – دار الراية – الرياض – 1417 هـ
نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار للعيني – وزارة الأوقاف القطرية – 2008م
النهاية في غريب الحديث لابن الأثير – عيسى البابي الحلبي – القاهرة - 1383 هـ
الوافي بالوفيات للصفدي – دار إحياء التراث – بيروت – 2000م
هدي الساري مقدمة فتح الباري لابن حجر - مكتبة العبيكان – الرياض- 2001م

مفاهيم السِّلم المدنيِّ التي حرص النبي ﷺ على ترسيخها من خلال أذكار الصلاة وأذكار الصباح والمساء

الدكتور عبدُ الواسع بنُ يحيَى المَعْزبي الأزْدِي

عضو هيئة التدريس بجامعةِ نجران- المملكة العربية السعودية

تمهيد:

الحمدُ للهِ السّلامِ ، على أعظمِ نعمةٍ، وهي دينُ الإسلامِ ، والصلاةُ والسّلامُ على مِسْكِ ختامِ الأنبياءِ، وخليلِ ربِّ الأرضِ والسّماءِ، قدوةِ المتقين، وأُسوة العارفين، وعلى آله الأخيارِ وصحابته الأطهارِ، ماتعاقب الليلُ والنَّهار ، أمَّا بعدُ:

فإنَّ الإسلامَ بكلِ عُلومِه وأصولِه وفروعِه ، يهدفُ إلى هداية الخلقِ إلى عبادة الحقِّ سبحانه وتعالى، ثمّ الإحسانُ إلى جميعِ الخلقِ، بنشر الخيرِ والأمنِ والسّلم، ومنْ تَتَبعَ سُنن النبّي صلى الله عليه وسلم القوليةِ والفعليةِ والتقريريةِ، تَبينَ له هذا المعنى بجَلاء .

إنّ الصلاةَ في ديننا الحنيف هي الركنُ الثاني من أركانِ الإسلامِ، لذا حرصَ النّبيُ صلى الله عليه وسلم أنْ يُعلِّمَ أمّتَه أحكامَها ويحفظهم أذكارَها ، ويوضح لهم شُروطها وسُننها، وسوف أطّوفُ بالقارئِ الكريمِ على أذكار النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الصلاة، والتي تُربي الفردَ على قِيم السّلمِ وتُشيعُ الأمنَ والأنسَ والسّكينةَ في النّفس والمجتمعْ .

ولأنَّ الصلاةَ والذكرَ قرينانِ ، ولأنَّ ذكرَ اللهِ عزّ وجل في الإسلام له مكانةٌ عظيمة ، حثّ عليه القرآنُ وأمرتْ به السُّنة وجعله الله سبباً لذكرِه للمؤمنين عندَه ، ومن الأذكار الهامة في حياة المسلم، أذكارُ الصباحِ والمساء، والتي تفيض عباراتَها بمفاهيم العافية والأمنِ والسّلمِ ، كما سيظهر جلياً من خلال هذا البحث إن شاء الله .

هذا وقد وصف الله نبيه صلى الله عليه وسلم بأنه رحمة للعالمين، قال تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) ومن مقتضيات هذه الرحمة أن أدعيته صلى الله عليه وسلم تفيض بمعاني التراحم والبرِ والسّلم والأمنِ والسّعادة، ولأنَّ الصلاةَ هي الشعيرةُ الوحيدة التي تتكرر في اليوم والليلة خمسَ مرات ، فقد بين لنا النبي صلى الله عليه وسلم كيف نُصليها ،وعلمنا أن نسألَ اللهَ فيها المغفرةَ والخيرَ والسَّلامة والعافيةَ لنا ،ولجميع إخواننا المؤمنين.

وكذلك أذكارُ الصباحِ والمساءِ يُعلمنا النبيّ صلى الله عليه وسلم عبرَها مفاهيمَ الخيرِ والسِّلم والأمنْ، وأنْ نطلبَ من اللهِ المغفرةَ والرزقَ وخيرَ الدنيا والآخرة .

مشكلة البحث:

يعالجُ هذا البحثُ مشكلةً من المشاكِل الفكريةِ المعاصِرة ،تتَمثلُ بنسيانِ بعضِ المسلمين :

لمفاهيم الأمنِ والسِّلم المدني في الإسلام ، وتفسيرهم الإسلامَ على أنَّه دينُ السّيف والغلْظةِ فقطْ، لأسبابٍ كثيرة ؛ منها مايتعرضُ له المسلمونَ من الاضطهادِ في بقاعٍ شتى مثل سُوريا ، وبورما ، وفلسطين، والبوسنة والهرسك، وغيرها ،

بينما يكتفي العالمُ ومنظماتُه بالشجبِ والتنديدِ ، ولذا لزمَ التذكيرُ بأنَّ الأصلَ في الإسلامِ هو السِّلم، وأنَّ المسلمَ الحقَّ من سَلِمَ المسلمونَ منْ لسَانه ويدِه، ويكفي اللبيبَ اسمُ هذا الدينَ ؛ فعنوانه السلامةُ فدينُنَا اسمه الإسلامُ، وهو مشتقٌ من التسليم للخالق ، و الحرصِ على سلامةِ المخلوقين ، وأنْ يسعى المسلمُ جاهداً لسلامة نفسِه ومجتمعه وأمته والبشرية جمعاء من الشّرك والضرر.

ويمكن القول بأن هذا البحث يجيب عن تساؤل هو:

ماهي مفاهيم السِّلم التي علَّمها النبيُّ صلى الله عليه وسلم لنا في صلاتِنا وأذكارِ صباحِنا ومسَاءِنا ؟

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى هدفين:

الأول : بيان مفاهيم السِّلم في الصلاة من خلال أدعية النبي صلى الله عليه وسلم فيها.

الثاني: سرد عبارات ومعاني السِّلمِ والأمنِ التي تضمنتها أذكارُ الصباحِ والمساءِ.

المنهج العلمي للبحث:

سلكت في هذا البحث المنهج الاستقرائي ، بجمع الأحاديث النبوية وترتيبها، والمنهج الاستنباطي بذكر الفوائد المستنبطة من الأحاديث النبوية وسرد معانيها اللغوية والتربوية والشرعية .

أهمية موضوع البحث:

نستطيعُ أنْ نُدرك أهميةَ هذا الموضوعِ بإدراكِ ضرورةِ الأمن في حياتِنا ، وأهميةِ الصلاة في حياة المسلم ، وعندما تتضمنُ الصلاةُ معانيَ السَّلامة والأمن ، فحري بالمسلم أ ن يتمثل هذه المعاني في سلوكه ، وفي تعامله مع النَّاس جميعاً، وكذلك أذكار الصباح والمساء تضمنت معاني السلم والأمن ، والمسلمون يقرؤونها فلهذا كلِّه ؛ فإن هذا الموضوع من الأهمية بمكان.

الدراسات السابقة في الموضوع :

هناك بحوث تبين دعوة الإسلام إلى السلام ونبذ الغلو ، وتبين أن الإسلام دين الحق والعدل والقوة من أجل الحق والعدل ، ومن هذه الدراسات السابقة :

1- بحث بعنوان (غاية القارئ وبلوغ إربه بشرح حديث ((من بات آمنا في سربه)) بحث مدعوم من عمادة البحث العلمي بجامعة نجران (المرحلة السادسة) تأليف د/ أحمد علي بن عبد الحميد عضو هيئة التدريس بجامعة نجران ، الناشر: مجلة كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بجامعة الأزهر بأسيوط العدد 33للعام 2015م ، تحدث فيه المؤلف عن نعمة الأمن وماتضمنه الحديث من مفاهيم نبوية قيمة.

2-بحث بعنوان (دعوة القرآن الكريم والسنة النبوية لاجتماع الكلمة ووحدة الصف ونبذ العنف والتطرف بحث مدعوم من عمادة البحث العلمي بجامعة نجران (المرحلة السادسة) تأليف د/ إياد أحمد سلامة (باحث رئيسي) وأ.د. عبد الظاهر عبد الباري عبيد (باحث مشارك) الناشر: مجلة كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة – جامعة الأزهر ، مجلة علمية محكّمة تصدر عن كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة – جامعة الأزهر ، في حولية العدد (الثامن والعشرين) لسنة 2016/2015 م . وتحدث فيه المؤلفان عن دعوة القرآن الكريم والسنة إلى نبذ التطرف وأهمية اجتماع الكلمة.

الجديد في هذا البحث:

استخراج مفاهيم السِّلم المدني من أذكار الصلاةِ وأذكار الصباح والمساء ، لأنها عبادات متكررة بشكل يومي ، وتحمل مفاهيم نبوية أخلاقية راقية تنمي مفاهيم الرحمة والسلم والخير لدى المسلم

خطة البحث:

يتكونُ هذا البحثُ من مُقدّمة ومبحثينِ :

فأما المقدمةُ فتحوي مشكلةَ البحثِ، ومنهج البحث، وأهداف البحث، وخطة البحث ، وأما المبحثين فكالتالي:

المبحثُ الأولُ : مفاهيم السِّلم المدني في الأذكار النبوية داخل الصلاة وعقبها.

المطلبُ الأولُ : مفاهيم السِّلم المدني التي تضمنتها الأذكارُ النبويةُ داخلَ الصّلاة .

المطلبُ الثاني: مفاهيمُ السِّلم المدنيّ التي تضمنتَها الأذكارُ النبوية الواردةُ عقبَ الصّلاة.

المبحثُ الثاني: مفاهيمُ السِّلم المدنيّ التي تضمنتَها الأذكارُ النبوية الواردةُ في الصّباحِ والمساءِ.

وجعلت بطاقات المراجع جميعها في آخر البحث.

الخاتمة وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.



المبحثُ الأولُ

مفاهيم السِّلم المدني في الأذكار النبوية داخل الصلاة وعقبها

المطلب الأول

مفاهيم السِّلم المدني التي تضمنتها الأذكارُ النبويةُ داخلَ الصّلاة

المفهوم الأول: الدعاءُ بالهداية لأحسنِ الأخلاق:

فقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستفتح بصيغ كثيرة منها مارواه مسلم في صحيحه عن علي رضي الله عنه عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ كَانَ إِذَا قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ، قَال (: «وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا، وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، إِنَّ صَلَاتِي، وَنُسُكِي، وَمَحْيَايَ، وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لَا شَرِيكَ لَهُ، وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ، اللهُمَّ أَنْتَ الْمَلِكُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَنْتَ رَبِّي، وَأَنَا عَبْدُكَ، ظَلَمْتُ نَفْسِي، وَاعْتَرَفْتُ بِذَنْبِي، فَاغْفِرْ لِي ذُنُوبِي جَمِيعًا، إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ، وَاهْدِنِي لِأَحْسَنِ الْأَخْلَاقِ لَا يَهْدِي لِأَحْسَنِهَا إِلَّا أَنْتَ، وَاصْرِفْ عَنِّي سَيِّئَهَا لَا يَصْرِفُ عَنِّي سَيِّئَهَا إِلَّا أَنْتَ....) ([1])

ومقتضى حُسن الخلقِ بذلُ الندى، وكفُّ الأذى ، ففي هذا الدعاء تنبيه المسلم اللبيب إلى أن يكون حسنَ الخلق ، في التعاملِ مع سائر الخلق، و في الحديث إشارة إلى أن المجتمع الذي يتحلى بجميل الخِلال وحميد الخِصال، حريٌ بالسؤددِ والمجدِ والسَّلامة والأمنْ .

المفهومُ الثاني : الرّحمَة :

([1]) أخرجه مسلم في صحيحه 6-كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، 26- باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه (534/1) برقم (771) عن علي رضي الله عنه .

يظهرُ هذا المفهومُ جَلياً من خلالِ سورةِ الفاتحة، فهي رُكنٌ قوليٌّ من أركانِ الصلاةِ ،سواءً كانتْ فريضةً أو نافلةً، وهي قرآن ولكنها ثناءٌ ودعاءٌ، كما ورد في الحديث الصحيح فقوله تعالى (الرَّحمن الرَّحيم) [1] اسمان من أسماءه تعالى يَتضمنانِ الرحمةَ الواسعةَ الشَّاملة على جميعِ الخلائقِ ، ومن لوازمِ الرحمةِ السِّلمُ والأمنُ ، والمسلم مأمورٌ بالتخلق بالرحمة قال صلى الله عليه وسلم (الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ، ارْحَمُوا أَهْلَ الْأَرْضِ يَرْحَمْكُمْ أَهْلُ السَّمَاءِ، وَالرَّحِمُ شُجْنَةٌ مِنَ الرَّحْمَنِ، مَنْ وَصَلَهَا، وَصَلَتْهُ، وَمَنْ قَطَعَهَا، بَتَّتْهُ)[2]

وهذا المفهومُ واسعُ الدّلالة على السِّلم والأمنْ للفردِ والمجتمعِ بلْ حتى الحيوان، وقد تنوعتْ أقوالُ المفسرين في دلالةِ هذينِ الاسمينِ الرحمن والرحيم بين قائلٍ بأنَّ الرَّحمن مقصودٌ به رحمةُ جميع الخلائق بما فيهم الكفارُ والمشركون ، والرَّحيم خاصٌ بالمؤمنين، ومنهم من جعلَ أحدَهما للدنيا والثانيْ للآخرة، واللهُ جلَّ جلالُه رحمنُ الدنيا والآخرةِ ، ورحيمُهما ، فيتعلَّمُ المسلمُ في صلاتِهِ أنْ يكونَ رحيماً بنفسِه، رحيماً بوالديه، رحيماً بزوجتِهِ وأولادِه، رحيْماً بمجتمعِه وأمتِه، بلْ وبالبشرية جمعاء، وحتى الحيوان فله حق من الرحمة والإحسان في دين الإسلام .

يقول صاحب جامع البيان عند تفسير هذه الآية :

(والمعنى الذي في تسمية الله بالرحمن، دون الذي في تسميته بالرحيم: هو أنه بالتسمية بالرحمن موصوف بعموم الرحمة بجميعَ خلقه، وأنه بالتسمية بالرحيم موصوف بخصوص الرحمة لبعضَ خلقه، إما في كل الأحوال، وإما في بعض الأحوال ،فلا شك – إذا كان ذلك كذلك – أنّ ذلك الخصوص الذي في وصفه بالرحيم لا يستحيل عن معناه، في الدنيا كان ذلك أو في الآخرة، أو فيهما جميعًا وقد خصّ الله عباده المؤمنين في عاجل الدنيا بما لطف بهم من توفيقه إياهم لطاعته، والإيمان به وبرسله، واتباع أمره واجتناب معاصيه، مما خُذِل عنه من أشرك به، وكفر وخالف ما أمره به، وركب معاصيَه . مع ما قد عمَّهم به مع الكفارَ في الدنيا من الإفضال والإحسان إلى جميعهم، في البَسْط في الرزق، وتسخير السحاب بالغَيْثِ، وإخراج النبات من الأرض، وصحة الأجسام والعقول، وسائر النعم التي لا تُحصى، التي يشترك فيها المؤمنون والكافرون، فربُّنا جل ثناؤه رحمنُ جميع خلقه في الدنيا والآخرة، ورحيمُ المؤمنين خاصةً في الدنيا والآخرة) [3]

وقال في النكت والعيون عند تفسير هذه الآية:

(واختلفوا في اشتقاق الرّحمن والرّحيم على قولينْ: أحدُهما: أنّهما مشتقانِ من رحمةٍ واحدةٍ ، جُعِل لفظ الرحمن أشدَّ مبالغة من الرحيم، والقول الثاني: أنهما مشتقان من رحمتين ، والرحمة التي اشتق منها الرحمن ، غير الرحمة التي اشتق منها الرحيم ، ليصح امتياز الاسمين ، وتغاير الصفتين ، ومن قال بهذا القول اختلفوا في الرحمتين على ثلاثة أقوال: أحدها: أن الرحمن مشتق من رحمة الله لجميع خلقه ، والرحيم مشتق من رحمة الله لأهل طاعته. والقول الثاني: أن الرحمن مشتق من

---

(1) سورة الفاتحة : الآية (2).

(1) حديث صحيح: أخرجه الإمام أحمد في المسند (11/ 33) برقم (6494) واللفظ له، وابن أبي شيبة في المصنف (214/5) برقم (25355) وأبوداود في السنن 40- كتاب الأدب ، باب في الرحمة (285/4) برقم (4941) والترمذي في السنن 25- كتاب أبواب الصلة، باب ماجاء في رحمة المسلمين (323/4) برقم (1924) وهو في صحيح الجامع الصغير (661/1) برقم (3522)جميعهم عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما مرفوعاً.

(2) باختصار وتصرف يسير من جامع البيان في تأويل القرآن (1/ 126-127-128)

رحمة الله تعالى لأهل الدنيا والآخرة ، والرحيم مشتق من رحمتِهِ لأهل الدنيا دُون الآخرة. والقول الثالث: أن الرحمن مشتق من الرحمة التي يختص الله تعالى بها دون عباده ، والرحيم مشتق من الرحمة التي يوجد في العباد مثلُها) [1]

المفهوم الثالث: العافية :

فقد كان صلى الله عليه وسلم يدعو بالعافية في الدعاء بين السجدتين كما روى ابن عباس رضي الله عنهما عنه أنه كان يقول بين السجدتين : «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي، وَارْحَمْنِي، وَاجْبُرْنِي، وَاهْدِنِي، وَارْزُقْنِي» [2]

إن هذا الدعاء الجامع الذي يُقال بين السجدتين يشيع سلماً وأمناً وعافية وسعادة، والشاهد فيه قوله (وعافني) والعافيةُ مفهوم شاملٌ يدل على السِّلم المدني للفردِ والمجتمع ، وفي هذا الدعاء سؤال العافيةِ وهي ضِدُّ البلاء، ومثل هذا الدعاء مفهوم قوله صلى الله عليه وسلم «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، لَا تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ، وَاسْأَلُوا اللهَ الْعَافِيَةَ، فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا، وَاعْلَمُوا أَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ»([3])

قال الإمام النووي رحمه الله مشيراً إلى معنى العافية : (وَقَدْ كَثُرَتِ الْأَحَادِيثُ فِي الْأَمْرِ بِسُؤَالِ الْعَافِيَةِ وَهِيَ مِنَ الْأَلْفَاظِ الْعَامَّةِ الْمُتَنَاوِلَةِ لِدَفْعِ جَمِيعِ الْمَكْرُوهَاتِ فِي الْبَدَنِ، وَالْبَاطِنِ فِي الدِّينِ وَالدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْعَافِيَةَ الْعَامَّةَ لِي وَلِأَحِبَّائِي وَلِجَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ) ([4])

إذا مفهوم العافية من المفاهيم النبوية الرائعة التي تبين بوضوح أهمية السلم المدني القائم على الوسطية والاعتدال وحفظ الحقوق ، بين الأفراد والأمم.

وهذا المعنى وارد في دعاء القنوت من حديث الحسن بن علي رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم أن يقول في دعائه عقب القنوت (اللَّهُمَّ اهْدِنِي فِيمَنْ هَدَيْتَ، وَعَافِنِي فِيمَنْ عَافَيْتَ، وَتَوَلَّنِي فِيمَنْ تَوَلَّيْتَ، وَبَارِكْ لِي فِيمَا أَعْطَيْتَ، وَقِنِي شَرَّ مَا قَضَيْتَ، إِنَّكَ تَقْضِي وَلَا يُقْضَى عَلَيْكَ، إِنَّهُ لَا يَذِلُّ مَنْ وَالَيْتَ تَبَارَكْتَ وَتَعَالَيْتَ ..)[5] قال في المرقاة : (من المعافاة التي هي دفع السوء) [6] .

ويقول الحافظ ابن القيم في حاشيته على سنن أبي داود :

---

(2) انظر: تفسير الإمام الماوردي النكت والعيون (52/1)

(3) حديث صحيح : انظر: تحفة الأحوذي بشرح الترمذي 2- أبواب الصلاة ، 6- باب مايقول بين السجدتين (2/ 140) برقم (284) والضياء المقدسي في الأحاديث المختارة (10/ 133) برقم (130) كلاهما من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ، وصححه الألباني في صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم (ص: 153) .

([3]) أخرجه مسلم في صحيحه 32- كتاب الجهاد والسير ، 6- باب كراهة تمني لقاء العدو ، والأمر بالصبر عند اللقاء (1362/3) برقم (1742) عن عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه .

([4]) انظر: شرح النووي على مسلم كتاب الجهاد والسير ، باب جواز الخداع في الحرب (12/ 46) .

(3)حديث صحيح : أخرجه الحافظ الدارمي في السنن 2- كتاب الصلاة ، باب الدعاء في القنوت (2/ 992) برقم (1634) والنسائي في السنن الصغرى 20-كتاب قيام الليل وتطوع النهار، باب الدعاء في الوتر (3/ 248) برقم (1745) والترمذي في السنن 3-أبواب الوتر ، باب ماجاء في القنوت في الوتر (2/ 328) برقم (464) وأبوداود في السنن 8- باب تفريع أبواب الوتر ، باب القنوت في الوتر (63/2) برقم (1425) جميعهم من حديث الحسن بن علي رضي الله عنهما، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود-الأم (168/5) برقم (1281) من حديث الحسن بن علي رضي الله عنهما.

(4) انظر : مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (4/ 284) لأبي الحسن المباركفوري .

(وَظَاهِرُهُ الْإِطْلَاقُ فِي جَمِيعِ السَّنَة- يقصد دعاء القنوت في الوتر-كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْحَنَفِيَّةِ، وَأَمَّا الشَّافِعِيَّةُ فَيُقَيِّدُونَ الْقُنُوتَ فِي الْوِتْرِ بِالنِّصْفِ الْأَخِيرِ مِنْ رَمَضَانَ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ جَمَاعَةٍ مِنَ الصَّحَابَةِ (اللَّهُمَّ اهْدِنِي) أَيْ ثَبِّتْنِي عَلَى الْهِدَايَةِ أَوْ زِدْنِي مِنْ أَسْبَابِ الْهِدَايَةِ إِلَى الْوُصُولِ بِأَعْلَى مَرَاتِبِ النِّهَايَةِ (فِيمَنْ هَدَيْتَ) أَيْ فِي جُمْلَةِ مَنْ هَدَيْتُمْ أَوْ هَدَيْتَهُ مِنَ الأنبياء والأولياء كما قال سيلمان وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين (وَعَافِنِي فِيمَنْ عَافَيْتَ) أَيْ مِنْ أَسْوَأِ الْأَدْوَاءِ والأخلاق والأهواء) ([1])

وهذه اللفظة تحمل مفهوما عميقاً من مفاهيم السِّلم المدنيِّ والأمنِ الاجتماعيِّ بامتياز، فإن العافيةَ تنافي البلاءَ والخوفَ والشدائدَ والمصائب ، لذا يجبُ على المسلم أنْ يَسلُكَ كلَّ سبيلٍ يؤدي إلى العافيةِ في الدِّينِ أو العافيةِ في الدنيا، لهُ أو لغيرِه .

المفهوم الرابع: السَّلام :

جاء في دعاء التشهد عن ابن مسعود رضي الله عنهما قال : (كُنَّا إِذَا صَلَّيْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْنَا: السَّلاَمُ عَلَى اللَّهِ قَبْلَ عِبَادِهِ، السَّلاَمُ عَلَى جِبْرِيلَ، السَّلاَمُ عَلَى مِيكَائِيلَ، السَّلاَمُ عَلَى فُلاَنٍ وَفُلاَنٍ، فَلَمَّا انْصَرَفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ، فَقَالَ " إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّلاَمُ، فَإِذَا جَلَسَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلاَةِ فَلْيَقُلْ: التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ، وَالصَّلَوَاتُ، وَالطَّيِّبَاتُ، السَّلاَمُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلاَمُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ ذَلِكَ أَصَابَ كُلَّ عَبْدٍ صَالِحٍ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ، أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، ثُمَّ يَتَخَيَّرْ بَعْدُ مِنَ الكَلاَمِ مَا شَاءَ) [2]

المعنى اللغوي لكلمة السلام ،قال صاحب العين :

(السَّلْمُ: دلوٌ مُستْطيلٌ له عُروةٌ واحدةٌ، وجمعُه: سِلام، قال – الشاعر-: سَلْمٌ ترى الداِلح منه أزورا . والسَّلْمُ: لَدْغُ الحية، والملدوغ يُقالُ له: مَسْلُوم، وسَليم. ورجلٌ سليم، أي: سالمٌ، وقد سَلِمَ سَلامةً، والسِّلامُ-بكسر السين مع التضعيف-: الحِجارة، لم أسمع واحدها، ولا سمعت أحداً يُفْرِدُها، وربّما أُنِّثَ على معنى الجَماعة، وربّما ذُكّر، وقيل: واحدته: سَلِمةٌ، قال: زمن الفِطَحْل إذِ السِّلامُ رِطابُ[3] . والسَّلامُ: ضَرْبٌ من دِقِّ الشَّجر. والسَّلام يكون بمعنَى السَّلامة، وقول النّاس: السَّلام عليكم، أي: السَّلامةُ من اللهِ عَلَيْكم. وقيل: هو اسمٌ من أسماءِ اللهِ، وقيل: السَّلامُ هو اللهُ، فإذا قيل: السَّلامُ عليكم [فكأنّه] يقول: اللهُ فوقكم، والسُّلامَى: عظام الأَصابع...)الخ [4]

وقال صاحب تهذيب اللغة : (قَالَ بعضُهم: قيل: لله السَّلامُ لِأَنَّهُ سَلِم ممَّا يَلحَق الخلقَ من آفَات الغِيَرِ والفَناء، وأنّه الْبَاقِي الدَّائِم الَّذِي يُفني الخَلْق، وَلَا يَفنَى، وَهُوَ على كلّ شَيْء قدير، – والسلام عند بعضهم -فِي لُغَة الْعَرَب يدل على أربعةِ أَشْيَاء فَمِنْهَا: سَلّمتُ سَلاما مَصدَر سلّمت، وَمِنْهَا السَّلَام جمعُ سَلامة، وَمِنْهَا السَّلام اسمٌ من أسماءِ الله تَبَارك وَتَعَالَى، وَمِنْهَا السَّلام شجر، قَالَ: وَمعنى السلاَم الّذي هُوَ مَصدَر سَلَّمت أنَّه دعاءٌ للْإنْسَان بِأَن يَسلَم من الْآفَات فِي

---

(1) انظر : عون المعبود وحاشية ابن القيم على سنن أبي داود (211/4).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه 79-كتاب الاستئذان ، باب السلام اسم من أسماء الله تعالى (51/8) برقم (6230) من حديث ابن مسعود رضي الله عنهما .

(3) يقصد زمناً كانت الحجارة والصخورة فيه رطبةً لينةً ويطلق عليه أهل الأدب: زمن الفطحل، وهو عند الشعراء زمان نوح عليه السلام، ولم أقف على دليل من القرآن أو السنة يدل على هذا أو ذاك ، انظر : الكتاب: الراموز على الصحاح (ص: 114)

4 انظر كتاب العين (7/ 256) مادة س ل م.

دِينه ونَفْسِه، وتأويلُه التَّخْليص، وَقَالَ: والسَّلام اسمُ الله، وتأويلُه وَالله أعلم: إنَّه ذُو السَّلَام الَّذي يَملِك السَّلَام، هُوَ تخليصٌ من الْمَكْرُوه. وأمّا السَّلَام الشَّجَر فَهُوَ شَجَر قويٌّ عَظِيم أَحْسبهُ سُمِّي سَلاما لسلامته من الْآفَات) ([1])

تكرار لفظ السَّلام في داخل الصلاة وعند الخروج منها، وفي أذكارها البعدية دليلٌ قاطع على أهمية مفهوم السِّلم المدنيّ في الإسلام وأن السلم والسلامة شعار دين الإسلام.

المفهوم الخامس: الاستعاذة من الفتن:

شرع النبي صلى الله عليه وسلم لأمته الاستعاذة من الفتن، والفتنة لفظة عامة تشتمل على معنى الابتلاء والامتحان والعداوة والحروب بين الناس وهي ضد السلامة والعافية ، ولذلك فإن الاستعاذة من شر هذه الفتن يؤسس لمفهوم أصيل من مفاهيم السِّلم المدني في الحياة عند الفرد المسلم والمجتمع المسلم ، والأمة المسلمة.

أخرج البخاري رحمه الله من حديث أُمنا أُم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَدْعُو فِي الصَّلاَةِ: (اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ القَبْرِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ المَسِيحِ الدَّجَّالِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ المَحْيَا، وَفِتْنَةِ المَمَاتِ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ المَأْثَمِ وَالمَغْرَمِ " فَقَالَ لَهُ قَائِلٌ: مَا أَكْثَرَ مَا تَسْتَعِيذُ مِنَ المَغْرَمِ، فَقَالَ: «إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا غَرِمَ، حَدَّثَ فَكَذَبَ، وَوَعَدَ فَأَخْلَفَ) [2]

المعنى اللغوي للفتنة :

الفتنة: الْفَاءُ وَالتَّاءُ وَالنُّونُ : أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى ابْتِلَاءٍ وَاخْتِبَارٍ [3]

الفتنة: الإحراق بالنار تَقُولُ: (فَتَنَ) الذَّهَبَ يَفْتِنُهُ بِالْكَسْرِ (فِتْنَةً) وَ (مَفْتُونًا) أَيْضًا إِذَا أَدْخَلَهُ النَّارَ لِيَنْظُرَ مَا جَوْدَتُهُ، وَدِينَارٌ (مَفْتُونٌ) أَيْ مُمْتَحَنٌ. وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ} [البروج: 10] أَيْ حَرَّقُوهُمْ [4].

الفتَّانُ: الشيطان [5]

ويقال : (افْتُتِنَ) الرَّجُلُ وَ (فُتِنَ) فَهُوَ (مَفْتُونٌ) إِذَا أَصَابَتْهُ (فِتْنَةٌ) فَذَهَبَ مَالُهُ أَوْ عَقْلُهُ[6]

المعاني الاصطلاحية للفتنة:

الفتنة : تأتي بمعنى الكفر كقوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) البقرة

الفتنة: بمعنى الإثم كَقَوْله تعالى (أَلا فِي الْفِتْنَة سقطوا) وَمِنْه أصابتني فِي مَالِي فتْنَة وهموا أَن يفتتنوا فِي صلَاتهم أَي يسهوا ويخلطوا.

الفتنة: بمعنى الاختبار كَقَوْلِه إِنَّمَا أَمْوَالكُم وَأَوْلَادكُمْ فتْنَة.

الفتنة : الإحراق بالنَّار كَقَوْلِه إِن الَّذين فتنُوا الْمُؤمنِينَ وَالْمُؤْمِنَات، أَي حرقوهم وَمِنْه أعوذ بك من فتْنَة النَّار.

الفتنة: بِمَعْنى الْإِزَالَة وَالصرْف عَن الشَّيْء كَقَوْلِه وَإِن كَادُوا لَيَفْتِنُونَك عَن الَّذِي أَوْحَينَا إِلَيْك[1]

---

1 تهذيب اللغة للأزهري (309/12) باختصار وتصرف يسير.

2 أخرجه البخاري 10- كتاب الأذان ، باب الدعاء قبل السلام (166/1) برقم (832) من حديث عائشة رضي الله عنها.

3 انظر: مقاييس اللغة (4/ 472-473)

4 انظر: مقاييس اللغة (4/ 472-473) و مختار الصحاح (ص: 234).

5 انظر: مقاييس اللغة (4/ 472-473) و مختار الصحاح (ص: 234) وأساس البلاغة (6/2)

6 انظر: مقاييس اللغة (4/ 472-473) و مختار الصحاح (ص: 234).

المقصود بفتنة المحيا والممات في هذا الدعاء، قال في الفتح:

(فتنة المحيا ما يعرض للإنسان مدة حياته من الافتتان بالدنيا والشهوات والجهالات وأعظمها والعياذ بالله أمر الخاتمة عند الموت .

وفتنة الممات يجوز أن يراد بها الفتنة عند الموت أضيفت إليه لقربها منه ويكون المراد بفتنة المحيا على هذا ما قبل ذلك ويجوز أن يراد بها فتنة القبر .

وقيل: أراد بفتنة المحيا الابتلاء مع زوال الصبر وبفتنة الممات السؤال في القبر مع الحيرة

وقال ابن بطال هذه كلمة جامعة لمعان كثيرة، وينبغي للمرء أن يرغب إلى ربه في رفع ما نزل ودفع ما لم ينزل، ويستشعر الافتقار إلى ربه في جميع ذلك، وكان صلى الله عليه وسلم يتعوذ من جميع ما ذكر دفعا عن أمته وتشريعا لهم ليبين لهم صفة المهم من الأدعية)[2]

وقال في عمدة القاري:

(قوله: (من المأثم) أي: الإثم الذي يجر إلى الذم والعقوبة، أو المراد هو الإثم نفسه، (والمغرم) أي: الدَّين،

فإن قلتَ: قوله: (فتنة المحيا والممات) يشمل جميع ما ذكر، فلأي شيء خصصت هذه الأشياء الأربعة بالذكر؟ قلت: لعظم شأنها وكثرة شرها، ولا شك أن تخصيص بعض ما يشمله العام من باب الاعتناء بأمره لشدة حكمه، وفيه أيضا عطف العام على الخاص، وذلك لفخامة أمر المعطوف عليه وعظم شأنه، وفيه اللف والنشر الغير المرتب، لأن عذاب القبر داخل تحت فتنة الممات، وفتنة الدجال تحت فتنة المحيا. فإن قلتَ: ما فائدة تعوذه صلى الله عليه وسلم من هذه الأمور التي قد عصمَ منها؟ قلت: إنما ذلك ليلتزم خوف الله تعالى، ولتقتدي به الأمة، وليبين لهم صفة الدعاء، فإن قلت: سلمنا ذلك، ولكن ما فائدة تعوذه من فتنة المسيح الدجال، مع علمه بأنه متأخر عن ذلك الزمان بكثير؟ قلت: فائدته أن ينتشر خبره بين الأمة من جيل إلى جيل، وجماعة إلى جماعة، بأنه كذاب مبطل مفتر ساع على وجه الأرض بالفساد، مموه ساحر، حتى لا يلتبس على المؤمنين أمره عند خروجه، عليه اللعنة، ويتحققوا أمره ويعرفوا أن جميع دعاويه باطلة، كما أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم. ويجوز أن يكون هذا تعليما منه لأمته أو تعوذا منه لهم) [3]

المطلب الثاني

مفاهيمُ السِّلم المدنّي التي تضمنتَها الأذكارُ النبوية الواردةُ عقبَ الصّلاة

المفهوم الأول: التسليم عن اليمن وعن الشمال وقول السلام عليكم ورحمة الله :

الصلاة عبادة شرعية تفتتح بالتكبير وتختتم بالتسليم، فخروج المصلي من صلاته يكون بتسليمه عن يمينه وشماله، وقد سبقت الإشارة إلى مفهوم السّلام ومعناه في المطلب السابق، وفي هذا الدعاء وهو السلام عند الخروج من الصلاة مقصد شرعي بين على أن السَّلم المدني مقصد شرعي ، ونلاحظ تكرار مفهوم السلام في الصلوات المفروضة والمسنونة ستةً

---

1 انظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض اليحصبي المالكي (2/145-146) و المحكم والمحيط الأعظم (9/ 501)

2 باختصار وتصرف يسير من فتح الباري بشرح صحيح البخاري (ج2/319-ج11 / 177).

3 باختصار من عُمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني(6/ 117) .

وثلاثينَ مرةً تقريباً ففي التشهد والتسليمتين من كل ركعتين يتكرر لفظ السلام وعدد الركعات المفروضة سبعة عشر ركعة ، والرواتب من الركعات تسعة عشر ركعة ، فلايجد المتأمل في هذا إلا حقيقة واحدة هي أن الإسلام دين السلم والأمانة والخلق والعدل وبالله التوفيق.

المفهوم الثاني: تأكيد مفهوم السَّلام بعد الانتهاء من الصَّلاة:

فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا انصرف من صلاته يستغفر ثلاثا ثم يقول: (اللهم أنت السَّلام ومنك السَّلام ، تباركت ذا الجلال والإكرام) وفي لفظ (ياذا الجلال والإكرام) [1]

فالاستغفار طلب المغفرة من الله ، وهي تربية للعبد يستشعر فيها تقصيره في حق الخالق بل وربما المخلوقين فيتواضع ولايتكبر ، ويكف نفسه عن إيذاء الخلق، ثم إنَّ قوله صلى الله عليه وسلم (اللهم أنت السّلام ومنك السّلام ، تأكيدٌ لأهمية هذا المفهوم في حياة الخلق، وأنَّ الإسلام دين السِّلم والحق والأمن والعدل.

قال في سبل السلام عند شرحه لهذا الحديث :(والاستغفار إشارة إلى أن العبد لا يقوم بحق عبادة مولاه، لما يَعرض له من الوساوس والخواطر، فشرع له الاستغفار تداركا لذلك، وشرع له أن يصف ربه بالسّلام كما وصف به نفسه، والمراد ذو السلامة من كل نقص وآفة، مصدرٌ وصف به للمبالغة " ومنك السلام " أيْ منك نطلبُ السّلامة من شرور الدنيا والآخرة، والمراد بقوله " يا ذا الجلال والإكرام " يا ذا الغنى المطلق، والفضلِ التام، وقيل: الذي عنده الجلالُ والإكرامُ لعباده المخلصين، وهو من عظائمِ صفاته تعالى)[2] .

المفهوم الثالث: تركُ الحسد للنّاس على ما رزقهم الله من فضله:

فقد جاء في أذكار النبي صلى الله وعليه وسلم بعد الصلاة قوله (اللهم لامانع لما أعطيت ، ولامعطي لما منعت، من حديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان، إذا فرغ من الصلاة وسلم، قال: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، اللهم لا مانعَ لما أعطيتَ، ولا معطيَ لما منعتَ، ولا ينفعُ ذا الجدِ منك الجدُّ) [3]

قال في سبل السلام :(ومعنى: " لا مانع لما أعطيت " أنَّ من قضيتَ له بقضاء من رزقٍ أو غيرِهِ، لا يمنعه أحد عنه، ومعنى " لا معطي لما منعت " أنه من قضيت له بحرمان لا معطي له) [4]

وهذا مفهوم دقيق من مفاهيم السِّلم المدني والمجتمعي ، يُشيع القناعة والرضا بقسمة الله تعالى، والتوكل على الله وحده وسؤاله من فضله مع بذل الأسباب.

ولا ينفع ذا الجد بفتح الجيم في الأشهر وهو الحظ والعظمة والسلطان أي لا ينفع صاحب ذلك حظه أي لا ينجيه حظه منك وإنما ينفعه وينجيه العمل الصالح ([1])

---

1) صحيح مسلم (1/ 414) أخرجه مسلم في صحيحه 5- كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، 26- باب استحباب الذكر بعد الصلاة وصفته (1/ 414) برقم (591) و(592) عن ثوبان وعن عائشة رضي الله عنها .

2) انظر : سبل السلام بشرح بلوغ المرام للصنعاني (1/ 294-295).

3) صحيح مسلم (1/ 414) أخرجه مسلم في صحيحه 5- كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، 26- باب استحباب الذكر بعد الصلاة وصفته (1/ 414) برقم (593) عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه.

4 انظر: سبل السلام بشرح بلوغ المرام للصنعاني (1/ 293).

المبحث الثاني

مفاهيمُ السِّلم المدنّي التي تضمنتَها الأذكارُ النبوية الواردةُ في الصّباحِ والمساءِ

المفهوم الأول: الأمن الشامل :

الأمن نعمة امتن الله بها في كتابه الكريم ، قال تعالى: (وَقَالُوا إِنْ نَتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) [القصص: 57] والأمن نعمةٌ من الله تعالى يجب شكرها بالعبادة والإحسان إلى الخلق قال تعالى: (لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ ، إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ ، فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ، الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ) سورة قريش 1: 4. والخوف عقوبة يُعاقب اللهُ بها من لم يشكر نعم الله عليه قال تعالى: (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ) (النحل: 112)

ولأهمية الأمن جعل النبي صلى الله عليه وسلم علامة المؤمن أن يأمنه الناس على دماءهم وأموالهم

فعن فضالة بن عبيد رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع: «ألا أخبركم بالمؤمن؟ من أمنَه الناسُ على أموالهم وأنفسِهم، والمسلم من سَلم الناسُ من لسانه ويده، والمجاهدُ من جاهد نفسَه في طاعة الله، والمهاجرُ من هجرَ الخطايا والذنوب)([2])

وفي أذكار الصباح والمساء يزرع النبي صلى الله عليه وسلم لأمته مفاهيم السلم الاجتماعي ، بتعليمهم أن يسألوا الله أن يرزقهم الأمن والعافية ،يقول ابن عمر رضي الله عنهما (لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يدع هؤلاء الكلمات إذا أصبح وإذا أمسى (اللهم إنس أسألك العافية في الدنيا والآخرة ، اللهم إني أسألك العفو والعافية في ديني ودنياي، وأهلي ومالي، اللهم استر عوراتي، وآمن روعاتي ، اللهم احفظني من بين يدي ومن خلفي ، وعن يميني وعن شمالي ، ومن فوقي ، وأعوذ بك من أن أغتال من تحتي)([3])

ألفاظ هذا الدعاء تفيض بالأمن والأنس والطمأنينة والعافية ، فكل جمل هذا الدعاء النبوي مفاهيم للسلم المدني والمجتمعي ، فحري بأمة الإسلام أن تحافظ على صلواتها وأدعية نبيها صلى الله عليه وسلم في صلاته وصباحه ومساءه وفي شأنه كله .

المفهوم الثاني: العفو والعافية:

نفس الحديث السابق، والعفو طلب الغفران ، وقد سبقت الإشارة إلى أن العافية من مفاهيم السِّلم المدني في التعليق على الدعاء بين السجدتين.

المفهوم الثالث: كف الأذى عن الخلق :

المسالمُ من يكف أذاه عن الخلق ، والسلم ضده الحرب، فتأمل أيها المنصف كيف يربي النبي صلى الله عليه أصحابه على معاني الخلق الرفيع المتضمن بذل الندى ، وكف الأذى فعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما

---

1 بتصرف واختصار من فتح الباري شرح صحيح البخاري للحافظ ابن حجر (332/2) وتحفة الأحوذي بشرح سنن الترمذي (2/ 167).

[2] حديث صحيح: أخرجه الإمام أحمد في المسند (39/ 381) برقم (23958) عن فضالة بن عبيد رضي الله عنه مرفوعا ، وصححه العلامة الألباني في الصحيحة (2/ 89) برقم (548) .

[3] حديث صحيح : أخرجه البخاري في الأدب المفرد 508-باب مايقول إذا أصبح - 573 (ص: 465) ، برقم (916/1200) وصححه الألباني في تحقيق الأدب للإمام البخاري .

قال: قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه قال: يا رسول الله، علمني ما أقولُ إذا أصبحتُ وإذا أمسيتُ؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أبا بكرٍ، قل: اللهمّ فاطر السماوات والأرض، عالمَ الغيب والشهادة، لا إله إلا أنت، ربّ كل شيءٍ ومليكه، أعوذُ بك من شر نفسي، ومن شر الشيطان وشركه، وأن أقترفَ على نفسي سوءاً، أو أجرهُ إلى مسلم) [1]

وهذا الذكر ظاهر الدلالة على أن المسلم يثني على ربه ويسأله أن يعينه على أن لايؤذي نفسه أو غيره ، وأن يعصمه ربه من كيد الشياطين، وكلها مفاهيم نبوية تفيض بالسلم والأمان ، فلله الحمد على نعمة الإسلام .

الخاتمة

اشتمل هذا البحث على جوامع كلم نبوي رائعة من المفاهيم النبوية عن السِّلم والأمن في الأذكار النبوية الواردة في أذكار الصلاة في داخل الصلاة وعقبها، وكذلك اشتمل البحث على مجموعة من مفاهيم السِّلم المدني في أذكار الصباح والمساء.

النتائج :

هذه هي مفاهيم السلم المدني والاجتماعي الناتجة عن هذا البحث:

- المفهوم الأول: الدعاءُ بالهداية لأحسنِ الأخلاق، وقد ورد في صيغة من الأذكار النبوية لاستفتاح صلاة الليل.
- المفهومُ الثاني : الرّحمَة وقد ورد في الفاتحة وفي الدعاء بين السجدتين وتم الاقتصار على الأول.
- المفهوم الثالث: العافية وقد تكرر في الصلاة في الدعاء بين السجدتين وفي أذكار الصباح والمساء، كما سبق.
- المفهوم الرابع: السَّلام وقد تكرر هذا المفهوم بشكل يبهر أولي الألباب فهو في التشهد وعند الخروج من الصلاة، وفي الأذكار عقب الصلاة .
- المفهوم الخامس: الاستعاذة من الفتن وقد ورد في الأذكار داخل الصلاة.
- المفهوم السابع : الأمن الشامل : فقد ورد صريحا في أذكار الصباح والمساء (اللهم استر عوراتي وآمن روعاتي، واحفظني من بين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي ومن فوقي ، وأعوذ بعظمتك أن أغتال من تحتي)
- المفهوم الثامن : كف الأذى عن الخلق ، وقد ورد صريحاً في أذكار الصباح والمساء.

التوصيات:

-ربط المجتمع المسلم والأسرة المسلمة والفرد المسلم بالصلاة فريضة ونفلا.

-ربط الفرد المسلم والأسرة المسلمة والمجتمع المسلم بالأذكار النبوية عموما وخصوصا أذكار الصلوات وأذكار الصباح والمساء.

- تحويل أذكار الصباح والمساء إلى برامج مرئية ومسموعة في وسائل الإعلام.

- أن تكون أذكار الصباح والمساء المشتملة على معاني الأمن والسِّلم جزءاً من برامج طابور الصباح في التعليم العام بكل مراحله للبنين والبنات يتم ترديدها كالنشيد الوطني ، نظراً لأهمية هذه المفاهيم .

---

[1] حديث صحيح لغيره : أخرجه أحمد في المسند ط الرسالة (11/ 438) في مسند عمرو بن العاص رضي الله عنهما برقم (6852) وقال العلامة المحقق شعيب الأرناؤوط في تحقيقه للمسند : صحيح لغيره .

قائمة المراجع

- الأحاديث المختارة أو المستخرج من الأحاديث المختارة مما لم يخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، المؤلف: ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي (المتوفى: 643هـ)، دراسة وتحقيق: معالي الأستاذ الدكتور عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، الناشر: دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الثالثة، 1420 هـ – 2000 م

- الأدب المفرد للإمام البخاري، المؤلف: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: 256هـ)، حقق أحاديثه وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: دار الصديق للنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، 1418 هـ - 1997 م.

- أساس البلاغة ، المؤلف: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998 م، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.

- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، المؤلف: أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفورى (المتوفى: 1353هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت.

- تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن) المؤلف: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.

- تفسير الماوردي (النكت والعيون) المؤلف: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ)، المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان.

- الراموز على الصحاح، المؤلف: السيد محمد بن السيد حسن (المتوفى: 866هـ)، المحقق: د محمد علي عبد الكريم الرديني، الناشر: دار أسامة – دمشق، الطبعة: الثانية، 1986م

- سبل السلام شرح بلوغ المرام ، المؤلف : محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني المتوفى (1159هـ)، الناشر: دار الغد الجديد للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ، القاهرة جمهورية مصر العربية ، 1436هـ 2015م .

- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، المؤلف: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ)، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، (لمكتبة المعارف).

- سنن أبي داود ، المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (المتوفى: 275هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.

- سنن الترمذي ، المؤلف: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ) تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ 3)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في

الأزهر الشريف (جـ 4، 5)الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة: الثانية، 1395 هـ - 1975 م.

- السنن الصغرى للنسائي، المؤلف: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، الطبعة: الثانية، 1406هـ – 1986م
- صحيح أبي داود (الأم) المؤلف: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ)، الناشر: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة: الأولى، 1423 هـ - 2002 م.
- صحيح الإمام البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه) ، المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ.
- صحيح الإمام مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم) المؤلف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.
- صحيح الجامع الصغير وزياداته، المؤلف: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ)، الناشر: المكتب الإسلامي.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، المؤلف: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (المتوفى: 855هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.
- عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، المؤلف: محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي (المتوفى: 1329هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الثانية، 1415 هـ.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، المؤلف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.
- كتاب العين، المؤلف: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي البصري (المتوفى: 170هـ)، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.
- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، المؤلف: أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: 235هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد – الرياض، الطبعة: الأولى، 1409هـ
- المحكم والمحيط الأعظم، المؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي [ت: 458هـ]، المحقق: عبد الحميد هنداوي، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م.

- مختار الصحاح، المؤلف: زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: 666هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا، الطبعة: الخامسة، 1420هـ / 1999م
- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، المؤلف: أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبد السلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحماني المباركفوري (المتوفى: 1414هـ)، الناشر: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء – الجامعة السلفية – بنارس الهند، الطبعة: الثالثة – 1404 هـ، 1984 م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون
- مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المؤلف: عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (المتوفى: 544هـ)، دار النشر: المكتبة العتيقة ودار التراث
- معجم اللغة العربية المعاصرة، المؤلف: د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: 1424هـ) بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، 1429 هـ – 2008 م
- معجم مقاييس اللغة، المؤلف: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: 1399هـ – 1979م.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثانية، 1392هـ



محاذير تقنين الفقه الإسلامي والسّبل الشّرعيّة لتلافيها

الدكتور فؤاد بن أحمد عطاء الله

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة (الجزائر)

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصّلاة والسّلام على أشرف المرسلين، نبيّنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

ظهرت الدّعوة إلى تقنين الفقه الإسلامي منذ القرون الأولى في التاريخ الإسلامي، وظلّت هذه الفكرة يُنادى بتطبيقها من فترة إلى أخرى، وفي العصر الحديث برزت المحاولات الأولى ممثّلة في مجلّة الأحكام العدليّة وما شابهها.

غير أن نظرية تقنين الفقه الإسلامي لم تحظ بالإجماع في الأوساط الفقهيّة والعلميّة، بل وجّهت لها في كثير من البحوث والدراسات جملة من الانتقادات والاعتراضات الدّاعية إلى منعها، والحكم بعدم جوازها.

وقد احتجّ المانعون لتقنين الفقه الإسلامي بجملة من الأدلّة الشرعيّة والحجج الفقهيّة، وذكروا عددا من المفاسد والمحاذير التي يمكن أن تترتّب على إجراء هذه الخطوة.

لذلك رأيت أنه من المهمّ إنجاز هذا البحث، الذي يسلّط الضّوء على المحاذير الشرعية المترتّبة عن التقنين، ويحاول إيجاد الحلول الشّرعية المرضيّة الكفيلة بتلافيها، راجيا من الله تبارك وتعالى أن يكون عملي هذا لبنة من لبنات التتميم والتكميل.

وقد سمّيته: (**محاذير تقنين الفقه الإسلامي والسّبل الشّرعيّة لتلافيها**)، سائلا الله تبارك وتعالى العون والتوفيق.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

يكتسي الحديث عن محاذير تقنين الفقه الإسلامي وسبل تلافيها أهمّية كبيرة، يمكن توضيحها من خلال النقاط الآتية:

- يرصد هذا البحث المحاذير الشّرعية المترتّبة عن تقنين الفقه الإسلامي، ويسعى جاهدا إلى إيجاد الحلول الشّرعية الكفيلة بتلافيها.
- يروم هذا البحث الخروج من دائرة المبيحين والمانعين من التقنين، والتي استهلكت أكثر البحوث والدّراسات المعاصرة في هذا الشأن، ويسعى إلى تقديم خطوات عملية للنهوض بمشروع تقنين الفقه الإسلامي، ولا يكون ذلك في تصوّري إلا من خلال تقريب وجهات النّظر بين المتنازعين، ومحاولة جعل مواطن الخلاف المعنويّ بينهم خلافا لفظيّا وشكليّا لا يؤثّر على القول بمشروعيّة التقنين، والشّروع في العمل به.
- يسهم هذا البحث في تزكية الدعوة إلى تحكيم الشريعة الإسلامية، والتي تعطّل العمل بها في كثير من البلاد الإسلامية المعاصرة والله المستعان.

- يهدف هذا البحث إلى تأكيد صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، بل قدرتها لإصلاح كل زمان ومكان.
- يحاول هذا البحث أن يخرج نظريّة تقنين الفقه الإسلامي من مسبّبات المنع التي قال بها عدد من العلماء المعاصرين المعتبرين.
- يسهم هذا البحث في العمل على تقديم الفقه الإسلامي مدوّنا على نحو ييسّر العمل به في المحاكم المعاصرة، ويسكت خصوم الشريعة الإسلامية الذين يتهمون الفقه الإسلامي بعدم جاهزيّته للتطبيق.

إشكالية البحث:

يجيب البحث عن جملة من التساؤلات المتعلّقة بتقنين الفقه الإسلامي، والتي يمكن عرضها على النحو الآتي:

ما المحاذير والمفاسد المترتبة على تقنين الفقه الإسلامي في نظر فقهاء الشريعة الإسلامية؟

وما السّبل الشرعية لتلافي ودرء تلك المحاذير المفاسد، مع مراعاة الأدلة الشّرعية، وبما يتوافق مع مقاصد الشريعة الإسلامية؟

عملي في هذا البحث:

سيتمحور عملي في هذا البحث حول قضيّتين مهمّتين:

القضية الأولى: سأقدّم عرضا شاملا وجامعا لجميع المحاذير الشّرعية المتّرتبة على تقنين الفقه الإسلامي، والتي ذكرها الفقهاء المتقدّمون والمتأخّرون.

القضية الثانية: سأحاول اقتراح عدد من الحلول الشّرعية المشروعة والمباحة لتلافي محاذير التقنين ودرء مفاسده، وذلك بالاستناد على الأدلة الشّرعية المعتبرة، وعلى ضوء مقاصد الشّريعة الإسلامية، وبما لا يتعارض مع أقوال العلماء المانعين لتقنين الفقه الإسلامي.

خطة البحث:

يشتمل البحث على مقدّمة، وتمهيد، وثلاثة عشر مطلبا، وخاتمة.

- المقدمة: وفيها تعريف بالبحث، وبيان لأهمّيّته.
- تمهيد: التعريف بتقنين الفقه الإسلامي.

✓ المطلب الأول: محذور إفضاء تقنين الفقه الإسلامي إلى إلزام القاضي بحكم معين.

✓ المطلب الثاني: محذور مصادمة التقنين للنصوص الشرعية من القرآن والسنة.

✓ المطلب الثالث: محذور الإلزام بالتقنين لم يسبق العمل به في القرون الخيريّة.

✓ المطلب الرابع: محذور إفضاء التقنين إلى التقليد.

✓ المطلب الخامس: محذور إفضاء تقنين الفقه الإسلامي إلى خرق إجماع المسلمين.

✓ المطلب السادس: محذور الإلزام بالتقنين إلزام بما لا بدّ من وقوع الخطأ فيه.

✓ المطلب السابع: محذور التشريعات المقنّنة لا تثبت على حال واحدة؛ بل يدخلها التغيير والتبديل.

✓ المطلب الثامن: محذور إفضاء التقنين إلى الحكم بغير الشريعة الإسلامية.

✓ المطلب التاسع: محذور إفضاء التقنين إلى إبطال العمل ببعض القواعد الشرعية.

✓ المطلب العاشر: محذور إفضاء التقنين إلى وقوع الخلاف في تفسيره وتطبيقه.

- ✓ المطلب الحادي عشر: محذور التقنين لا يقدر على استيعاب مسائل الفقه وهذا يفضي إلى إهمال ثروة فقهية ضخمة.
- ✓ المطلب الثاني عشر: محذور التقنين يفضي إلى تحويل القاضي المجتهد إلى آلة، وانقطاعه عن طلب العلم ومطالعة الكتب.
- ✓ المطلب الثالث عشر: محذور تسمية التقنين تفضي إلى مشابهة القوانين الوضعية.
- الخاتمة: وفيها إبراز لأهم نتائج البحث.

الدراسات السابقة:

من الدّراسات السّابقة المتعلّقة بتقنين الفقه الإسلامي ما يأتي:

1- (التقنين والإلزام عرض ومناقشة) بحث للشيخ بكر أبو زيد رحمه الله، عرض فيه تاريخ نشوء فكرة التقنين، وأوجه مصالح القول به، وأسهب في الحديث عن محاذير التقنين، ثم خلص إلى ترجيح منعه.

2- (حكم تقنين الشّريعة الإسلاميّة) للشيخ عبد الرحمن بن سعد بن علي الشثري، تحدّث فيه عن المراد بالتقنين، وتاريخ الدّعوة إليه، وحجج القائلين بجواز التقنين وجوابها.

3- (التقنين في مجلة الأحكام العدليّة) للدكتور محمد الحسن البغا، وهو بحث منشور في مجلة جامعة دمشق للعلوم القانونيّة والاقتصاديّة، المجلد: 25، العدد:2، 2009م، وقد تحدّث فيه عن تجربة مجلة الأحكام العدليّة في تقنين الشريعة الإسلامية.

4- (جهود العلماء المعاصرين في تقنين الفقه الإسلامي) للدكتور بسّام حسن العفّ، وهو بحث مقدم للمؤتمر الدولي (العلماء...واقع وآمال)، جمعية القدس للبحوث والدراسات الإسلاميّة، 2011م. وقد تطرّق للحديث عن جهود العلماء المعاصرين في تقنين الفقه الإسلامي والسبل الكفيلة بتعزيزها.

ومع ذلك كلّه، فإنّي آمل أن أتوصّل في هذا البحث إلى طريقة شرعيّة مرضيّة للتوفيق بين أقوال المانعين والمجيزين للتقنين، ليتعاون الجميع في وضع تدوين فقهي إسلامي يُقدّم لتطبيقه والاستئناس به في جميع محاكم البلاد الإسلامية –إن شاء الله– وما ذلك على الله بعزيز.

منهج البحث:

سلكت في إنجاز هذا البحث منهج التتبع والمقارنة، وهو منهج رصين غالبا ما يوصل إلى نتائج صحيحة، وقد اتّبعت جملة من الخطوات المنهجية منها:

- جمعت المادة العلمية من مصادرها المعتمدة.
- رتبت المادة العلمية ووزعتها حسب مفردات الخطة.
- عرضت جميع ما وقفت عليه في مؤلفات العلماء من المحاذير الشرعية لتقنين الفقه الإسلامي، وأردفت كل محذور بالسّبل الشرعية لتلافيه.
- شرحت كل محذور وبيّنت صورته، وأوضحت وجه انبنائه وترتبه على التقنين.
- وثّقت الأقوال المنقولة عن العلماء بالإحالة إلى مواضعها من كتبهم بذكر الجزء والصفحة.
- عزوت الآيات الكريمة الواردة في البحث إلى مواضعها في المصحف الشّريف بذكر اسم السّورة ورقم الآية.

- خرجت الأحاديث الواردة في البحث من مصادر السنة المعتمدة، بذكر المصدر، والكتاب، والباب، ورقم الحديث، ودرجته صحة أو ضعفا.
- شرحت المصطلحات العلمية، والألفاظ الغريبة.
- ذيّلت البحث بقائمة للمصادر والمراجع.

وفي الختام:

أسأل الله تبارك وتعالى التوفيق والسّداد في إنجاز هذا البحث، فإن أصبت فبتوفيق الله وحده، وإن أخطأت فأستغفر الله العظيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العظيم.

تمهيد: تعريف تقنين الفقه الإسلامي.

وهو مطلب تمهيدي، وفيه فرعان:

الفرع الأول: التقنين في اللغة:

القوانين في اللغة هي الأصول، ومفردها قانون، وقانون كل شيء: طريقه ومقياسه، ومفردة القانون ليست عربية[1]، والتقنين في اللغة: هو جعل الشيء قانونا.

الفرع الثاني: التقنين في الاصطلاح:

عرّف المعاصرون التقنين بأنه: "جمع الأحكام والقواعد التشريعية المتعلقة بمجال من مجالات العلاقات الاجتماعية، وتبويبها وترتيبها، وصياغتها بعبارات آمرة موجزة واضحة، في بنود تسمى مواد ذات أرقام متسلسلة، ثم إصدارها في صورة قانون أو نظام تفرضه الدولة، ويلتزم القضاة بتطبيقه بين الناس"[2].

ومن خلال هذا التعريف يتبيّن أن التقنين يرتكز على ركيزتين اثنتين:

الأولى: أنه صياغة عبارات مرتبة ومبوبة.

الثانية: أن تلك الأحكام ملزمة وآمرة، بحيث يلزم القضاة بالعمل بها.

هذا؛ وقد ذهب عدد من العلماء المعاصرين إلى القول بمنع تقنين الفقه الإسلامي منهم: الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، والشيخ عبد الله البسام، والشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ عبد الرزاق عفيفي، والشيخ بكر أبو زيد رحمهم الله جميعا[3].

وقد احتجّ المانعون لتقنين الفقه الإسلامي بجملة من الأدلّة الشرعيّة والحجج الفقهيّة، وذكروا عددا من المفاسد والمحاذير التي يمكن أن تترتّب عنه، وسأقوم في المطالب الآتية برصد محاذير التقنين التي ذكرها أولئك العلماء الأجلاء، وأحاول أن أقدم الحلول الشرعية المقترحة لتلافيها.

---

(1) "لسان العرب" لابن منظور: (350/13).

(2) "المدخل الفقهي العام" للأستاذ مصطفى الزّرقا: (313/1).

(3) انظر: "تقنين الشريعة أضراره ومفاسده" للشيخ عبد الله البسام: (ص:7)، "التقنين والإلزام" للشيخ بكر أبو زيد: (ص:10)، "تقنين الشريعة بين التحليل والتحريم" للدكتور عبد الرحمن بن سعد الشثري: (ص:11).

مع التّنبيه إلى أنّني لن أناقش هنا أقوال المانعين من التّقنين، وأدلّتهم، ولست بصدد النّظر في المحاذير التي ذكروها هل هي وجيهة أم لا؟ وهل هي واقعيّة أم لا؟ وإنما أنا بصدد البحث عن الطرق الشرعيّة الكفيلة بتلافيها؛ ولو كانت تلك المحاذير المذكورة متوهّمة وغير صحيحة، ولو أنني ناقشت في هذا البحث أقوال المانعين وأدلّتهم، وبيّنت وجاهة كل محذور من عدمها؛ لانقلب البحث إلى دراسة فقهيّة مقارنة لمسألة مشروعية التقنين، وليس هذا هو موضوع البحث، وإنما موضوعه البحث عن السّبل الشرعية الكفيلة بتلافي المحاذير التي ذكرها المانعون؛ ولو كانت ضعيفة وغير مؤثّرة.

كما أنني أريد من خلال هذا البحث الخروج من دائرة المبيحين والمانعين من التقنين، والتي استهلكت أكثر البحوث والدّراسات المعاصرة في هذا الشأن، وأرغب في تقديم خطوات عملية للنهوض بمشروع تقنين الفقه الإسلامي، ولا يكون ذلك في تصوّري إلا من خلال تقريب وجهات النّظر بين المتنازعين، ومحاولة جعل مواطن الخلاف المعنويّ بينهم خلافا لفظيّا وشكليّا لا يؤثّر على القول بمشروعيّة التقنين والشّروع في العمل به.

المطلب الأول: محذور إفضاء تقنين الفقه الإسلامي إلى إلزام القاضي بحكم معين.

هذا المحذور هو أكبر قضيّة أرّقت العلماء القائلين بمنع تقنين الفقه الإسلامي، حيث بيّنوا أنه يترتّب عنه إلزام القاضي بالحكم بقول معيّن، وهو القول المنصوص عليه في التقنين، وهذا المحذور في نظرهم هو أكبر مفسدة تترتّب على مشروع تقنين الفقه الإسلامي على الإطلاق[1].

وقد ذهب الشيخ بكر أبو زيد رحمه الله (1429هـ) إلى أكثر من ذلك، حيث قرّر أن محلّ النزاع في هذه المسألة ليس في التقنين: هل يجوز أم لا؟ وإنما هو في إلزام القاضي بمذهب معيّن وقول محدّد: هل يجوز أم لا؟ حيث قال في هذا الصّدد ما نصّه:

(وقد تكاثرت البحوث فيها –يعني في مسألة التقنين– تبعا واستقلالا، وقوّة وضعفا، غير أنه قد صار من الضّغث على إبّالة؛ أن بعض الأبحاث المعاصرة في هذه النّازلة إضافة إلى ضعف مادّتها، أجرى عرض الخلاف على وجه ليس محلًّا للخلاف، بمعنى: هل يجوز التقنين أو لا يجوز؟

وهذا خطأ صرف، وعدم وقوف على حقائق مسائل العلم، ومواطن الخلاف. فإن التقنين حقيقته تأليف، والغلط وقع في النزوع عن مصطلحات الشريعة، إذ أطلق هذا اللفظ عليه، فصار من آثاره السّالبة مع ذلك إبعاد الأفهام عن المعهود من الحقائق والمضامين في علوم الشريعة وأحكامها.

ومهما كانت التسمية تقنينا، أو تدوينا، أو تأليفا، فإن هذا عرض مغلوط، ودائرة الخلاف إنما هي منحصرة في الإلزام جوازا أو منعا)[2].

والأدلة على المنع من إلزام القضاة بأحكام فقهية محدّدة ومعيّنة سلفا كثيرة ومتوافرة، من الكتاب، والسنة، والإجماع، والقواعد الشّرعية العامة، من ذلك على سبيل الذكر لا الحصر:

أولا: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[3].

ووجه الاستدلال من الآية أنها توجب على القاضي الحكم بالقسط، وهو الحق والعدل[1].

---

(1) "تقنين الشريعة أضراره ومفاسده" للشيخ عبد الله البسام: (ص:7).

(2) "التقنين والإلزام" للشيخ بكر أبو زيد: (ص: 10).

(3) سورة المائدة: الآية 42.

قال الإمام الشافعي رحمه الله (204هـ)[2] في تفسيره لهذه الآية ما نصّه: (فأَعْلم الله نبيَّه أن فرضًا عليه وعلى من قبله والناس إذا حكموا أن يحكموا بالعدل، والعدل اتّباع حكمه المنزّل)[3].

وتظهر المشكلة حين يوجد تشريع مقنّن معمول به في القضاء، وذلك أن القاضي باعتباره مجتهدا قد يبدو له بناء على نظر واستدلال أن ذلك الرأي المقنّن ضعيف ومرجوح، وأن خلافه أقوى منه؛ وفي هذه الحال إذا حكم بما في التّقنين وأنفذه، فلا يكون من المقسطين بناء على الآية السابقة، وهذه واحدة من مفاسد التّقنين.

ثانيا: قوله صلى الله عليه وسلم: (القضاة ثلاثة: وَاحِدٌ فِي الجَنَّةِ، وَاثْنَانِ فِي النَّارِ، فَأَمَّا الَّذِي فِي الجَنَّةِ فَرَجُلٌ عَرَفَ الحَقَّ فَقَضَى بِهِ، وَرَجُلٌ عَرَفَ الحَقَّ فَجَارَ فِي الحُكْمِ، فَهُوَ فِي النَّارِ، وَرَجُلٌ قَضَى لِلنَّاسِ عَلَى جَهلٍ فَهُوَ فِي النَّار)[4].

ووجه الاستدلال من الحديث أنه ينهى القاضي عن الحكم بخلاف الحق بعد معرفته، وهذا الصّنيع هو عين ما يقع فيه القاضي بالحكم المقنّن حين يترجّح عنده خلافه، وما يقال في هذا الحديث هو نفسه ما قيل في الآية السابقة.

ثالثا: الإجماع: نقل غير واحد من أهل العلم الإجماع على أنه لا يجوز أن يُقلّد القضاء لواحد على أن يحكم بمذهب بعينه.

قال الإمام ابن قدامة رحمه الله (620هـ)[5]: (فصل: ولا يجوز أن يقلّد القضاء لواحد على أن يحكم بمذهب بعينه، وهذا مذهب الشافعي (204هـ) ولا أعلم فيه خلافا)[6].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: (إلزام الناس بما لم يلزمهم به الله ورسوله ومنعهم أن يتّبعوا ما جاء به الكتاب والسنة حرام بإجماع المسلمين، والحكم به باطل بإجماع)[7].

وبناء على هذا فتقنين الفقه الإسلامي وإلزام القضاة به يفضي إلى خرق العمل بهذا الإجماع الصحيح المنعقد.

طريقة تلافي المحذور الأول.

---

(1) "تفسير ابن كثير": (116/3).

(2) الإمام الشافعي (150- 204هـ): محمد بن إدريس بن العباس، الهاشمي، القرشي، المطلبي، أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه ينسب الشافعية كافة، ولد في «غزة»، وتوفي في «مصر»، من أبرع الناس في الشعر والأدب والفقه والحديث والقراءات، له مصنفات كثيرة أشهرها: «كتاب الأم» في الفقه، و«الرسالة» في الأصول.

انظر ترجمته في: «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي: (56/2)، «تاريخ دمشق» لابن عساكر: (267/51)، «سير أعلام النبلاء» للذهبي: (5/10)، «الأعلام» للزركلي: (26/6).

(3) "الأم" للإمام الشافعي: (98/7).

(4) أخرجه الإمام أبو داود في سننه: 23- كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ، رقم الحديث: (3573)، والإمام الترمذي في سننه: 13- أبواب الأحكام، باب ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في القاضي، رقم الحديث: (1322)، والإمام ابن ماجه في سننه: 13- كتاب الأحكام، 3- باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق، رقم الحديث: (2315)، وصححه الشيخ الألباني رحمه الله في: "إرواء الغليل": رقم: (2614).

(5) ابن قدامة (541-620هـ): عبد الله بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقيّ الحنبلي، أبو محمد، موفق الدين، فقيه، من أكابر الحنابلة، توفي في دمشق، له تصانيف، منها: (المغني) في الفقه، و(روضة الناظر) في أصول الفقه.

انظر ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي: (165/22)، «الوافي بالوفيات» للصفدي: (143/18)، «الأعلام» للزركلي: (67/4).

(6) "المغني": (93/10).

(7) "مجموع الفتاوى" لابن تيمية: (308/27).

إن إلزام القضاة بأحكام محدّدة ومعينة سلفا هو في نظر المانعين أخطر محذور شرعي يمكن أن يقع في مغبّته مشروع تقنين الفقه الإسلامي، فقد أكثروا من الدندنة حوله، وأسهبوا في الاستدلال عليه، ولذلك فإنه إذا ما وُجِدَت الحلول الشّرعية المرضيّة لتلافيه فسوف تزول أسباب منعه عند العلماء المعاصرين المعتبرين القائلين بالمنع.

وبداية يمكن القول بأنه لا يسلّم للمانعين اعتبار الإلزام محذورا من محاذير التقنين، وذلك لجملة من الاعتبارات، منها:

- إلزام القضاة بقول معيّن هو من قبيل سلطة وليّ الأمر في رفع الخلاف.
- الإجماع على عدم جواز القضاء بمذهب فقهيّ معيّن فيه نظر، وقد خالف بعض العلماء في هذه المسألة.
- التقنين الإلزامي لا يلزم بحكم يخالف الكتاب والسنة، وإنما هو قول منتقى ممّا ثبت في الكتاب والسنّة.
- إلزام القضاة بالعمل بمذهب فقهيّ معيّن درج عليه الحكّام والملوك في الدول الإسلاميّة المتعاقبة كالدولة العباسية والدولة العثمانية وغيرهما.
- إلزام القضاة بقول معيّن يحقّق العدالة في أنحاء الدولة الواحدة.

ومع ذلك كلّه فإنه ينبغي أن تكون أوّل خطوة في البحث عن الحلول الشّرعية لتلافي محاذير التقنين تبدأ بمعالجة مسألة الإلزام في تقنين الفقه الإسلامي، وأقترح أن يكون ذلك بوضع تقنين فقهي يستأنس به القاضي عندما يشرع في إصدار الحكم، وفي الوقت نفسه يكون للقاضي صلاحية الخروج عن التقنين إذا ما رأى المصلحة الشرعية تدعو إلى ذلك، مع ضرورة إرفاق كلّ خروج عن التقنين بتقرير علميّ مفصّل عن المبرّرات والمسوّغات التي دعت إلى القضاء بما يخالف القول المقنّن.

وليست هذه الفكرة مجرّد نظرية غير قابلة للتطبيق، بل هي قضية عملية يمكن تطبيقها من خلال اتّباع الخطوات الآتية:

أولا: ينبغي تقسيم أحكام الفقه الإسلامي إلى أقسام:

القسم الأول: مسائل الإجماع.

وهذه المسائل سيجد القاضي نفسه ملزما بإنفاذها بقوة حجية الإجماع، لا بإلزام التقنين.

القسم الثاني: المسائل الخلافية.

وهي المسائل التي تتجاذبها نصوص وأدلة، وللفقهاء فيه أقوال وآراء، فهذه المسائل ينبغي أن ينصّ التقنين فيها على أكثر من قول، بل يتحتّم أن يذكر التقنين المنشود في كل مسألة من مثل هذه المسائل جميع أقوال الصحابة –رضي الله عنهم– على أقل تقدير، مع الحرص على عدم إغفال أي قول من أقوالهم أو مذهب من مذاهبهم رضي الله عنهم أجمعين.

وذلك لأنه لا يجوز إهدار أي قول من أقوال الصحابة رضي الله عنهم، وقد قرّر العلماء أن الصحابة رضي الله عنهم إذا اختلفوا في مسألة على قولين، فلا يجوز لمن بعدهم منع القول بأحدهما، كما لا يجوز لهم إحداث قول ثالث مستقلّ عنهما.

قال الخطيب البغدادي رحمه الله في هذا الصدد: (باب القول في أنه يجب اتّباع ما سنّه أئمة السلف من الإجماع والخلاف، وأنه لا يجوز الخروج عنه إذا اختلف الصحابة في مسألة على قولين، وانقرض العصر عليه، لم يجز للتابعين أن يتفقوا على أحد القولين، فإن فعلوا ذلك لم يَزُل خلاف الصحابة، والدليل عليه أن الصحابة أجمعت على جواز الأخذ

بكل واحد من القولين، وعلى بطلان ما عدا ذلك، فإذا صار التابعون إلى القول بتحريم أحدهما، لم يجز ذلك، وكان خرقا للإجماع، وهذا بمثابة ما لو اختلفت الصحابة في مسألة على قولين، وانقرض العصر عليه، فإنه لا يجوز للتابعين إحداث قول ثالث، لأن اختلافهم على قولين إجماع على إبطال كل قول سواهما، كما أن إجماعهم على قول إجماع على إبطال كل قول سواه، فكما لم يجز إحداث قول ثان فيما أجمعوا فيه على قول لم يجز إحداث قول ثالث فيما أجمعوا فيه على قولين)[1].

القسم الثالث: المسائل الاجتهادية.

وهي المسائل التي ليس فيها نص صريح، ولا إجماع صحيح، ولا قول صحابي، ولا قياس جلي، واختلف فيها الفقهاء باختلاف عادات الناس وأعرافهم، فينبغي أن ينصّ التقنين في مثل هذه المسائل على نماذج متنوعة من أقوال الفقهاء فيها؛ حتى يستأنس القاضي بها أثناء إصدار الحكم القضائي، إلا أنه لا يكون ملزما بتنفيذ واحد منها، وبإمكانه الخروج عنها إلى غيرها من اختيارات الفقهاء، أو إلى ما توصّل إليه بنظره واستدلاله باعتبار القاضي مجتهدا قادرا على الاستنباط.

ثانيا: ينبغي مع ذلك التنصيص على أن التقنين ليس ملزما للقاضي في جميع الأحوال، وإنما يسوغ للقاضي المجتهد أن يخالف التقنين متى ظهر له ضعف الأقوال المقننة ومرجوحيّتها، شريطة أن يقدم تقريرا علميًّا يوضِّح فيه المسوغات الشرعية والفقهيّة لخروجه عن التقنين في هذه القضيّة بعينها.

ثالثا: لا يلزم القاضي الذي خالف التقنين في قضية ما أن يخالفها في جميع مثيلاتها؛ لأنه يحصل أن يرى القاضي الحكم بقول معين في مسألة، ثم يبدو له خلاف ذلك الحكم في قضية أخرى مشابهة، ولا غرابة في هذا، فلكل حادثة قضائية ظروفها وملابساتها، وفي مثل هذا يقول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (تلك على ما قضينا، وهذه على ما نقضي)[2].

رابعا: ينبغي أن يُتاح للقضاة الرجوع إلى ذخائر الفقه الإسلامي المكنوزة والمبثوثة في كتب ومصنّفات التراث الإسلامي، ولا ينبغي أن يغلق باب الاجتهاد والنظر أمامهم، بل يبقى سبيل طلب العلم، والنّظر في أقوال المجتهدين المتقدّمين والمتأخرين متاحا في كل وقت.

خامسا: ينبغي أن ترفع المسائل المستجدّة إلى كبار العلماء والفقهاء والقضاة للنظر في أحكامها، ثم يتم إدراجها ضمن النصوص المقنّنة.

وبهذه الطريقة يمكن أن نتلافى محذور الإلزام الذي حذّر منه العلماء المانعون، ونمكّن القاضي من الخروج من ربقة التقليد التي تترتّب على التقنين الإلزامي.

المطلب الثاني: محذور مصادمة التقنين للنصوص الشّرعية من القرآن والسنّة.

---

[1] "الفقيه والمتفقّه" للخطيب البغدادي: (435/1).

[2] أخرجه الإمام الدارمي في سننه: المقدمة، باب الرجل يفتي بالشيء ثم يرى غيره، رقم الحديث: (671)، عن الحكم بن مسعود، قال: أتينا عمر، في المشركة فلم يشرّك، ثم أتيناه العام المقبل فشرّك، فقلنا له، فقال: «تلك على ما قضيناه، وهذه على ما قضينا»

لقد ذكر المانعون من تقنين الفقه الإسلامي أنه يفضي إلى مصادمة نصوص شرعيّة كثيرة من القرآن الكريم والسنة النبويّة المطهّرة، وهي الآيات والأحاديث التي يوردها المانعون دليلا على المنع، ولا شكّ أن هذه المصادمة تعتبر محذورا من محاذير التقنين، ومن تلك النصوص القرآنية والنّبوية التي يصادمها التقنين في نظر المانعين ما يأتي:

1. قوله تعالى: (فَإِن جَآؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُم أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ).

وقد سبق الحديث عن معنى هذه الآية، وعن وجه مصادمة التقنين لها، أثناء عرض المحذور الشرعي الأول.

2. قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)[1].

ووجه الاستدلال من الآية أنها تدلّ على وجوب الردّ إلى الكتاب والسنّة عند حصول النزاع[2]، قال العلامة ابن القيم رحمه الله (751هـ)[3] في تفسيره لهذه الآية ما نصه: (فمَنَعَنَا سبحانه من الردّ إلى غيره وغير رسوله، وهذا يبطل التقليد)[4].

ووجه مصادمة التقنين لها أنها توجب على القاضي استنباط الأحكام من الكتاب والسنة، فماذا إذا كان الحكم المقنّن مخالفا لما استنبطه القاضي من نصوص الكتاب والسنة، ومخالف لما استصوبه القاضي في حكم المسألة؛ فإن أنفذ القاضي الحكم المقنّن صار عمله مخالفا لطاعة الله ولرسوله صلى الله عليه وسلّم.

3. قوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ)[5].

ووجه الاستدلال بالآية دلالتها على وجوب اتباع قضاء الله ورسوله صلى الله عليه وسلم[6]، قال الإمام الشافعي رحمه الله (204هـ) ما نصه: (أجمع المسلمون على أن من استبانت له سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس)[7].

فكيف لو كان الحكم المقنن مخالفا لقضاء الله ورسوله صلى الله عليه وسلم في نظر القاضي؛ فهل يجوز له مخالفته أم لا؟

4. قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)[8].

---

(1) سورة النساء: الآية 56.

(2) "تفسير ابن كثير": (301/2).

(3) ابن القيم (691- 751هـ): محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، الزرعي، الدمشقي، أبو عبد الله، شمس الدين، من أركان الإصلاح الإسلامي، وأحد كبار العلماء، مولده ووفاته في دمشق، تتلمذ على شيخ الإسلام ابن تيمية، فكان ينتصر له، وهو من هذب كتبه، ونشر علمه، وسجن معه في قلعة دمشق، ألف تصانيف كثيرة منها: «إعلام الموقعين عن الله رب العالمين» و«الطرق الحكمية في السياسة الشرعية». انظر ترجمته في: «شذرات الذهب» لابن العماد: (167/6)، «طبقات المفسرين» للأدنروي: (ص: 284)، «الأعلام» للزركلي: (135/13).

(4) "أعلام الموقعين" لابن القيم: (130/2).

(5) سورة الأحزاب: الآية 36.

(6) "تفسير ابن كثير": (375/6).

(7) نقله الإمام ابن القيم رحمه الله في: "أعلام الموقعين": (6/1).

(8) سورة الحجرات: الآية 2.

ووجه الاستدلال من الآية أنه يجب التسليم للكتاب والسنة، ولا يجوز تقديم شيء على حكم الله عز وجلّ، وحكم نبيّه صلى الله عليه وسلم، فعَنِ ابنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عنهما قال: (لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ لَا تَقُولُوا خِلَافَ الكِتَابِ وَالسُّنَّةِ)[1].

فكيف لو كان الحكم المقنّن مخالفا لحكم الله ورسوله صلى الله عليه وسلم في نظر القاضي، وهو أهل للاجتهاد واستنباط الأحكام.

5. قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ).

ووجه الاستدلال بالآية دلالتها على حرمة رفع الصوت فوق صوت النبي صلى الله عليه وسلم، ويدخل في ذلك حرمة تقديم أيّ حكم كائنا من كان صاحبه على حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهل يعمل القاضي بالحكم المقنّن ولو كان مخالفا في نظره لقول النبي صلى الله عليه وسلم؟

6. قوله صلى الله عليه وسلم: (القضاةُ ثلاثةٌ، واحدٌ في الجنةِ، واثنانِ في النارِ، فأمَّا الذي في الجنة فرَجُلٌ عَرَفَ الحقَّ فقَضَى به، ورجُلٌ عَرَفَ الحقَّ فجارَ في الحكمِ فَهُوَ في النارِ، ورجُلٌ قَضَى للناسِ على جَهْلٍ فَهُوَ في النَّارِ)[2].

ووجه الاستدلال من الحديث أنه ينهى القاضي عن الحكم بخلاف الحقّ بعد معرفته، وهذا الصنيع هو عين ما يقع فيه القاضي بالحكم المقنّن حين يترجّح عنده أن الحق خلافه.

وفي هذا الصّدد يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (728هـ)[3]: (وأجمَعَ العلماءُ على تحريم الحكم والفتيا بالهوى، وبقولٍ، أو وجهٍ، من غير نظرٍ في الترجيح، ويجبُ العملُ بمُوجبِ اعتقادِه فيما لَهُ وعليه إجماعاً)[4].

طريقة تلافي المحذور الثاني.

يظهر جليا من خلال سرد الآيات الكريمات أنها تدلّ كلها على وجوب الاستسلام والانقياد للنصوص الشرعية من الكتاب والسنة، وتدلّ كذلك على حرمة تقديم الآراء والأقوال على قول الله عز وجل وقول النبي صلى الله عليه وسلم، ووجه مصادمة التقنين الإلزامي لهذه النصوص ظاهر بيّن كما سلف.

وأعتقد أن هذا المحذور المتمثّل في مصادمة التقنين لنصوص القرآن والسنة يمكن إزالته بكل يسر وسهولة، وذلك أن الحكم المقنّن هو قول للصحابة رضي الله تبارك وتعالى عنه حسب الخطّة التي أوضحت شيئا من معالمها وتفاصيلها أثناء الحديث عن المحذور الأول، فكيف يكون قول الصحابة في المسألة مصادما لنصوص الكتاب والسنة؟ فالواقع أن هذا المحذور غير وارد.

---

[1] "تفسير ابن كثير": (375/6).

[2] سبق تخريجه.

[3] شيخ الإسلام ابن تيمية (661- 728هـ): أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، النميري، الحراني، الدمشقي، أبو العباس، تقي الدين، الإمام، شيخ الإسلام، ولد في حران، وتحول به أبوه إلى دمشق، فنبغ واشتهر. رحل إلى مصر، وسافر إلى دمشق، واعتقل مرات، ومات معتقلا في قلعة دمشق، كان آية في التفسير والأصول، وأفتى ودرس وهو دون العشرين، تبلغ تصانيفه ثلاثمائة مجلد، منها: (السياسة الشرعية)، و(منهاج السنة النبوية).

انظر ترجمته في: «البداية والنهاية» لابن كثير: (303/13)، «العبر في خبر من غبر» للذهبي: (84/4)، «شذرات الذهب» لابن العماد: (80/6)، «الوافي بالوفيات» للصفدي: (11/7)، «الأعلام» للزركلي: (144/1).

[4] "الفتاوى الكبرى": (555/5).

نعم، قد يكون رأي القاضي مخالفا لهذا القول، ولكنه لا محالة موافق لقول صحابيّ آخر، ولا شكّ أن هذا القول الثاني الموافق لاجتهاد القاضي مقنّن أيضا؛ فيحكم به، وقد بيّنت في شرح طريقة تلافي المحذور الأول أن التقنين المنشود ينبغي أن يستوعب أقوال الصحابة رضي الله تعالى عنهم في كل مسألة.

المطلب الثالث: محذور الإلزام بالتقنين لم يسبق العمل به في القرون الخيريّة.

من المحاذير الشرعية التي يذكرها المانعون من التقنين أن إلزام القضاة بأحكام مقنّنة أمر لم يعمل به أهل القرون المفضلة من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان –رضي الله عنهم أجمعين–، ولا هو من هدي أئمة الإسلام ولا الخلفاء الراشدين، فلم يعملوا بالتقنين مع القدرة عليه، ومع قيام الدّاعي إليه، كما هو الشأن في زماننا هذا، ورغم ذلك فقد كان الأمر بينهم شورى في جميع الأحكام؛ فإن اختلفوا فلا يلزم أحدهم غيره بالقضاء بقوله، ولو كان الأول حاكما والثاني محكوما.

ولعلّ أقرب شاهد يوضح هذه القضية حادثتان:

الأولى: ما روي أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه لقي رجلاً فقال ما صنعت، فقال قضى عليٌّ وزَيْدٌ بكذا فقال: لو كنت أنا لقضيت بكذا قال: فما يمنعك والأمر إليك؟ قال: لو كنت أردّك إلى كتاب الله أو إلى سنة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لفعلت، ولكني أردّك إلى رأي، والرأي مشترك[1].

قال الحافظ ابن عبد البرّ رحمه الله (463هـ)[2] معلّقا على هذه الحادثة: (فلم ينقض ما قال عليٌّ وزيدٌ، وهذا كثير لا يحصى)[3].

وفي هذا دليل على أنه لم يكن من هدي الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم إلزام القضاة بأحكام معيّنة، ولو كانت أحكام أولئك القضاة مخالفة لأقوالهم، وهذا هو وجه مصادمة التقنين لهذا الأثر.

الثانية: وقعت نازلة في خلافة معاوية رضي الله عنه فكتب بها معاوية رضي الله عنه إلى عامله أُسَيد بن حضير، فمانعه أُسيد فيها ووقف كلٌّ عند ما علمه.

فقد روي عن ابن جريج قال: (ولقد أخبرني عكرمة بن خالد أن أسيد بن حضير الأنصاري –ثم أحد بني حارثة – أخبره أنه كان عاملاً على اليمامة، وأن مروان كتب إليه، إن معاوية كتب إليه: أنه أيما رجل سرق منه سرقة فهو أحقّ بها حيث وجدها، ثم كتب بذلك مروان إليَّ.

وكتبت إلى مروان أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قضى بأنه إذا كان الذي ابتاعها (يعني السرقة) من الذي سرقها غير متّهم، يخيّر سيدها، فإن شاء أخذ الذي سرق منه بثمنها، وإن شاء اتّبع سارقه. ثم قضى بذلك أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم أجمعين. فبعث مروان بكتابي إلى معاوية، وكتب معاوية إلى مروان: إنك لست أنت ولا أُسَيد تقضيان

---

[1] أخرجه الحافظ ابن عبد البر في: "جامع بيان العلم وفضله": (853/2).

[2] الحافظ ابن عبد البرّ (368-463هـ): يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي، أبو عمر، من كبار حفاظ الحديث، مؤرخ، أديب، بحاثة، يقال له حافظ المغرب، ولي قضاء لشبونة وشنترين، وتوفي بشاطبة. من كتبه: (الاستيعاب) في تراجم الصحابة، و(التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد).

انظر ترجمته في: "بغية الملتمس" للضبي: (489/1)، "سير أعلام النبلاء" للذهبي: (153/18).

[3] "جامع بيان العلم وفضله" لابن عبد البر: (69/1).

عليّ، ولكن أقضي فيما ولّيت عليكما، فأنفذ لما أمرتك به. فبعث مروان بكتاب معاوية، فقلت: لا أقضي به ما ولِّيت – أي بما قال معاوية رضي الله عنه–)[1].

وفي هذا دليل أيضا على أن قضاة الصحابة رضي الله عنهم كانوا لا يرضون بأن يلزموا بحكم معين في مسائل القضاء، ولو كان الإلزام صادرا من ولي الأمر، ويدلّ أيضا على أنهم كانوا لا ينفّذون ما ورد إليهم من أحكام إلزامية صادرة من ولي الأمر؛ إذا ما رأوا أن اجتهاد ولي الأمر مخالف للنصوص الشرعية من الكتاب والسنة.

وبالجملة فإنه لم يكن من هدي الصحابة رضي الله عنهم إلزام القضاة بأحكام قضائية معينة، وإنما كانوا يسندون القضاء إلى الراسخين في العلم، ويفسحون لهم مجال النظر والاجتهاد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (728هـ): (وكان عمر رضي الله عنه في مسائل النزاع مثل الفرائض والطلاق يرى رأيا، ويرى علي بن أبي طالب رأيا، ويرى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه رأيا، ويرى زيد بن ثابت رأيا، فلم يلزم أحدا أن يأخذ بقوله، بل كل منهم يفتي بقوله، وعمر رضي الله عنه إمام الأمة كلها، وأعلمهم، وأدينهم، وأفضلهم، فكيف يكون واحد من الحكام خير من عمر؟)[2].

وإذا ما نظرنا إلى تقنين الفقه الإسلامي بصفته الإلزامية من هذه الجهة فهو مصادم لهدي الصحابة رضي الله عنهم، وهم الذين أمرنا باتباع هديهم والتمسّك به، وهذا محذور من محاذيره الشرعية.

طريقة تلافي المحذور الثالث.

يمكن تلافي هذا المحذور عندما نقدّم للقاضي تقنينا فقهيّا موسّعا يمكّنه من النظر في أقوال الصحابة رضي الله عنهم وأئمة الإسلام المجتهدين، ويتيح له الاطّلاع على أقضية قضاة الإسلام في مثل نازلة الحكم، ويسوّغ له الخروج على التقنين في حالات استثنائية تعدّ على أصابع اليد الواحدة، وبشروط وضوابط محدّدة.

فإذا كان التقنين على هذا النّحو المذكور فليس فيه مخالفة لهدي الصحابة رضي الله عنهم، بل هو موافق لهديهم وطريقتهم في القضاء بالشورى، والاعتماد على أقضية النّبي صلى الله عليه وسلم وأقضية الخلفاء الراشدين من بعده.

ويتأكّد هذا إذا علمنا أن قضاة زماننا هذا ليسوا من الناحية العلمية والقدرة على الاجتهاد على مثل ما كان عليه قضاة الصحابة رضي الله عنهم من العلم بمراد الله عزّ وجلّ ورسوله صلى الله عليه وسلم، فالقضاة اليوم في حاجة ماسّة إلى تقنين فقهي إسلاميّ يعينهم على أداء مهامهم على الوجه المطلوب، ولا محذور في مثل هذا.

المطلب الرابع: محذور إفضاء التقنين إلى التقليد.

يرى العلماء المانعون من تقنين الفقه الإسلامي أن إلزام القضاة بأحكام الفقه المقنّن ما هو إلا ضرب من ضروب التقليد، الذي يفضي لا محالة إلى تضييق دائرة الاجتهاد، ومعلوم أن التقليد مذموم شرعا، ولا يكون التقنين مطيّة للتقليد المذموم إلا إذا كان ملزما للقضاة؛ ليس لهم مخالفته.

---

[1] أخرجه الإمام النسائي في سننه: 44- كتاب البيوع، باب الرجل يبيع السلعة فيستحقّها مستحق، رقم الحديث: (4680)، والإمام أحمد في مسنده: رقم الحديث: (17986).

[2] "مجموع الفتاوى" لابن تيمية: (385/35).

قال الشيخ عبد الله البسام رحمه الله: (إن التزام الحكم والفتيا بهذه المواد من المجلة هو تحتيم بالتمذهب بها، وهي آراء واجتهاد لعلماء قال غيرهم بخلافها، حيث إن نسبة المجمع عليه فيها قليل، ولا يجب اتباع أحد مهما كان مقامه غير المشرّع صلى الله عليه وسلم)[1].

وقد أفاض العلامة ابن القيّم –رحمه الله– في الردّ على المقلّدة، وبيان مساوئ التقليد من واحد وثمانين وجها، وهي بجملتها تنسحب على ذمّ التقنين الإلزاميّ وإبطال القول به في نظر المانعين[2].

طريقة تلافي المحذور الرابع.

ما قيل في طريقة تلافي المحاذير الأخرى يقال في طريقة تلافي محذور ترتب التقليد عن التقنين الإلزامي، وذلك أن التقنين المنشود ينصّ على أقوال الصحابة رضي الله عنهم في كل مسألة، وللقاضي أن يختار منها قولا، أو أن يختار قولا فيه تفصيل بين قولي الصحابة رضي الله عنهم، وليس في هذا شيء من التقليد المذموم بل هو عين الاجتهاد والاتّباع، وقد سار أئمة الإسلام أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم رحمهم الله جميعا على مثل هذا المسلك.

المطلب الخامس: محذور إفضاء تقنين الفقه الإسلامي إلى خرق إجماع المسلمين.

انعقد الإجماع على أنه ليس للإمام إلزام القضاة بأحكام محدّدة، ونقل غير واحد من أهل العلم الإجماع على أنه لا يجوز أن يقلد القضاء لواحد على أن يحكم بمذهب بعينه.

قال الإمام ابن قدامة رحمه الله تعالى (620هـ): (فصل: ولا يجوز أن يقلّد القضاء لواحد على أن يحكم بمذهب بعينه، وهذا مذهب الشافعي ولا أعلم فيه خلافا)[3].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية (728هـ): (وأجمَعَ العلماءُ على تحريم الحكم والفتيا بالهوى، وبقولٍ، أو وجهٍ، من غير نظرٍ في الترجيح، ويجبُ العملُ بمُوجبِ اعتقادِه فيما لَهُ وعليه إجماعاً)[4].

وبناء عليه فإن تقنين الفقه الإسلامي يفضي لا محالة إلى خرق هذا الإجماع المنعقد منذ قرون طويلة، ولا شكّ أن هذا واحد من محاذير التقنين.

طريقة تلافي المحذور الخامس.

يمكن أن يقال بأن في صحّة انعقاد هذا الإجماع نظرا، ويمكن أن يؤتى من كلام الفقهاء بما يخرم حجّيّته، هذا من جهة، وأما من جهة الطريقة المرضيّة في تلافي هذا المحذور تسليما بصحّته، فهو أن التقنين المنشود والذي عرضت طريقته آنفا ليس فيه إلزام للقاضي بمذهب معيّن، وليس العمل به مخالفا لهذا الإجماع المنقول، وإنما هو تقنين فقهي يوضع بين أيدي القضاة، يستأنسون به، ويجمع لهم أقوال الصحابة رضي الله تبارك وتعالى عنهم في كلّ مسألة، ويجوز لهم الخروج عنه في حالات استثنائيّة، وبشروط وضوابط محدّدة.

المطلب السادس: الإلزام بالتقنين إلزام بما لا بدّ من وقوع الخطأ فيه.

---

(1) "تقنين الشريعة أضراره ومفاسده" للشيخ عبد الله البسام: (ص:9).

(2) "أعلام الموقعين" لابن القيم: (130/2).

(3) "المغني": (93/10).

(4) "الفتاوى الكبرى": (555/5).

قال الشيخ بكر أبو زيد رحمه الله (1429هـ) في سياق شرحه لهذا المحذور الشرعي: (التقنين أو المذهب الملزم به سواء كان بعمل واحد أو باختيار جماعة، لا بد أن يقع في خطأ، إذ العصمة لا تتحقق إلا للأنبياء، فالإلزام بها إلزام بما يُعتقد أنه بمجموعة ليس صواباً بل لا بدّ فيه من وقوع خطأ)[1].

وهذا أيضا واحد من جملة المحاذير الشرعية المترتبة عن التقنين، لأن التقنين عمل بشري، ولا يخلو مثله من وقوع الخطأ، ولو كان يسيرا، فيفضي الإلزام به إلى وقوع القاضي في الخطأ أثناء إنفاذ الحكم.

طريقة تلافي المحذور السادس.

يمكن تلافي هذا المحذور بكلّ يسر وسهولة، وذلك أن التقنين المنشود جامع لأقوال الصحابة رضي الله تبارك وتعالى عنهم في كل مسألة، ومعلوم أن أقوال الصحابة بمجموعها صواب، بل مقطوع بصوابها، إذ الحق لا يخرج عن مجموعها، ولا يكون في خلافها، وبناء عليه فإن مشروعيّة التقنين الفقهيّ المنشود لا تتأثّر مشروعيّته بهذا المحذور.

المطلب السابع: محذور التشريعات المقنّنة لا تثبت على حال واحدة؛ بل يدخلها التغيير والتبديل.

من المحاذير الشرعية المترتّبة على تقنين الفقه الإسلامي أن جميع التشريعات التي يتواضع عليها البشر؛ لا تخلو من وجود ثغرات، وفراغات، وعجز في تغطية جميع المسائل التي يحتاجها القاضي، وعليه يلجأ واضعو تلك التشريعات في كثير من الأحيان إلى إحداث تغييرات وتبديلات في النظم والقوانين المعمول بها في القضاء.

هذا في القوانين الوضعية، وأما في تقنين الفقه الإسلامي فإنه مهما كان هذا التقنين جامعا ومستوعبا للمسائل التي يحتاجها القضاء، إلا أنه لن ينجو أيضا من إغفال بعضها، إذ الحوادث متجددة لا حدّ لها، والتقنين محدود، فيضطر أصحاب التقنين إلى تغييره وتبديله.

وإذا كان هذا التغيير والتبديل سائغا في القوانين الوضعية فإنه لا يسوغ في تقنين الفقه الإسلامي أن يبدّل ويغيّر من فترة إلى أخرى، إذا يفضي هذا إلى امتهانه وتحقيره.

وعند الحديث عن هذا المحذور تطفو إلى السطح إشكالية أخرى تتمثّل صورتها فيما إذا عرض على القاضي قضية لم يستوف التقنين حكمها، فهل يجتهد في استنباط الحكم، أم يرجئ ذلك إلى حين صدور التقنين؟

طريقة تلافي المحذور السابع

أعتقد أنه يمكن تلافي هذا المحذور بكلّ سهولة ويسر؛ إلا أنه يجب العناية بقضيّتين اثنتين أثناء تقنين الفقه الإسلامي، هما:

- الحرص على أن يكون التقنين جامعا شاملا قدر المستطاع لمسائل الفقه الإسلامي التي يحتاجها القضاء.
- تكليف القضاة بالاجتهاد في استنباط أحكام المسائل والقضايا التي أغفلها التقنين، ولم ينصّ عليها.

وبمراعاة هذين الضابطين يستغني التقنين عن كلفة التغيير والتبديل من زمن إلى آخر، ومن مكان إلى آخر.

المطلب الثامن: محذور إفضاء التقنين إلى الحكم بغير الشريعة الإسلامية.

يرى عدد من العلماء المعاصرين المعتبرين أن تقنين الفقه الإسلامي مدخل وذريعة لتغيير الشريعة بزيادة أو نقصان، أو تبديل أو تعديل، وأنه طريق إلى الحكم بغير الشريعة الإسلامية.

---

[1] "التقنين والإلزام" للشيخ بكر أبو زيد: (ص: 79).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (728هـ): (وولي الأمر إن عرف ما جاء به الكتاب والسنة حكم بين الناس به، وإن لم يعرفه وأمكنه أن يعلم ما يقول هذا وما يقول هذا حتى يعرف الحق حكم به؛ وإن لم يمكنه لا هذا ولا هذا؛ ترك المسلمين على ما هم عليه كل يعبد الله على حسب اجتهاده؛ وليس له أن يلزم أحدا بقبول قول غيره، وإن كان حاكما. وإذا خرج ولاة الأمور عن هذا فقد حكموا بغير ما أنزل الله، ووقع بأسهم بينهم...)[1].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله (1393هـ)[2]: (إن هذا التّدوين الذي يريدون به درء مفسدة اختلاف القضاة يستلزم مفسدة أعظم من ذلك؛ لأنه خطوة إيجابية إلى الانتقال عن النّظام الشرعي إلى النّظام الوضعي)[3].

وقال أيضا: (إن التدوين المذكور سنّ به فاعلوه التغيير لمن يأتي بعدهم؛ لأنهم بتدوينهم أَلِفوا أقوال أهل العلم المخالفة لما دوّنوا، وذلك يدعو لصرف النظر عن أصولها ومداركها الشرعية، فالذين يأتون بعدهم يوشك أن يقولوا:

هؤلاء الذين دوّنوا تركوا أقوالاً قالها من هو أعلم منهم وأقدم زماناً، وسنفعل معهم مثل ما فعلوا مع غيرهم، فسيكون ذلك طريقاً إلى التغيير والتعديل، ويوشك أن ينتهي ذلك إلى التبديل الكلي – نرجو الله أن لا يقدر ذلك – والأمّتان اللّتان دونتا بعض الأحكام الشرعية –أعني الأتراك والمصريين– انتهى أمرهما إلى التبديل الكلي)[4].

طريقة تلافي المحذور الثامن.

تقنين الفقه الإسلامي مستقى من الكتاب والسنّة وأقوال الصحابة واجتهادات أئمة الإسلام فكيف يكون مفضيا إلى تعطيل العمل بالشريعة؟ ومع التسليم بهذه الفرضيّة فإنه وإن حصل تعطيل للشريعة بعد العمل بالتقنين الفقهي الإسلامي فإنه يتحمّل تبعته من اتّخذ هذا القرار، ولا تنسب تهمة التعطيل إلى مشروع تقنين الفقه الإسلامي.

المطلب التاسع: محذور إفضاء التقنين إلى إبطال العمل ببعض القواعد الشرعية.

ومن أمثلة القواعد الشرعية التي يفضي التقنين إلى إبطال العمل بها قاعدة تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان، وقاعدة العادة محكّمة.

وذلك أن الأحكام تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والعرف، وأما التقنين فهو ثابت لا يتغيّر، وهذا يفضي إلى الحكم على الناس بغير أعرافهم وعاداتهم، وهو ما تأباه تصرّفات الشريعة الإسلامية.

قال الشيخ عبد البسام رحمه الله: (أحوال الناس مختلفة وعاداتهم متباينة حسب اختلاف زمانهم ومكانهم وبيئتهم ولكن القضاة سيحكمون بمواد هذه المجلة الموحدة فهل راعينا العادات التي غلونا سابقاً في أمرها حتى جعلناها مصدراً من مصادر التشريع)[5].

---

(1) "مجموع الفتاوى": (388/35).

(2) الشنقيطي (1393هـ): محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، الموريطاني، مفسر مدرّس من علماء شنقيط موريتانيا، ولد وتعلم بها، وحج عام 1367هـ واستقر مدرسا في المدينة المنورة، ثم الرياض، وأخيرا في الجامعة الإسلامية بالمدينة، وتوفي بمكة، له كتب منها: (أضواء البيان في تفسير القرآن).

انظر ترجمته في: «الأعلام»: (45/6)، «تكملة معجم المؤلفين» لمحمد خير: (550/1)، «مع فضيلة الشيخ والدنا محمد الأمين الشنقيطي» للشيخ عطية سالم، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، السنة السادسة، العدد الثالث، رجب 1394هـ.

(3) نقله الشيخ بكر أبو زيد في: "التقنين والإلزام": (ص: 95).

(4) نقله الشيخ بكر أبو زيد في: "التقنين والإلزام": (ص: 97).

(5) "تقنين الشريعة أضراره ومفاسده" للشيخ عبد الله البسام: (ص:7).

طريقة تلافي المحذور التاسع.

لا يسلّم بأن تقنين الفقه الإسلامي ثابت لا يتغيّر، بل هو قابل للتغيير وفق اجتهادات العلماء والقضاة وبما لا يتعارض مع الكتاب والسنة، ويكون ذلك التغيير في كل زمان ومكان.

ومع التسليم بصحّة هذا المحذور ووجاهته، فإنه يمكن تلافيه بأن ينصّ التقنين في المسائل التي تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف على نماذج متنوعة من أقوال الفقهاء فيها؛ حتى يستأنس القاضي بها أثناء إصدار الحكم، إلا أنه لا يكون ملزما بتنفيذها، وبإمكانه الخروج عنها إلى غيرها من اختيارات الفقهاء، أو إلى ما توصّل إليه بنظره واستدلاله باعتباره مجتهدا قادرا على الاستنباط، وقد أوضحت هذا في الطريقة المنشودة لتقنين الفقه الإسلاميّ.

المطلب العاشر: محذور إفضاء التقنين إلى وقوع الخلاف في تفسيره وتطبيقه.

يرى بعض العلماء المانعين من تقنين الفقه الإسلامي أن التقنين يفضي إلى اختلاف القضاة في تفسير النصوص المقننة والاختلاف في تطبيقها، فيصير حال القضاء أقرب إلى الفوضى والعبث، وبينهما تضيع حقوق الناس، ويختل ميزان العدل الذي هو سمة بارزة من سمات القضاء الإسلامي، وتحقيقه مقصد من أعلى مقاصد التشريع الإسلامي.

قال الدكتور عبد الرحمن بن سعد الشثري في هذا الصّدد: (القوانين الوضعية مدوّنة، ولها لوائح تفسيرية، ومع ذلك فلا يعرفها إلا القليل، وهؤلاء القلّة الذين يعرفونها، هم في الغالب مختلفون مع قضاتهم، فكلٌّ يفسّر القوانين على ما يرى، فكثرت عندهم الاعتراضات على تنفيذ أحكام قضاتهم، وأنشئت ما يسمّى بالمحاكم الاستئنافيّة، وحتى القضاة مختلفون، فلم يرفع التقنين اختلافهم، ولم ينفعهم)[1].

طريقة تلافي المحذور العاشر.

يمكن تلافي هذا المحذور بالحرص على استعمال لغة الفقهاء المعروفة عند وضع تقنين الفقه الإسلامي، وهي اللغة التي يفهمها العلماء والمشتغلون بالفقه وطلبة العلوم الشرعية، والبعد عن المصطلحات الغامضة، حمّالة الوجوه، واستعمال الأسلوب السهل الواضح في صياغة أحكام التقنين الفقهي، كما يمكن تلافيه بالمذكّرات التفسيريّة المعروفة في كل الأنظمة القضائية.

المطلب الحادي عشر: محذور التقنين لا يقدر على استيعاب مسائل الفقه وهذا يفضي إلى إهمال ثروة فقهية ضخمة.

ذهب كثير من المعاصرين إلى القول بأن كتب الفقه الإسلامي تحتوي ما لا يعدّ ولا يحصى من كنوز وذخائر لا يستطيع فرد ولا جماعة أن يحصروها في مواد محدودة، وهو الأمر الذي يفضي إهمال جانب كبير من مسائل الفقه الإسلامي[2].

ويؤدّي إلى تهميش الفقه الإسلامي المتمثّل في التراث الضخم الذي تعب أسلافنا في استنباطه وتدوينه والتوسّع فيه، بحيث لا تنزل نازلة أو تستجدّ حادثة إلا وفي تراثنا الفقهيّ الزاخر ما يماثلها ويشبهها[3].

طريقة تلافي المحذور الحادي عشر.

---

(1) "التقنين بين التحليل والتحريم": (ص:16).

(2) "التقنين بين التحليل والتحريم": (ص:11).

(3) "تقنين الشريعة أضراره ومفاسده" للشيخ عبد الله البسام: (ص:7).

يمكن تلافي هذا المحذور بالقول بأن التقنين وإن كان لا يمكنه أن يستوعب جميع مسائل الفقه، إلا أنه لا يفضي إلى إلغائها، وذلك بأن يستوعب أقوال الصحابة رضي الله عنهم في كل مسألة.

كما يمكن للقاضي الذي رأى خللا في أيّ نصّ مقنّن أن يرجع إلى كتب الفقه الإسلامي، ويستفيد منها، ويبني عليها أحكامه القضائية، وبالتالي فإن التقنين ينصّ على أكثر الأقوال قوّة عند الفقهاء، وتكمّل كتب الفقه النّقص بما فيها من فروع فقهيّة لا تعدّ ولا تحصى.

المطلب الثاني عشر: محذور إفضاء التقنين إلى تحويل القاضي المجتهد إلى آلة، ويفضي إلى انقطاعه عن طلب العلم ومطالعة الكتب.

ذهب المانعون إلى أن التقنين سيغلق باب الاجتهاد ويفضي إلى الانقطاع عن طلب العلم، وحفظ النصوص، وفهم قواعد الاستنباط[1].

قال الشيخ بكر أبو زيد رحمه الله (1429هـ): (إن القاضي الذي توجد فيه روح البحث والتحرّي للحقّ والاجتهاد في تطبيق حكم شرعي يراه راجحاً على قضيّة ما، في الإلزام غضٌّ بعلمه، وقسرٌ لفهمه وبالتالي قضاء على علومه وعلمه. إن الشكوى من قلة المجتهدين، لكن في هذا الإلزام قضاء على هذه القلّة لقطع طريق العلم والحرمان من استقلال النظر.

إن في هذا الإلزام هجراً للمكتبة الإسلامية وتضييعًا لجهود علمائها ورجالها وسداً لطرق الدلائل والاستنباط لكن عدم الإلزام يقضي على تلك الأشياء في مخدعها)[2].

طريقة تلافي المحذور الثاني عشر.

محذور الانقطاع عن طلب العلم وهجر المكتبة الإسلامية غير وارد؛ لأن القاضي مجتهد، والقاضي لا يزال مطالبا بالرجوع إلى كتب الفقه وأقوال العلماء؛ لاستنباط الأحكام وتطبيقها في القضاء، والتقنين على العكس مما قيل عنه يفتح الباب واسعا لتنشيط الحركة الفقهية، وإعداد الدراسات والبحوث حول مواده، ومشروعاته، والتنقيب في التراث الفقهي الزاخر.

كما أنه ستظلّ مساحة للقاضي في تحقيق مناط الأحكام المقننة، وفي التخريج عليها عند عدم التنصيص على المسألة في التقنين.

المطلب الثالث عشر: محذور إفضاء تسمية التقنين إلى مشابهة القوانين الوضعية.

ذهب بعض العلماء المانعين من التقنين بأن من محاذيره إطلاق لفظة (التقنين) عليه، بحيث أنها توحي للسامع أن هذا النظام من قبيل القوانين الوضعية المعمول بها كثير من المحاكم المعاصرة، ويؤدي هذا بلا شك إلى امتهان الأحكام الشرعية وتسويتها بالقوانين الوضعية.

قال الشيخ بكر أبو زيد رحمه الله: (فإنا كذلك نمانع في الأصل من هذه التسمية (تقنين) وعلى هذه الهيئة والشكل، لأنه يخشى من وجود الصورة والشكل أن ينفخ فيه روح أصله في الأجيال المتعاقبة وإن كان ذلك في حكم المستحيل إن شاء الله، إلا أنه يجب أخذ الحيطة والحذر، حتى نمشي عليها بيضاء نقية، ونتركها لمن بعدنا كذلك إن شاء الله)[3].

طريقة تلافي المحذور الثالث عشر.

---

(1) "تقنين الشريعة أضراره ومفاسده" للشيخ عبد الله البسام: (ص:8).

(2) "التقنين والإلزام" للشيخ بكر أبو زيد: (ص: 95).

(3) "التقنين والإلزام" للشيخ بكر أبو زيد: (ص: 90).

لا يعتبر هذا الأمر محذورا مؤثّرا في مسألة التقنين؛ لأن العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، وعلى كلّ فإنه يمكن تلافي هذا المحذور بالاستغناء عن لفظة التقنين، واستبدالها بلفظة التدوين، فنقول: تدوين الفقه الإسلامي، أو لفظة المجلة، فنقول مجلة الفقه الإسلامي، جريدة، فنقول جريدة الفقه الإسلامي، أو نحو ذلك.

خاتمة:

الحمد لله الذي بحمده تتمّ الصّالحات، والصّلاة والسّلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبيّنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد: فقد خلصت في ختام هذا البحث إلى جملة من النتائج يمكنني إجمالها في النقاط الآتية:

- المراد من تقنين الفقه الإسلامي هو جمع الأحكام والقواعد التشريعية المتعلقة بمجال من مجالات العلاقات الاجتماعية، وتبويبها وترتيبها، وصياغتها بعبارات آمرة موجزة واضحة، في بنود تسمى مواد ذات أرقام متسلسلة، ثم إصدارها في صورة قانون أو نظام تفرضه الدولة، ويلتزم القضاة بتطبيقه بين الناس، وهو يرتكز على ركيزتين هما: أنه صياغة عبارات مرتبة ومبوبة، وأن تلك الأحكام ملزمة وآمرة، بحيث يلزم القضاة بالعمل بها.
- ينبغي مساندة مشروع تقنين الفقه الإسلامي ما دامت الغاية منه الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية في جميع مجالات الحياة.
- ينطوي مشروع تقنين الفقه الإسلامي على محاذير شرعية قادرة على نسفه وإجهاضه، لذا فإنه يتحتّم على العلماء والباحثين الداعين إلى النهوض بهذا المشروع الضخم أن يمعنوا النظر في محاذيره الشرعية، وأن يحرصوا على إيجاد الحلول الشرعية الكفيلة بإزالتها، وهذه في الواقع هي أول خطوة نحو مشروع ناجح لتقنين الفقه الإسلامي.
- من المحاذير الشرعية لتقنين الفقه الإسلامي أنه يفضي إلى إلزام القاضي بحكم معين، ولا سبيل إلى التخلص من هذا المحذور المؤرّق إلا من خلال تقسيم أحكام الفقه الإسلامي في التقنين المنشود إلى مسائل الإجماع، ومسائل الخلاف، ومسائل الاجتهاد، أما مسائل الإجماع فهي إلزاميّة بقطعيّة الإجماع، وأما مسائل الخلاف فينبغي أن يستوعب تقنينها أقوال الصّحابة رضي الله عنهم في كل مسألة، وأما المسائل الاجتهاديّة فينبغي أن ينصّ التقنين في مثل هذه المسائل على نماذج متنوعة من أقوال الفقهاء فيها، وينبغي أن ينصّ التقنين على أنه يسوغ للقاضي الخروج عن التقنين بضوابط وشروط محدّدة.
- من المحاذير الشرعية لتقنين الفقه الإسلامي مصادمته لنصوص شرعية كثيرة من القرآن والسنة، وهي النصوص القاضية بوجوب العمل بمقتضى الكتاب والسنة، ووجوب الاستسلام والانقياد لهما، ويمكن تلافي هذا المحذور بالقول بأن الحكم المقنّن هو قول للصحابة رضي الله تبارك وتعالى عنهم، فكيف يكون قول الصحابة رضي الله عنهم في المسألة مصادما لنصوص الكتاب والسنة؟ والواقع أن هذا المحذور غير وارد، لأن حكم القاضي لا يخرج عن كونه قولا من أقوال الصحابة رضي الله تبارك وتعالى.
- من المحاذير الشرعية لتقنين الفقه الإسلامي أن الإلزام بتقنين محدّد أمر لم يسبق العمل به في القرون الخيريّة، ويمكن تلافي هذا المحذور بالقول بأن التقنين يمكّن القاضي من النظر في أقوال الصحابة رضي الله عنهم وأئمة الإسلام المجتهدين، ويتيح له الاطّلاع على أقضية قضاة الإسلام في مثل نازلة الحكم، ويسوغ له الخروج على التقنين في حالات استثنائية تعدّ على أصابع اليد الواحدة، وبشروط وضوابط محدّدة، وهذا ليس مخالفا لهدي الصحابة رضي الله تعالى عنهم.
- من المحاذير الشرعية لتقنين الفقه الإسلامي أنه يفضي إلى التقليد، وهذا غير مسلّم، لأن التقنين المنشود ينصّ على أقوال الصحابة رضي الله عنهم في كل مسألة، وللقاضي أن يختار منها قولا، أو أن يختار قولا فيه تفصيل بين قولي

الصحابة رضي الله عنهم، وليس في هذا شيء من التقليد المذموم بل هو عين الاجتهاد والاتباع، وقد سار أئمة الإسلام أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم رحمهم الله جميعا على مثل هذا المسلك.

- من المحاذير الشرعية لتقنين الفقه الإسلامي أنه يفضي إلى خرق إجماع المسلمين، وهذا غير مسلّم؛ لأن التقنين المنشود ليس فيه إلزام للقاضي بمذهب معيّن، وليس العمل به مخالفا لهذا الإجماع المنقول، وإنما هو تقنين فقهي يوضع بين أيدي القضاة، يستأنسون به، ويجمع لهم أقوال الصحابة رضي الله تبارك وتعالى عنهم في كلّ مسألة، ويجوز لهم الخروج عنه في حالات استثنائيّة، وبشروط وضوابط محدّدة.
- من المحاذير الشرعية لتقنين الفقه الإسلامي أن الإلزام بالتقنين إلزام بما لا بدّ من وقوع الخطأ فيه، وهذا غير مسلّم؛ لأن التقنين المنشود جامع لأقوال الصحابة رضي الله تبارك وتعالى عنهم في كل مسألة، ومعلوم أن أقوال الصحابة بمجموعها صواب، بل مقطوع بصوابها، إذ الحق لا يخرج عن مجموعها، ولا يكون في خلافها.
- من المحاذير الشرعية لتقنين الفقه الإسلامي أن جميع التشريعات المقنّنة لا تثبت على حال واحدة؛ بل يدخلها التغيير والتبديل، ويمكن تلافي هذا المحذور بالحرص على أن يكون التقنين جامعا شاملا قدر المستطاع، وبتكليف القضاة بالاجتهاد في استنباط أحكام المسائل والقضايا التي أغفلها التقنين، ولم ينصّ عليها.
- من المحاذير الشرعية لتقنين الفقه الإسلامي أن التقنين يفضي إلى الحكم بغير الشريعة الإسلامية، وهذا غير مسلّم أيضا، لأن التقنين مستقى من الكتاب والسنّة وأقوال الصحابة واجتهادات أئمة الإسلام فكيف يكون مفضيا إلى تعطيل العمل بالشريعة؟
- من المحاذير الشرعية لتقنين الفقه الإسلامي أنه يفضي إلى إبطال العمل ببعض القواعد الشرعية، كقاعدة تغيّر الأحكام بتغير الزمان والمكان، ويمكن تلافي هذا المحذور بالقول بأن تقنين الفقه الإسلامي معرّض للتغيير وفق اجتهادات العلماء والقضاة وبما لا يتعارض مع الكتاب والسنة، ويكون ذلك التغيير في كل زمان ومكان.
- من المحاذير الشرعية لتقنين الفقه الإسلامي أنه يفضي إلى وقوع الخلاف في تفسيره وتطبيقه، ويمكن تلافي هذا المحذور بالحرص على استعمال لغة الفقهاء المعروفة عند وضع تقنين الفقه الإسلامي، وكذا بالعمل بالمذكّرات التفسيريّة المعروفة في كل الأنظمة القضائية.
- من المحاذير الشرعية لتقنين الفقه الإسلامي أن التقنين لا يقدر على استيعاب مسائل الفقه، وهذا يفضي إلى إهمال ثروة فقهية ضخمة، ويمكن تلافي هذا المحذور بالقول بأن التقنين وإن كان لا يمكنه أن يستوعب جميع مسائل الفقه، إلا أنه لا يفضي إلى إلغائها، وذلك بأن يستوعب التقنين أقوال الصحابة رضي الله عنهم في كل مسألة، وما زاد عن ذلك فهو محلّ اجتهاد القاضي.
- من المحاذير الشرعية لتقنين الفقه الإسلامي أنه يفضي إلى تحويل القاضي المجتهد إلى آلة، ويفضي إلى انقطاعه عن طلب العلم ومطالعة الكتب، وهذا غير مسلّم؛ لأن باب النظر والاجتهاد سيبقى مشرعا للقاضي حتى بعد التقنين.
- من المحاذير الشرعية لتقنين الفقه الإسلامي أن تسمية التقنين تفضي إلى مشابهة القوانين الوضعية، والحقيقة أن هذا الأمر لا يعتبر محذورا مؤثّرا في مسألة التقنين؛ لأن العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

وفي الختام: آمل أن يسهم هذا البحث في إعطاء دفع جديد لمشروع تقنين الفقه الإسلامي، والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه وإخوانه أجمعين.



فهرس الصادر والمراجع:

- القرآن الكريم: برواية الإمام حفص بن سليمان، عن الإمام عاصم الكوفي رحمهما الله.
- تقنين الأحكام وأثره على مكانة النص الشرعي، د. عبد المهدي محمد سعيد العجلوني، بحث مقدم لمؤتمر: (النص الشرعي بين الأصالة والمعاصرة)، الأردن.
- تقنين أعمال الهيئات الشرعية...معالمه وآلياته، د. عبد الحميد محمود البعلي، دت، دط.
- تقنين الشريعة أضراره ومفاسده، الشيخ عبد الله البسام، مكة المكرمة: مطابع دار الثقافة، ط: (1379هـ).
- تقنين الشريعة بين التحليل والتحريم، عبد الرحمن بن سعد الشثري، الرياض: دار الفضيلة، ط:1 (1426هـ).
- تقنين الفقه الإسلامي المبدأ والمنهج والتطبيق، د. محمد زكي عبد البر، قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامي، ط: 2 (1407هـ).
- التقنين في مجلة الأحكام العدلية، د. محمد حسن البغا، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، العدد:2، 2009م.
- جهود العلماء المعاصرين في تقنين أحكام الفقه الإسلامي، د. بسام حسن العف، بحث مقدم لمؤتمر جمعية القدس للبحوث والدراسات الإسلامية (العلماء واقع وآمال)، 2011م.
- حركة تقنين الفقه الإسلامي، عامر بن عيسى اللهو، ورقة بحثية، دت، دط.
- حكم تقنين منع تزويج الفتيات أقل من 18 سنة وتحديد سنّ الزّواج، عبد الرحمن بن سعد الشثري، مصر: دار الفلاح، ط: (1431هـ).
- فقه النوازل، التقنين والإلزام، الشيخ بكر أبو زيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط:1 (1416هـ).
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، الرويفعي، الإفريقي (711هـ)، بيروت: دار صادر، ط: 3 (1414هـ).
- مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: 728هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط: (1416هـ- 1995م).
- المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، بيروت: دار الفكر، دت، دط.
- المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، بيروت: دار الفكر، دط، دت.
- المدخل الفقهي العام، الأستاذ مصطفى أحمد الزّرقا، دمشق: دار القلم، ط: 2 (1425هـ).
- المدونة، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1 (1415هـ).
- مشروع تقنين الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، اللجنة التحضيرية لتقنين الشريعة الإسلامية، الطبعة التمهيدية، 1396هـ.
- المغني، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، مصر: مكتبة القاهرة، دت.

مقاصد الشريعة في حرية التعبير وكفالة إبداء الرأي

الدكتور الصديق محمد أحمد الغويل

أستاذ الفقه الإسلامي بكلية الدراسات الإسلامية جامعة مصراته، ليبيا

إن مفهوم حرية التعبير من أكثر المصطلحات تداولا في عصرنا الحاضر، وهو من المصطلحات الجديدة على حياة المسلمين وتراثهم الفكري، وقد ارتبط بجميع وسائل الإعلام الغربية ارتباطا قويا وكبيرا في النظام الإعلامي الغربي، باعتبار أن وسائل الإعلام لها دور كبير في نشر الأفكار ووجهات النظر المختلفة، وميدانا واسعا للتعبير عن الآراء السياسية، التي هي جزء من حق الفرد في الاعتراض والتصويت في النظام الديمقراطي، وهو سلطة رابعة تؤدي دورها الرقابي على السلطات الثلاث الأخرى" التشريعية والقضائية والتنفيذية"، من خلال التعبير الحر والمعارضة والنقد ، مما جعل الحاجة ماسة وكبيرة للتعرف على هدا المصطلح من الفكر الإسلامي في ضوء الرؤية الشرعية مستنيرا بكتاب الله ـ عز وجل ـ وبسنة رسوله وأقوال العلماء من سلف الأمة وخلفها الصالحين.

إن حرية الرأي ليست فوضى ولا استجابة عاطفية لأدوات الحياة، بل هي حرية عقلية، والنظرة الإسلامية في الإعلام والتي تقوم على مبدأ الحرية، ليست تابعة لسلطة، أو بوقا لنظام، لكنها تنبثق من مذهبيه، وتؤدي وظيفتها المعيارية لصالح الإسلام، سواء في مواجهة الرعية أو الحكام أو العالم الخارجي، والحرية في الإسلام تكون مما قرره من أمر ونهي أو إباحة ملزم للدولة والإعلام والأفراد على السواء. ويبين محمد عمر أن مفهوم الحرية في الإسلام يقوم على إطلاق الحرية للفرد في كل شيء، ما لم تتعارض أو تصطدم بالحق، أو بالخير، أو بالمصلحة العامة[1].

([1]) ينظر دراسات إعلامية في فكر ابن تيمية، للسيد سادتي الشنقيطي ص 179ـ181.

المحور الأول: مفاتيح البحث والمشروعية

المبحث الأول: مفاتيح البحث: المقاصد، مفهوم القرآن، حرية الرأي

1ـ **القرآن الكريم** وهو غني عن التعريف إلا أنّ العادة جرت ببيان مفهومه، والذي جوهره أنه: كلام الله المنزل على رسولنا محمدﷺ، المكتوب بالمصاحف، المنقول إلينا بالتواتر، المعجز، المتعبد بتلاوته[1] ووفق هذا البيان فإن القرآن يحتوي على جملة الأحكام العقدية والتعبدية والعلمية[2] .. الخ.

2. **المقاصد**: جمع مقصد. مأخوذ من القصد، وهو: "استقامة الطريق، قال الله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ (النحل:9) أَي: على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاءُ إِليه بالحجج والبراهين الواضحة...والقَصْدُ العَدْل.

والقَصْدُ: الاعتمادُ والأَمُّ، وقَصْدَكَ، أَي: تُجاهَك... والقَصْدُ: إِتيان الشيء،... قال ابن جني أَصل "قصد" ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه والنهودُ والنهوضُ نحو الشيء"[3]

3. **الشريعة**: شرع لهم، أي: سنّ...والشرعة: الشريعة، ومنه قوله تعالى:﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة:48)[4] ما شرع الله لعباده من الدين: العقائد والأحكام والطريقة"[5]

4. مفهوم مقاصد الشريعة كمصطلح:

أما مقاصد الشريعة كمصطلح مركب، فلم يُعرف عن السابقين أنهم أفردوا له بياناً معيناً؛ ولعلهم تعاطوا معه على أنه مسَلَّم لا يحتاج إلى تحديد، أما المحدثين فلهم في بيان معناه ورسم حدوده آراء. وإليك بعض صورهم الفنية التي جسدوها لمفهوم مقاصد الشريعة:

أ- "الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[6]

ب- "الغايات المستهدفة والنتائج والفوائد المرجوة من وضع الشريعة جملة، ومن وضع أحكامها تفصيلاً".[7].

ج- "المعاني والحِكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً، من أجل تحقيق مصالح العباد"[8].

د- هي"المصالح العاجلة والآجلة للعباد التي أرادها الله عزوجلّ من دخولهم في الإسلام، وأخذهم بشريعته"[9].

---

(1) ينظر: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، د.ت،ج1، ص356، الشوكاني، إرشاد الفحول، تحقيق: أحمد عناية، دار الكتب العلمية،ط1،د.ت،ج1،ص85.

(2) عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة قرطبة، العراق بغداد، ص155.

(3) ابن منظور: لسان العرب، مادة"(ق ص د).

(4) ينظر: الجوهري: الصحاح، مادة(ش ر ع)، وابن منظور: لسان العرب، مادة(ش ر ع)

(5) ينظر: مجموعة مؤلفين المعجم الوسيط، مادة (ش ر ع)

(6) ينظر: علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط1، ص7.

(7) ينظر: الريسوني، الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، منشورات جريدة الزمن، الرباط، 1999م،ص13.

(8) ينظر:اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعي ة،دار الهجرة ط1،ص37.

(9) ينظر: محمد حبيب: مقاصد الشريعة تأصيلا وتفعيلا، رابطة العالم الإسلامي، عدد213،السنة 1427،22هـ

هذه جملة من كلام أهل العلم في بيان مفهوم مقاصد الشريعة، ونلحظ في هذه التعريفات جميعها، أنها تبرز جانباً مهماً وهو الغاية من التشريع، والذي مدارها على تحقيق المصالح ودرء المفاسد. فما من حكم شرعه الله عز وجل إلا وكان وراء هذا التشريع إما تحقيق مصلحة أو درء مفسدة أو كليهما.

وقد أبدع الشيخ الطاهر بن عاشور في بيان حقيقة المقاصد الشرعية، حيث قال: هي "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"[1].

فرسم صورة المقاصد الشرعية يتطلب بيان الجوانب الجمالية والفنية فيها والتي اتقنت حين حددت بكونها: " الغاية من التشريع" أو "الحِكْمَة من التشريع" أو "المعنى المستفاد من التشريع" أو "المصالح المرعية".

5. الحرية في اللغة:

الحرية من "حَرَرَ"، وتأتي على عدة معان:[2] فتأتي بمعنى : **الشرف**، والحر من الناس: **أخيارهم، وأفاضلهم**، وحرية العرب: أشرافهم، ويقال: من حرية قومه أي: من خالصهم، والحر من كل شيء: أعتَقُه، وحر الفاكهة: خيارها، والحر: كل شيء فاخر من شِعر أو غيره، وحر كل أرض: وسطها وأطيبها، والحُرَّةُ والحُرُّ: الطين الطيب.

وتأتي بمعنى الخالص **النقي**، وبمعنى **الحسن والجمال والكرم**، وبمعنى: **الضبط والتدقيق**، وبمعنى : **نقيض العبودية**، وتحرير الولد **أن يفرده لطاعة الله** . عز وجل . وخدمة المسجد، والمحَرَّر، النذير والنذيرة، كان يفعل ذلك بنو إسرائيل، كان أحدهم ربما ولد له ولد فربما حرره، أي: جعله نذيرة في خدمة الكنيسة ما عاش لا يسعه تركها في دينه، قال تعالى:" إذ قالت امرأت عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني إنك أنت السميع العليم" (آل عمران:35).

الحرية اصطلاحا:

جاء في التعريفات[3]: الحرية: في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب: حرية العامة: عن رق الشهوات، وحرية الخاصة: عن رق المرادات لفناء إرادتهم من إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة: عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار.

أو هي قدرة الإنسان على ممارسة أي عمل لا يضر بالآخرين[4].

أو هي: حالة يكون عليها الكائن الحيّ الذي لا يخضع لقهر أو قيد أو غلبة ويتصرّف طبقًا لإرادته وطبيعته، ... حُرِّيَّة الكلام: القدرة على التّصرُّف بملء الإرادة والاختيار[5].

وجاء في معجم الغني قوله: حرية "حقق الشعب حريته": أصبح سيد أموره يسيرها ويمارسها كما يريد، التخلص من السيطرة الأجنبية. 2."من حقوق الإنسان أن يتمتع كل مواطن بحرية التجول وحرية الرأي وحرية الاعتقاد وحرية التعبير" : حقه في اختيار ما يريد حسب اعتقاده، اقتناعه. أ. "الحرية الفردية" : ما ينبغي أن يتمتع به المواطن من الحقوق

---

(1) ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الميساوي، دار النفائس،عمان،ط2،ص251.

(2) ينظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة "ح ر ر"، والفيروز آبادي: القاموس المحيط، مادة:"ح ر ر"، والرازي: مختار الصحاح مادة"ح ر ر".

(3) الجرجاني التعريفات (ص: 86).

(4) وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق،ص:86.

(5) ينظر : معجم اللغة العربية المعاصرة (1/ 470)، معجم الغني (6/ 65).

المدنية التي يخولها له القانون. ب. "الحرية السياسية" : هي حق المواطن في التمتع بحقوق المواطنة في ظل نظام ديمقراطي. ج."حرية الاعتقاد" : هي حق الإنسان أن يعتقد الدين الذي يرتئيه. د."حرية النشر" : حق الإنسان في أن يكتب وينشر آراءه وأفكاره. هـ. "الحرية الطبيعية" : حق الإنسان في أن يتصرف في الحياة بطبيعة دون أي ضغط خارجي. و. "الحرية المدنية" : هي حق المواطن أن يتصرف ويعمل حسب القوانين المدنية[1].

ولعل تعريف الزحيلي للحرية عموماً تعريف منطقي إذ يجعل لها سقفاً لا تتجاوزه. وما جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة يعبر جلياً عما نحن بصدده من حرية التعبير والكلام؛ حيث قال: حُرِّيَّة الكلام: **القدرة على التّصرُّف بملء الإرادة والاختيار**[2].

6- **التعبير**: التعبير من "عَبَرَ" يقال: عبَّر عما في نفسه: أعرب وبين، وعبَّر عنه غيره: عَيِيَ فأعرب عنه، والاسم العِبرة والعِبارة والعَبارة، وعبر عن فلان: تكلم عنه، واللسان يعبر عما في الضمير[3].

فهو: كلام يبيّن ما في النَّفس من معنى[4].

7- **الرأي**: لغة: الاعتقاد ورَأَى في الأمر رَأْيًا والذي أُرَاهُ بالبناء للمفعول بمعنى: الذي أظن. وبالبناء للفاعل بمعنى: الذي أذهب إليه. والرَّأْيُ: العقل والتدبير، ورجل ذو رَأْيٍ أي: بصيرة وحذق بالأمور، وجمع الرَّأْيِ: آرَاءٌ"[5].

وفي اصطلاح الفلاسفة فالرأي: "حالة للنفس تقوم على اعتقادها صدق القضية مع التسليم بأنها قد تكون مخطئة في اعتقادها. لذلك قال (كانت) [6]: الرأي هو اعتقاد صدق القضية مع الشعور بأن الأسباب الموضوعية والذاتية لذلك الاعتقاد غير كافية"[7].

فالمعنى الاصطلاحي الفلسفي للرأي ارتبط بمعناه المباشر والذي يدور حول الاعتقاد المبني على العقل، ولما كان الاعتقاد هنا يميل إلى معنى الظنّ أو غلبة الظن، أخذ الرأي –كمصطلح – معنى التعدد، فبغلبة الظنّ تتعدد الآراء، الأمر الذي جعل الفلاسفة يقولون بأنه قابل للصواب والخطأ.

([1]) ينظر: معجم الغني (6/ 65).

([2]) ينظر : معجم اللغة العربية المعاصرة (1/ 470).

([3])ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (2/ 1450).

([4]) ابن منظور: لسان العرب، مادة"عبر"ج4ص530.

[5]- ينظر: المصباح المنير للفيومي ص: 129.

[6]- هو: ايمانويل كانت وهو: فيلسوف من القرن الثامن عشر، ألماني من بروسيا ومدينةكونغسبرغ .كان آخر فيلسوف مؤثر في أوروبا الحديثة في التسلسل الكلاسيكي لنظرية المعرفة خلال عصر التنوير". نقلاً عن: ويكيبيديا: الموسوعة الحرة، على شبكة الانترنت.

[7]- ينظر: المعجم الفلسفى 1/ 603.

المبحث الثاني: حقيقة مقاصد الشرع ومراتبها

إنّ حقيقة مقاصد الشرع تتجلى في بيان الدور الذي ممكن أن تلعبه كي يُعتمد عليها في جعلها ضابطا ليرسم حدود حرية التعبير والرأي ويكفل عدم الاعتداء عليها.

أولاً: حقيقة المقاصد وماهيتها: تقدم تقرير جوهر مقاصد الشرع من كونها حِكَم ومعان تُلْحَظُ في خطاب الشارع، ويبتغيها الشارع من وراء تشريعه الحكم.

ثانياً: مراتب المقاصد الشرعية:

قال الشاطبي: "وذلك أن المعلوم من الشريعة أنها شُرِعت لمصالح العباد؛ فالتكليف كله إما لدرء مفسد ، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معاً؛ فالداخل تحته مقتضٍ لما وضعت له"[1]؛ وعليه فإن الحديث عن المقاصد الشرعية يقتضي بيان طبيعة هذه المقاصد ومراتبها، على النحو الآتي:

طبيعة المقاصد الشرعية: بالنظر إلى المقاصد من حيث المصالح التي جاءت لتحقيقها؛ نجد أن لها ثلاث مراتب[2]:

أ- الضرورية، وهي أعظم المقاصد وأجلها، وهي ما كانت لحفظ أمور خمسة: وهي: الدين والنفس والعرض والعقل والمال[3]، والضروري يعني: ما لَا بدَّ منه في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إِذَا فُقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة[4].

ب- الحاجية "وهي: المصالح والأعمال والتصرفات التي لا تتوقف عليها الحياة واستمرارها، بل إذا تركناها لا تختل ولا تفسد الحياة الإنسانية، فالحياة تتحقق بدون تلك الحاجيات، ولكن مع الضيق"[5]. ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾[6]. وقول الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(7).

ج- التحسينية: يقصد بها: الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق(8)

وبالنظر إلى عمومها وخصوصها، فهي بهذا التقسيم تتفرع إلى عامة وخاصة، على النحو الآتي:

1- ينظر: الموافقات للشاطبي 318/1، تحقيق: مشهور بن حسن، دار ابن عفان ط1، 1997م.

2- ينظر: المرجع السابق 31/1، و 17/2و20.

3- ينظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول، للأسنوي 364/1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م.

4- ينظر: الموافقات للشاطبي 20/2.

5- ينظر: الموافقات للشاطبي 21/2، والمهذب في علم أصول الفقه المقارن عبد الكريم النملة 1005/3، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1999م.

6- [البقرة: 185].

7- [الحج: 78].

8- ينظر: الموافقات للشاطبي 22/2.

فالمقاصد العامة: هي تلك المقاصد التي تلاحظ في جميع أبواب التشريع. وهذه المعاني والحكم راعاها الشارع في جميع أحوال تشريعاته في العبادات والمعاملات وأمور الأسرة والجنايات والعقوبات، أو راعاها في معظم أحوالها، ومن أمثلتها :مقصد العبودية(1).

أما المقاصد الخاصة: فقد وصفها ابن عاشور بدقة متناهية؛ حيث قال: "هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة، في تصرفاتهم الخاصه.... ويدخل في ذلك كلّ حكمةٍ رُعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس"(2).

وعليه فإن أهم المقاصد القرآنية هي: أن الله عز وجل جعل المال لإصلاح حال الإنسان؛ فيستغله في تحقيق مصالحة، ويحقق له العيش الكريم، مع التأكيد على مقصد عظيم، ألا وهو مقصد إقامة العدل وتحريم الظلم[3]. ومن التشريعات التي يتحقق من خلالها حفظ المال[4]:

أ- إقامة العدل: ويقصد بالعدل : إلتزام ما أمر الله عز وجل به واجتناب ما نهى عنه، فيأخذ كلّ ذي حقّ حقّه، ويكون التعامل في عقود البيع والشراء وسائر المعاوضات مبني على إيفاء كل طرف بما عليه من الالتزامات والشروط، فلا يبخس أحد حق أحد ولا يخدعه ولا يظلمه في صغير ولا كبير[5].

وهذا المقصد يُوصف بأنه صمام الآمان وعيار التقاضي والمحاسبة من جهة، ومن جهة أخرى **يُوصف بأنه الضابط لعملية التطوير في المنظومة الفقهية، بل إن عملية التطوير لا تتم إلا بموجبه وعلى أساسه.**

ب- الحث على العمل، والضرب في الأرض، والبحث عن الرزق، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا﴾[6]. الأمر الذي **يؤدي إلى تنمية المال ورواجه**[7].

ج-النهي عن التبذير والإسراف وإضاعة المال؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾[8]. وقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [9].

د- تحريم السرقة والغصب والغش والرشوة والربا، وكل وجه من وجوه أكل مال الغير بالباطل، قال تعالى:﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [10].

1- ينظر: المقاصد الشرعية في القرآن الكريم رؤى بنت طلال محجوب ص: 66، رسالة ماجستير، إشراف: محمد بن بكر إسماعيل، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.

2- ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور ص:415.

3- ينظر: الموافقات 238/3.

4- ينظر: علم مقاصد الشريعة للخادمي ص: 84، مكتبة العبيكان، ط1، 2001م.

5- ينظر: مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية عز الدين زغيبة ص: 302، دار النفائس، عمان، ط1، 2010م.

6- [الملك: 15].

7- ينظر: الصكوك الإسلامية ودورها في التنمية الاقتصادية جلال الدماغ ص: 43، دار الثقافة، عمان، ط1، 2012م. و مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية عز الدين زغيبة ص: 253-254.

8- [الإسراء: 27].

9- [الأعراف: 31].

10- [البقرة: 188].

هـ- العقوبات الحدية والتعزيرية التي شرعت لمن يعتدي على أموال الناس؛ كقطع يد السارق، قال تعالى:﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1].

وغيرها من التشريعات الكفيلة بحماية المال والحفاظ عليه وتنميته، ليس مقام ذكرها هنا.

من فوائد المقاصد[2]:

1- إبراز علل التشريع وحِكَمِه وأغراضه ومراميه الجزئية والكلية، العامة والخاصة، في شتى مجالات الحياة وفي مختلف أبواب الشريعة.

2- تمكين الفقيه من الاستنباط على ضوء المقصد الذي سيعينه على فهم الحكم وتحديده وتطبيقه.

3- إدراك دقة التشريع وإحكامه مما يزيد اليقين في الخالق، ويجعل الفكر والنفس مطمئنين لهاتيك الأحكام المنزلة.

4- تعتبر كواشف موضحة لفهم الخطابات، واستكشاف واستكشاف دلالتها التكليفية.

5- توسيع مجال النظر والتدبر عند تنزيل مقررات الشرع الحكيم على الواقع وما يستجد فيه.

6- توصف بأنها ميزان للترجيح عند اختلاف المجتهدين في المسائل ووجه الاستدلال لها، سواء من الخطابات أو الأقيسة أو غيرهما.

"ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، ولعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح، وقد قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ وهذا ظاهر في الخير الخالص والشر المحض. وإنما الإشكال إذا لم يعرف خير الخيرين وشر الشرين أو يعرف ترجيح المصلحة على المفسدة أو ترجيح المفسدة على المصلحة أو جهلنا المصلحة والمفسدة، ومن المصالح والمفاسد ما لا يعرف إلا كل ذي فهم سليم وطبع مستقيم يعرف بهما دق المصالح والمفاسد وجلهما، وأرجحهما من مرجوحهما، وتفاوت الناس في ذلك على قدر تفاوتهم فيما ذكرته"(3).

المحور الثاني : مقاصد الشريعة والقرآن الكريم

تقدم الكلام في مفهوم القرآن الكريم، والذي يدور حول كونه: كلام الله المنزل على رسولنا محمد ﷺ، المكتوب بالمصاحف، المنقول بالتواتر، المعجز، المتعبد بتلاوته.

وعليه فالقرآن الكريم يحتوى على صنوف من الأحكام العقدية والتعبدية والعملية.. الخ[4]. وهذه الأحكام رمت إلى تحقيق مقاصد، تظهر هذه المقاصد حال طبِّقت تلك الأحكام ونُقلت إلى حيز التنفيذ.

1- [المائدة: 38].

2- ينظر: الاجتهاد المقاصدي للخادمي ص:58.

3- قواعد الأحكام في مصالح الأنام لعز الدين بن عبد السلام 160/2.

4- ينظر: كيف نتعامل مع القرآن العظيم يوسف القرضاوي ص: 49.

فكأن المعادلة أمست على النحو الآتي: القرآن الكريم كتاب تشريع[1]، يخرج منه اللؤلؤ والمرجان من الأحكام والتشريعات، وإذا غصنا في أعماق بحورها لاستخراجها، وجدنا أنها رمت إلى مقاصد أراد الشارع الحكيم تحقيقها من تشريعه لهذه الأحكام وفق هذا الرسم والتصور.

وعليه فعلاقة المقاصد بالقرآن الكريم علاقة وثيقة جداً، علاقة الفرع بأصله، يؤدي الحكم التشريعي — في هذه العلاقة — دور الوسيط، فهو الوسيلة للوصول إلى المقصد. ويتبين ذلك في المباحث الآتية:

المبحث الأول: القرآن الكريم مصدر المقاصد.

سائر التشريعات – سماوية أم وضعية– إنما جاءت لمقاصد، لا يمكن لعاقل أن ينكرها أو يتغافل عنها، فما من تشريع إلا ومن ورائه مقصد، والشريعة الإسلامية الغراء جاءت لمقاصد عظيمة قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ (38) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3].غير أنّ ما يميز التشريع الإسلامي عن غيره أن المقصد الأعظم لديه هو صلاح المجتمع والسمو به[4].

وقد ثبت باستقراء المقاصد المعتبرة أن مصدر هذه المقاصد الرئيس هو القرآن الكريم، سواء جاءت فيه مفصلة أو مجملة، صرح بها القرآن الكريم، أم ضمنها في خطابه[5]. فقد قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[6]، ومما جاء تبيانه فيه: مقاصد الشريعة. فالقرآن الكريم هو الينبوع العذب الذي يرتوي منه الفقيه والمجتهد حال نظرهم إلى مقاصده وجَعْلِهَا أساساً للتشريع.

وهذه المقاصد تستند في مشروعيتها للقرآن الكريم، إما بالنصّ عليها صراحة أو أنها تندرج تحت أصل عام، وأهم وأعظم الأصول العامة التي اعتبرها الشارع الحكيم **أصل رعاية المصالح**، إذ أناط الحكم الإيجابي بما يغلب على الفعل من منفعة فيشرّعه، وكذا أناط **الحكم السلبي** بما يغلب على الفعل من مفسدة، فيؤكد منعه وتحريمه[7].

ومن أهم المقاصد الكلية للقرآن الكريم:

1- **التعريف بحقيقة الكون والإنسان والحياة:** وأنها مخلوقة لخلق، وأنها لم تخلق عبثاً، فلكل دوره ووظيفته، فالكون وما فيه مسخر للإنسان، ليعمل نظره فيه ويستغل كل موجوداته ليحقق الاستخلاف في الأرض. قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهارَ (32) وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ (33) وَآتاكُمْ مِنْ كُلِّ ما

---

[1]- لا يقصد بالتشريع هنا الأحكام الشرعية العملية، بل كل ما شرعه الله تعالى من أحكام عقدية أو عملية .....

[2]- [المؤمنون: 115].

[3]- [الدخان: 38، 39].

[4]- ينظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور ص: 180.

[5]- ينظر: الاجتهاد المقاصدي للخادمي ص:69. مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً محمد بكر إسماعيل، ص:47.والمقاصد الشرعية في القرآن الكريم رؤى بنت طلال محجوب ص:80.

[6]- [النحل: 89].

[7]- ينظر: المناهج الأصولية للدريني ص: 479.

سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوها إِنَّ الْإِنْسانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ (34)﴾[1]. والتسخير: التذليل ، ومنه: تصريف الشيء غير ذي الإرادة، كتسخير الفلك في البحر وتسخير السحاب وتسخير النهار للعمل والليل للسكون والنجوم للاهتداء بها[2]. وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[3]. وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾[4]. الأمر الذي يقودنا للنظر في مسالتين عظيمتين: الأولى : الغاية من الوجود. والثانية: الغاية من إرسال الرسل.

أ– الغاية من الوجود: مسألة يبدأ التفكر والتأمل فيها عند الإنسان منذ نعومة أظفاره، لتبدأ بعد ذلك بالتشكل والتطور من فكرة: لماذا أنا هنا؟ لتصبح بعد ذلك مبدأ يسير عليه في الحياة. وقد بيّن الحق تبارك وتعالى الغاية من الوجود معلناً ذلك بقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[5]. فهذا الإعلان السماوي يبيَّنَ أعظم مقاصد القرآن الكريم، ألا وهو: تصحيح العقائد، فيرسم الخط العريض الذي يوضح الغاية العظمى من وجود الجنّ والإنس، فتحدد بناء عليه الوظيفة الأولى لهما، والتي تضعهما أمام أنفسهما، فمن أدى تلك الوظيفة على وجهها فقد حقق غاية وجوده، وإلا فلا وباتت حياته فارغة من القصد، خاوية من معناها الأصيل، وقد انفلت من الناموس الذي خرج به إلى الوجود، وانتهى إلى الضياع المطلق، إن هذه الوظيفة هي التي تربط الجن والإنس بناموس الوجود. وهي العبادة لله. أو هي العبودية لله[6].

الأمر الذي يحقق لتلك النفس المتسائلة المضطربة الطمأنينة، لتهدأ بعد ذلك وتستقر، فيطمئن قلبه، وينطلق متفاعلاً مع حياته وممارساً لنشاطاته الدورية، مقبلاً على الحياة.

وقد أورد القرآن الكريم في آياته الشيء الكثير في باب مقصد تصحيح العقائد، والتي منها:

– الدعوة إلى الاعتقاد الجازم بوجود الله ووحدانيته: لما كانت مسائل العقيدة مسائل مرتبطة بالقلب، والمتمثل بحركته – هدوئه واستقراره، ثورته واضطرابه –كان لا بد من الفصل في هاتين المسالتين وبنائهما بناء صحيحاً رزيناً متيناً، لذا أولى القرآن الكريم هاتين المسالتين أهمية قصوى من أجل البناء الصحيح، لحقيق **مقصد إخلاص العبودية لله**، فبناهما على أسس غير قابلة للنقض، كالاستدلال العقلي ومن ثم النقلي.

ففي مسائل إثبات الوجود، خاطب القرآن الكريم العقل داعياً إياه النظر بعمق والتفكر في الكون والإنسان والحياة، للوصول إلى حقيقة كونها مخلوقات لخالق هو الحق تبارك وتعالى، فقال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ (35) أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾[7] .

إن هذا الدليل مع كونه دليلاً نقلياً، إلا أنه خاطب العقل مستخدماً أسلوب الاستدلال العقلي لإثبات حقيقة الوجود، وجود الخالق. فدعاه للتفكر في خلق الإنسان وقد أثار في نفسه تساؤولاً: هل الإنسان خلق من غير خالق؟ وهذا

---

1 – [إبراهيم: 32-34].

2 – التحرير والتنوير 168/8.

3 – [الأنعام: 165].

4 – [فاطر: 39].

5 – [الذاريات: 56].

6 – ينظر: في ظلال القرآن سيد قطب 3386/6-3387، بتصرف.

7 – [الطور: 35، 36].

أمر يقطع العقل بعدمه، إذ لكل فعل فاعل. أم الإنسان هو من خلق نفسه؟ وهذا أيضاً يستحيل عقلاً، فكيف يصبح خالقاً لنفسه ومخلوقاً لنفسه في الوقت نفسه؟!.

غير أنّ هناك من أثبت الوجود لكنه أشرك مع الله آلهة اخرى. فجاءت قضية التوحيد والوحدانية والتي توصف بأنّها قضية مفصلية في حياة الإنسان، إذ تسهم بشكل كبير في تحقيق الطمأنينة، وتميز المسلمين المؤمنين عن غيرهم ممن يثبتون الوجود وينكرون الوحدانية، فأثبت القرآن الكريم بالدليل العقلي والنقلي مسألة الوحدانية، حيث قال تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ (21) لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (22) لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ (23) أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ (24)﴾[1]. وقال تعالى: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[2].

إنه استدلال عقلي: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، يقطع العقل بصدقية هذا المبدأ، يوضح ذلك البيان الآخر من الحق تبارك وتعالى: ﴿ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾.

وهناك من المسائل الكثيرة في أبواب تصحيح العقيدة نادى بها القرآن الكريم، ليحقق مقصد إخلاص العبودية لله، الغاية والهدف السمى الذي من أجله خلق الله الخلق. والتي منها: الاعتقاد الجازم باليوم الآخر[3].

ب- **غاية إرسال الرسل:** تتضح الغاية من إرسال الرسل من خلال ما قرره القرآن الكريم، جاء في معرض بيانه: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾[4]، قال ابن عاشور : "والمعنى: أن الله بيّن للأمم على ألسنة الرسل – عليهم السلام – أنه يأمرهم بعبادته واجتناب عبادة الأصنام... "[5]. فبان بذلك وظيفة الرسل والغاية من إرسالهم، قال تعالى: ﴿رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً﴾[6].

2-**غاية إقامة العدل والإحسان،** فإذا كان العدل هو: التسوية والإنصاف، والإحسان: إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة، فإن إقامة العدل والإحسان الضمان لاستقرار المجتمعات وتطورها، والواقع الذي نعيشه خير دليل وبرهان على ذلك، فانتشار الظلم أدى إلى ما وصلت إليه أحوال الأمة الإسلامية اليوم من تفكك وضياع. وترك الإحسان – أي: ترك جلب مصلحة أو دفع مفسدة- أدى كذلك إلى بروز حب الذات وعدم الإيثار، بل أدى إلى النمو الطبقي غير المنطقي في المجتمعات المسلمة.

1- [الأنبياء: 21 - 24].

2- [المؤمنون: 91].

3- ينظر: كيف نتعامل مع القرآن العظيم يوسف القرضاوي ص: 73 وما بعدها.

4- [النحل: 36].

5- ينظر: التحرير والتنوير لابن عاشور 149/14.

6- [النساء:165].

قال عز الدين بن عبد السلام: " وأجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها والزجر عن المفاسد بأسرها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾"[1].

وهذه الغاية تدفعنا إلى مقصد أعظم حرص القرآن الكريم على وضعه في قاموس الحياة وتفعيله في حركتها اليومية، ألا وهو: مقصد تكريم الإنسان ورعاية حقوقه، ويندرج تحته من مقاصد القرآن الكريم في هذا الباب، ما يأتي:

أ- تقرير كرامة الإنسان، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾[2]. وقد لخص ابن القيم –رحمه الله- ما فيه كرامة وتكريم الإنسان، فقال: "فسبحان من ألبسه خلع الكرامة كلها من العقل والعلم والبيان والنطق والشكل والصورة الحسنة والهيئة الشريفة والقد المعتدل واكتساب العلوم بالاستدلال والفكر واقتناص الاخلاق الشريفة الفاضلة من البر والطاعة والانقياد"[3].

ب- تقرير حقوق الإنسان، وتجلى ذلك بما أذن الشارع له في التصرف فيه، وعلى رأسها **حرية الاعتقاد،** حيث قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[4]. لقد أبدع الزمخشري في بيان حرية الاعتقاد من خلال هذه الآية، فقال: "لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ" أي: لم يجرِ اللَّه أمر الإيمان على الإجبار والقسر، ولكن على التمكين والاختيار. ونحوه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[5] أى لو شاء لقسرهم على الإيمان، ولكنه لم يفعل، وبنى الأمر على الاختيار"[6].

ج-الإنسان بالمساواة فقد قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[7]، فمجيء الخطاب بـِ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ وليس ب(يا أيها المسلمون) دليل على المساواة وأن معيار التفاضل هو التقوى وليس العرق أو اللون أو الجنس. وما يميز الخطاب الإسلامي عن المواثيق الدولية بهذا الصدد أن الإسلام ربط بين النظرية والتطبيق، فطبق إعلاناته الحقوقية التي دعا إليها، في الوقت الذي نرى فيه الأمم والشعوب الأخرى والتي وقعت على المواثيق الدولية، تكيل بمكيالين عند التطبيق.

---

[1]- ينظر: قواعد الأحكام 161/2. ثم بيّن اختياره هذا مدللاً له حيث قال: "فإن الألف واللام في العدل والإحسان للعموم والاستغراق، فلا يبقى من دق العدل وجله شيء إلا اندرج في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ ولا يبقى من دق= =الإحسان وجله شيء إلا اندرج في أمره بالإحسان، والعدل هو التسوية والإنصاف، والإحسان: إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة. وكذلك الألف واللام في الفحشاء والمنكر والبغي عامة مستغرقة لأنواع الفواحش ولما يذكر من الأقوال والأعمال. وأفرد البغي – وهو ظلم الناس – بالذكر مع اندراجه في الفحشاء والمنكر للاهتمام به".

[2]- [الإسراء: 70].

[3]- ينظر: مفتاح دار السعادة لابن قيم الجوزية 273/1.

[4]- [البقرة: 256].

[5]- [يونس: 99].

[6]- ينظر: تفسير الزمخشري 303/1 .

[7]- [الحجرات: 13].

ومن الحقوق أيضاً حق الإنسان في التملك، وغيرها من الحقوق التي تنادي بها المواثيق الدولية لحقوق الإنسان في العصر الحديث والوقت الراهن[1]، في الوقت الذي نادى به القرآن وطبقه المسلمون منذ ما يربو على أربعة عشر قرناً من الزمان.

3-**غاية ومقصد إقامة السلم والسلام العالمي**: فالإسلام دعا إلى السلم ونبذ الحرب، بل إن من المفاهيم الخاطئة أن الإسلام دين قتل وسفك دماء، والحقيقة غير هذا تماماً، فإن القرآن الكريم بين المقصد من الجهاد والقتال، فقال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾[2]، فنصّ على أن القتال لمن قاتلنا، ونهانا أن نعتدي.

وفي موضع آخر، جعل الله عز وجل من القتال وسيلة لقمع الفتنة، التي ما انتشرت في مجتمع إلا أهلكته، فقال الحق تبارك وتعالى:﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾[3]، والفتنة تعني: اضهاد الناس وتعذيبهم من أجل اعتقادهم[4].

وتارة اخرى يكون الجهاد من أجل نصرة المستضعفين من الرجال والنساء والولدان، فقد قال الحق تبارك وتعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا (75) الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا (76)﴾[5] .

من هنا يبرز أن الإسلام إن استخدم الجهاد **لمقصد وغاية عظيمة تتجلى في كسر الحواجز المادية المدججة بالسلاح أمام إقامة العدل والسلام.**

4-**غاية تزكية النفس البشرية**: إنّ التزكية تشتمل على عنصرين: الطهارة والنماء، لذا قام مقصد القرآن الكريم في تزكية النفوس على أساس تطهيرها وتنميتها، فطهرها من الخرافات وما علق بها من درن الجاهلية والنزعات الشيطانية، وحرص في المقابل على تنميتها من جانب العلم والمعرفة[6]، قال تعالى ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾[7] قال تعالى ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾[8]. وقد سأل رجل النبي ﷺ عن المقصود بتزكية النفس، فبيّنها ﷺ بقوله: " «يعلمُ أنَّ اللهَ مَعه حيثُما كانَ»[9].

1- ينظر: الاعلان العالمي لحقوق الانسان: والذي أقر عام 1948 م وأصبح جزءاً من القانون الدولي،ويتكون من ديباجة و 30 مادة تضمنت الحقوق الفردية للانسان المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها.

2- [البقرة: 190].

3- [البقرة: 193].

4- كيف نتعامل مع القرآن العظيم يوسف القرضاوي ص: 121.

5- [النساء: 75 – 77].

6- كيف نتعامل مع القرآن العظيم يوسف القرضاوي ص: 93.

7- [الشمس: 7 – 10].

8- [الأعلى: 14].

9- أخرجه الطبراني في مسند الشاميين برقم (1870) من حديث عبد الله بن معاوية الغافري ﷺ.

5-مقصد تكوين الأسرة، فقد قال تعالى: ﴿**وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ**﴾[1]. وقال تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[2].

6-**مقصد إنصاف المرأة:** إن المرأة كانت مهضومة الحق في الجاهلية، وحتى في جاهلية القرن الحادي والعشرين، فغنها إن كانت في الجاهلية الأولى مسلوبة الحقوق من مثل الإرث والرأي وغيره، فهي في المجتمعات الأوروبية أعطيت كل الحقوق إلى أن أغرقت في غيابات الجب، فألبست غير ثوبها الذي صُمم لها كأنثى وكأم وكأخت وكزوجة وكبنت. لقد أُلبست ثوباً أفقدها وظيفتها في الحياة ودورها في المجتمع. فأصبحت كالرجل في كل شيء في السهل والصعب فيما جل ودق وفيما بان ووضح، بل أبعد من ذلك فمع سرعة دوران عجلت الحياة كادت تنسى أنها.... أنثى.

فأول ما رسمه القرآن لها كان في الإعلان الإلهي: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾[3]. هذا الإعلان لحقوق المرأة وواجباتها، إنما هو انقلاب على مبادئ الجاهلية الأولى والمعاصرة، فالقرآن كرم المرأة لدرجة إن الشريعة الإسلامية الغراء جعلت من المرأة عرض يجب أن يصان فجعل من يموت دون عرضه شهيداً[4]، وفي هذا تكريماً لها.

7-**غاية ومقصد التيسير ورفع الحرج،** قال تعالى:﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[5]. وقال تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[6]. وهذا المقصد أساساً لابتناء التشريعات والأحكام عليه، فلا تكليف بما لا يطاق[7].

ومن المقاصد الكلية التي جاء بها القرآن الكريم: مقصد بناء المجتمع الإنساني المتعاون[8]، الذي يتجاوز النظر إلى القطر أو الإقليم أو القارة، بل يجدعو إلى التعاون في مجال العلوم والتجارب للتعاون بين كافة المختصيين، وهذا مبني ابتداء على عالمية الرسالة، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[9]. غير أن هذا ليس مقام ذكرها، فاكتفيت بمقصد سبب الخلق وإخلاص العبودية لله، ومقصد غاية إرسال الرسل، وإقامة العدل والإحسان ختمتها بمقصد وغاية تلك التشريعات التي جاءت بها الرسل، لتحقيق المقصد الأعظم وهو الغاية من الخلق بإخلاص العبودية لله.

---

[1]- [النحل: 72].

[2]- [الروم: 21].

[3]- [البقرة: 228].

[4]- فعن سعيد بن زيد ﷺ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: « ومن قتل دون أهله فهو شهيد» أخرجه الترمذي في جامعه برقم (1421)، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

[5]- [البقرة: 185].

[6]- [الحج: 78].

[7]- ينظر: فتح البيان في مقاصد القرآن لأبي الطيب القنّوجي 369/1.

[8]- ينظر: كيف نتعامل مع القرآن العظيم يوسف القرضاوي ص: 92، وما بعدها.

[9]- [الأنبياء: 107].

قال ابن قيم الجوزية: ".. والقرآن وسنة رسُول الله مملوآن من تعليل الأحكام بالحِكَم والمصالح وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أَو مائتين لسقناها ولكنه يزِيد على ألف موضع بطرق متنوعة.."[1].

المبحث الثاني: القرآن الكريم حكم على مقاصد الشريعة

وحاكمية القرآن الكريم على المقاصد تتلخص في أمرين:

الأول: الحكم على المعنى المستفاد من الخطاب القرآني، وذلك من حيث القبول أو الردّ. فيجب أن يتناغم المعنى المستفاد مع اللفظ القرآني، فلا تتدخل المقاصد – المرتبطة بالمصلحة الشخصية – لحمل الخطاب القرآني على غير المعنى المراد.

فبما أن المقاصد هي معاني خطاب الله[2]، لذا فإن خطاب الله هو الحكم على هذه المعاني من حيث القبول أو الرفض، فلا يُعتد بمقصد أو بمصلحة تخالف ما جاء به القرآن الكريم، قال تعالى:﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾[3].

فآكل الربا يرى أنّ في أكله للربا مصلحة له. لكنّ مثل هذه المصلحة لا يُعتدّ بها؛ لمخالفتها للشرع[4]، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (278) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾[5].

الثاني: العلاقة التبادلية بين فهم المقاصد من خلال القرآن الكريم، وفهم القرآن الكريم من خلال المقاصد، وهي وفق البيان الآتي:

أ– أما من حيث فهم المقاصد من خلال القرآن الكريم، فهي لا تفهم إلا من جهته وكما أراده جلّ ثناؤه[6]. وفي ذلك سد لذريعة التأول والقول على الله بما لم يقله.

قال الشاطبي في معرض ردّه على من يزعم خلاف ذلك: " ... والأدلة الشرعية أقرب إلى تفهيم مقصود الشارع من كل شيء، فكيف يُقال: إنَّ العمل صحيحٌ شرعاً مع أنه غير مشروع"[7].فالشرع الحكيم هو الذي يحدد المعنى صراحة أو ضمناً، كما مر في مسألة الخمر، فإن الشرع الحكيم الذي بين المقصد من تحريمه.

ب– أما من حيث فهم مدلول القرآن الكريم في ضوء مقاصد الشرع؛ فقد تقرر أن المقاصد هي معاني وأسرار خطاب الشرع، ومن مجموع هذه المقاصد تبين أن القاعدة الأساسية لابتناء المنظومة التشريعية تقوم على مبدأ ينصّ على

---

[1]– ينظر: مفتاح دار السعادة لابن قيم الجوزية 22/2.

[2]– يقصد بخطاب الله تعالى هنا القرآن الكريم؛ لاختصاص هذه الورقة البحثية بالمقاصد المتعلقة به.

[3]– [الأحزاب: 36].

[4]– ينظر: الوجيز في أصول الفقه عبد الكريم زيدان ص: 237.

[5]– [البقرة: 278، 279].

[6]– ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً محمد بكر إسماعيل، ص: 47.

[7]– الموافقات للشاطبي 32/3.

أنّ تحقيق المصلحة هي المقصد الأعظم للتشريع. ففي ضوء ذلك – أي بوضع المصلحة أساساً– يمكن استكشاف مدلول خطاب الشارع أو تفسيره وتأويله.

قال البيضاوي: إن الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد[1] . وكذا جسد الريسوني الوصف الدقيق لمقاصد الشريعة حيث وصفها بأنها: " الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"[2].

ففي ضوء تقرير هذه القاعدة، يستطيع الفقيه بناء منظومته الفقهية إن أعوز النص أو إن وجد النص، غير أن الواقع تنازعه مصلحتان، أكيدة وآكد، فإن الفقيه من خلال ما تحصل له من النظر في المنظومة التشريعية، والتعمق في المعنى ليدرك غاية تشريعه، يستطيع أن يحدد مكان إسقاط الحكم المستفاد من النص على الواقعة.

ومن التطبيقات المعاصرة في ابتناء الحكم الفقهية – في المنظومة الفقهية– وفق ما تَرَجَّحَ بما أكدته مقاصد الشرع الحكيم: **الحكم في علاج مدمن الخمر أو المخدرات**، فإن الأصل في حكم تعاطيها الحرمة بالنصّ. غير أن الفقه وروح التشريع نظرَ نظرة أخرى لمن أراد العلاج والتعافي، فأجاز إعطائه جرعات الخمر أو المخدرات، مع الإنقاص منها شيئاً فشيئاً؛ بهدف التداوي والعلاج.

وتجدر الإشارة إلى أن تشريع هذا الحكم مبني على ما جاءت به روح الشريعة الإسلامية ومقاصدها من ضرورة الحفاظ على النفس الإنسانية، فقد نصّت قواعد الشريعة الإسلامية على أن : **الضرورات تبيح المحظورات**[3]. وقد أفتى علماء المسلمين بأنه إذا ثبت قطعاً – بقول الأطباء – أن إيقاف تعاطي المخدر دفعة واحدة يؤدي إلى هلاك المتعاطي، فله أن يتعاطاها بل يجب عليه تعاطيها – قياساً على أكل الميتة للمضطر– على أن يتم إنقاص الجرعة يوماً بعد يوم إلى أن يتم الشفاء[4].

وخلاصة القول: إن القانون الإلهي في التشريع هو تحقيق المصلحة ودرء المفسدة ، فالمصلحة قانون يقاس عليه سائر الأحكام والتشريعات، إذ لا يتصور تشريع في غير مصلحة العباد، بل تجاوز الأمر إلى جعل ارتكاب المحظور جائزاً إن حقق مصلحة اعتبرها الشرع،كمن أُجيز له الكفر حفاظاً على حياته؛ فقد قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾[5].فالحفاظ على الحياة ضرورة اعتبرها الشرع، فشرع من الأحكام من يكفل الحفاظ عليها. وكذلك في قولع تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ﴾[6]. فلا يتصور التعارض بين الضرورة وأي أصل تشريعي، ولو كان قاطعاً، فحكم الضرورة مقدم دائماً، ويجب العمل بمقتضاه وحده دون معارض[7].

---

[1]– الإبهاج شرح المنهاج للسبكي 62/3.

[2]– ينظر: الفكر المقاصدي قواعده وفوائده للريسوني، ص:13. منشورات جريدة الزمن، الرباط، 1999م.

[3]– ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص:73.

[4]– ينظر: الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي 259/4.

[5]– [النحل: 106].

[6]– [الأنعام: 119].

[7]– ينظر: المناهج الأصولية للدريني ص: 481.

المبحث الثالث: علاقة المقاصد بالقرآن الكريم

حرية التعبير نموذجاً

الإطار العام الذي يبين العلاقة بين مقاصد الشريعة والقرآن الكريم، علاوة على حاكمية القرآن على مقاصد الشريعة : أن كل ما دليل جاء به القرآن الكريم هو محقق لمقصد معين، يظهر هذا المقصد في محل التطبيق، وهذا المقصد لا بد أن يكون إما درء مفسدة أو جلب مصلحة[1]. وهذا ظاهر في نصوص القرآن الكريم.

وقد بلور ابن القيم مسألة العلاقة بين التشريع والمقصد، حيث قال: "...وكذلك لا يكون الكلام حكمة حتى يكون موصلاً إلى الغايات المحمودة والمطالب النافعة، فيكون مرشداً إلى العلم النافع والعمل الصالح، فتحصل الغاية المطلوبة، فإذا كان المتكلم به لم يقصد مصلحة المخاطبين ولا هداهم ولا إيصالهم إلى سعادتهم ودلالتهم على أسبابها وموانعها، ولا كان ذلك هو الغاية المقصودة المطلوبة، ولا تكلم لأجلها ولا أرسل الرسل، وأنزل الكتب لأجلها، ولا نصب الثواب والعقاب لأجلها لم يكن حكيماً ولا كلامه حكمة"[2]. وعليه:

1- فلا تعارض بين القرآن الكريم ومقاصد الشرع، لأنه إذا كانت العلاقة – ابتداء – بين القرآن الكريم ومقاصد الشرع هي علاقة الأصل بفرعه[3]، وكانت مقاصد الشرع هي المعاني الملحوظة في خطابه كما تقرر من خلال مفهوم مقاصد الشرع- كان لازاماً أن لا يكون هناك تعارض بين مقصود الشارع الحكيم وخطابه، وإلا أدى هذا إلى الوصف بالتناقض، تعالى الله عن هذا علواً كبيراً.

فتحريم الخمر تناغم مع تحقيق مقصود الفلاح من جهة وانسجم مع مقصود عدم الوصول إلى العداوة والبغضاء والخصومات والتنازع[4]، فقد قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾[5].

2- تحقق المقاصد مرهون بتنفيذ أحكام الشرع المبنية على أدلته، وعليه فالمقاصد الشرعية مبنية على الأدلة الشرعية[6]. فعلى سبيل المثال تطبيق حكم حرمة الزنا والابتعاد عنه يحقق مقصود الشرع من الحفاظ على العرض والنسل[7]: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾[8].

1- ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية لليوبي، ص: 470.

2- ينظر: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن قيم الجوزية ص:190.

3- ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية لليوبي، ص: 476.

4- فمتعاطي الخمر غائب عقله، لا يدرك ما يفعل. فعن عُثْمَانَ ﷺ قال: " **اجْتَنِبُوا الْخَمْرَ فَإِنَّهَا أُمُّ الْخَبَائِثِ**، وذكر قصة الرجل الذي علقته امرأة فشرب الخمر وقتل وزنا. أخرجه النسائي في سننه برقم (5666).

5- [المائدة: 90 - 92].

6- ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً محمد بكر إسماعيل، ص: 43.

7- ينظر: الموافقات للشاطبي 238/3.

8- [الإسراء: 32].

3- لا تتقدم المقاصد على الأدلة الشرعية[1]، فالنظر فيما جاء به الدليل الشرعي وفق ترتيب الأدلة هو الطريق الصحيح، والمقاصد هي ما يتحقق من تطبيق الأحكام المستنبطة من الأدلة.

وقد قعّد العز بن عبد السلام الأمر ورسم حدوده، فقال: "أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتبر والاستدلال الصحيح. وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته"[2].

الحرية وحرية التعبير في ظلال القرآن والسنة

وردت في كتاب الله عز وجل وفي سنة نبيه ألفاظ مشتقة من لفظ " حر" فوردت كلمة الحر، وتحرير، ومحررا، وأحرار، وحرا، وحرة. قال سبحانه وتعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى} [البقرة: 178]، ولفظ الحر هنا يعني: الحر مقابل العبد كما هو موضح بالآية نفسها [3] .

وكذلك في السنة النبوية ورد لفظ " الحر" مقابل العبد في حديث ابن عمر قال:" فرض رسول الله زكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من شعير، على العبد والحر، والذكر والأنثى، والصغير والكبير من المسلمين"[4].

وورد لفظ" تحرير" في قوله سبحانه وتعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ } [النساء: 92]، والتحرير تفعيل من الحرية، أي: جعل الرقبة حرة، رفع عنها قيد العبودية.[5].

وكل هذه الألفاظ متفقة مع المعاني اللغوية السابقة، فهي تشير إلى السلامة من قيد العبودية ابتداءً، أو التخلص منه بالعتق، أو التخلص من الاشتغال بغير عبادة الله تعالى، أو من الدنيا ومطالبها.

والحر هو من أصبح سيد نفسه كامل السيادة عليها في الإرادة والتملك والتصرف، فليس خاضعا لسلطان أحد غيره من البشر أو تصرفه، فهو يستقل بكامل ملكية الأشياء والتصرف فيها بما يريد، وبما يرى فيه مصلحته هو، كما أنه لا يحتاج إلى إذن أحد في ذلك ولا رضاه[6].

والحرية بهذا المعنى مطلقة إطلاقا كاملا ففي حال الوصف بها ليس لأحد من البشر، بل ليس لأحد من الخلق ـ أيا كان هذا المخلوق ـ الحق في فرض سلطة من قبل نفسه بالأمر بالمعروف أو النهي عن التصرف على أحد ممن يوصف بهذا الوصف، سواء كان حاكما أو محكوما، صغيرا او كبيرا، والدا أو ولدا، فضلا عما يدعيه المشركون من سلطة للجن أو الأرواح أو غيرهم، وهذا هو الحد الشرعي لمعنى الحرية.

فلم يصف القرآن الكريم ولا السنة النبوية الإنسان بصفة الحرية بغير المعنى المشار إليه سابقا، وهو الحرية من سلطان البشر، فالحرية ـ إذا ـ بالمفهوم الشرعي هي: **رفع سيادة الإنسان عن الإنسان** ،أو **رفع سلطان البشر عن البشر**، فهي

---

[1]- ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً محمد بكر إسماعيل، ص: 45.

[2]- ينظر: قواعد الأحكام في مصالح الأنام8/1.

([3]) ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ج2،ص137.

([4]) أخرجه البخاري، كتاب: أبواب صدقة الفطر، باب: فرض صدقة الفطر، ج2، ص547، ومسلم في كتاب: الزكاة، باب: زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير، ج7، ص63.

([5]) ينظر: التحرير والتنوير، ج5،ص158.

([6]) ينظر: المقدسي، أبي محمد

تحرر كامل من سلطة ما سوى الله، وعبودية مطلقة له سبحانه وتعالى، فليست حرية مطلقة، بل حرية من وجه، وعبودية من وجه آخر.

والحر ـ الذي يقابله العبد ـ هو من أصبح سيد نفسه، كامل السيادة عليها في الإرادة والتملك والتصرف، فليس خاضعا لسلطان أحد من البشر أو تصرفه وأهوائه، فهو يستقل بملكية الأشياء والتصرف فيها بما يريد وكف يريد، ولا يحتاج إلى إذن أحد ولا رضاه، إلا الالتزام بقيود الشرع في دائرة الحلال والحرام.

من هنا عرفها الزحيلي بأنها: قدرة الإنسان على ممارسة أي عمل لا يضر بالآخرين[1].

وقد يكون الإنسان حرا في الظاهر، بمعنى أنه ليس مملوكا لأحد، لكنه يقيم على عبودية معنوية، تتمثل ـ علميا ـ في الخضوع لمصدر توجيه معرفي أو وجداني أو سلوكي، يتحكم في تحديد وتوجيه رؤيته للأشياء وقناعاته وموافقاته واتجاهاته وسلوكه وتصرفاته، وهذا المصدر هو المعبود الحقيقي الذي ينقاد له الفرد ويسلم له أمره، وهو متنوع ومتعدد، قد يكون الهوى كما في قوله تعالى {أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا } [الفرقان: 43].

وقد يكون الأصنام والأوثان كما في قوله تعالى: {إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ } [العنكبوت: 17].

وقد يكون الجن كما في قوله تعالى: {وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ (40) قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ} [سبأ: 40 – 42].

وقد يكون السادة أو الزعماء كما في قوله تعالى {اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ } [التوبة: 31].

أو غير ذلك، وهذا التنوع والتعدد يشير إلى أن العبودية أمر لازم للإنسان لا يمكن أن ينفك عنه بحال، فهو إن لم يكن شيئا غير الإنسان من المخلوقات الأخرى فقد يكون الهوى، ومن ذا الذي يستطيع أن يتخلص من هواه وإرادته؟ ويتخلص منها إلى أي شيء؟ إذ لا يمكن أن يكون الجواب: لا شيء!

إن النصوص القرآنية السابقة تؤكد أن الإنسان لا يمكن أن يستقل بالمعرفة بنفسه، أو بأي مصدر معرفي غير المصدر الإلهي، إذ المعرفة التي لا تأتي من طريق الله معرفة وثنية ونوع من اتباع الهوى والعبودية له، واتباع الهوى ضلال ليس بعده ضلال، قال تعالى: {فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ } [القصص: 50].

وكل ما في الوجود محصور في شيئين: خالق ومخلوق، فالاتباع إما اتباع لله، وإما اتباع للمخلوق قال تعالى: {أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ } [الطور: 35] ولهذا فإن الله ـ عز وجل ـ اختار لخلقه أن يكونوا عبادا له دون سواه {إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ } [الزمر: 7]، وهم بهذا المعنى يتخلصون من سلطان من هم مثلهم في العبودية لله ـ عز وجل ـ ومن سلطان نظراتهم الضيقة، وأهوائهم القاصرة، ويَسمُون بأنفسهم إلى منزلة العبودية الخالصة لله ـ سبحانه وتعالى ـ، وهي أشرف المنازل وأجل المقامات.

ويقول كمال الدين إمام في حديثه عن الوظيفة المعيارية للإعلام الإسلامي أن:" الوظيفة المعيارية ليست سلبا لحرية الرأي ـ وهي ملمح أساسي في الإعلام الإسلامي ـ وإنما هي تأكيد لهذه لحرية وتوصيف لها، وتوظيف للأفكار التي تعلن باسمها، فأسلوب الدعوة قائم على الإقناع بالحجة والمناقشة باعتبارها يمثلان حرية الرأي وحرية التعبير عنه، والإقناع الذي

---

[1] وهبة الزحيلي، حق الحرية في العالم،دار الفكر المعاصر،بيروت،دار الفكر، دمشق،ص:86.

تؤديه الرسالة الإعلامية سواء كان مباشرا أو غير مباشر، هو الذي يؤدي إلى إفحام اخصم وانكشاف الحق وإزالة الشبهات، والحرية في الإعلام الإسلامي تأتي من داخل العقيدة، حيث يكون ما قرره الإسلام من أمر ونهي وإباحة ملزم للدولة والإعلام والأفراد على السواء.

ثم يقول: وحرية الرأي ليست جموحا أو فوضى ، وليست استجابة عاطفية لأدوات الحياة، بل هي حرية عقلية، والنظرة الإسلامية في الإعلام والتي تقوم على مبدأ الحرية، ليست تابعة لسلطة، أو بوقا لنظام، ولكنها تنبثق من مذهبية، وتؤدي وظيفتها المعيارية لصالح الإسلام، سواء في مواجهة الرعية أو الحكام أو العالم الخارجي[1]

وذكر الأستاذ رمضان لاوند الحرية في الإعلام القرآني بمفهومها العام من خلال عدة مداخل، هي: حرية الاختيار والتفكير، وأن الحرية مسؤولية وأمانة، وأنها امتياز بشري[2].

ويقول الأستاذ إبراهيم إمام في جانب الحرية الفكرية التي هي أساس حرية التعبير: وتعتبر الحرية الفكرية من حقوق الإنسان التي يكفلها الإسلام، ومن الطبيعي أنها ليست حرية مطلقة، وإلا أدت إلى الفوضى والضياع، فهي حرية محكومة بإطار الإسلام وأخلاقياته وفضائله، كما يكفل الإسلام حرية ارأي وحرية الفكر وحرية المعرفة، بل إنه يحث على النظر في الكون وفي المجتمع الإنساني وفي التاريخ وفي النفس البشرية، ويشجع على الاجتهاد، كما يؤكد حرية التعبير وحرية النقد، وكثيرا ما كان الأفراد العديون يوجهون اللوم إلى الخلفاء علنا[3].

ويستعرض سيد الشنقيطي مفهوم الحرية الإعلامية في الإسلام من خلال حقيقتها ومحدداتها وضوابطها، فهي في جانب الحقيقة:" أمر مرتبط بكينونة الإنسان وكرامته، وهي منحة من الله ـ جل جلاله ـ، وهي جزء من الحرية الحقة للإنسان المتمثلة في التخلص من العبودية لغير الله سبحانه وتعالى، وبذلك يتخلص الإنسان من الخضوع لكافة الضغوط التي تحول بينه وبين حرية الإرادة وحرية الاختيار، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد له فطرة واضطرارا، وأن الحرية الإعلامية في الإسلام مرتبطة بالغاية من وجود الإنسان، ومنضبطة بضوابط حركة تحقيق هذه الغاية ومتطلبات تلك الغاية اتصاف الإنسان بحرية الإرادة والاختيار. {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ } [الذاريات: 56].

ويبين ضوابط الحرية بقوله: إن الممارسة الإعلامية لا بد أن تصدر عن مبادئ أساسية تفرضها طبيعة الحق، وهي: العقيدة الصحيحة، العلم، الخُلق، الرحمة، الجمال، المحافظة على مصلحة الجماعة وأمنها واستقرارها، ومراعاة حالة النفس البشرية، والالتزام بمقاصد الشرع الحنيف وأحكامه[4].

وكذلك يبين محمد عمر أن :مفهوم الحرية في الإسلام يقوم على إطلاق الحرية للفرد في كل شيء، ما لم تتعارض أو تصطدم بالحق، أو بالخير، أو بالمصلحة العامة[5].

([1]) ينظر: محمد كمال الدين،النظرة الإسلامية للإعلام،دار البحوث العلمية،الكويت،ص198ـ200.

([2]) ينظر: رمضان لاوند، من قضايا الإعلام في القرآن، مطابع الهدف،ص147 ـ153.

([3]) ينظر: إبراهيم إمام، أصول الإعلام الإسلامي، دار الفكر العربي،القاهرة، ص218ـ221.

([4]) ينظر: سيد ساداتي الشنقيطي،دراسات إعلامية في فكر ابن تيمية، دار المسلم، الرياض،ص 179ـ181.

([5]) محمد عمر، الرقابة في الإعلام الإسلامي،دراسة مقارنة، دار اشبيليا، الرياض، ص47.

جاء القرآن الكريم لينير سبيل السالكين، وليخرج المكلفين من دواعي أهواءهم، حتى يتمكنوا من عبادة الله، ويكونوا عباده مخلصين، وهي لم تكن بأي حال من الأحوال حسب أهواء النفوس، وطلب المنافع، قال تعالى {وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ} [المؤمنون: 71].

وهو المعين الصافي الذي ينهل منه كل الدعاة الأحرار الذين يدعون إلى الله على بصيرة، لكي يصدعوا بكلمة الحق في كل مناسبة، وفي كل قضية، ولنا في رسول الله صلى الله عليه وسلم الأسوة الحسنة فكل ما قاله كان حقا وصدقا، والله ـ سبحانه ـ قد هيأه لهذه الرسالة الحقة وقد عرف بين قومه بالصادق الأمين، وعلى الدعاة ورجال الإعلام والقادة والرؤساء والمرشدين أن يتوسموا خطاه ويسيروا على نهجه، فلقد قال عنه ربه عن إبلاغه: {إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى } [النجم: 4].

ومن ثم وجب عليهم جميعا أن يلجأوا إلى كتاب ربهم وسنة رسوله ﷺ ليتزودوا بحرية التعبير وطيب الكلام، وسمو الأدب، وبالقدرات والإمكانيات والمهارات التي ينشدها علماء النفس الاجتماعي، حيث نجد تجارب الأولين والآخرين وقصص السابقين وسيرهم وما ترتاح إليه النفوس وتقر به الأعين.

إن الوسيلة المثلى في نشر الخبر أو المعلومة أو النبأ أو الاتجاه أو الفكر، تتوقف على طبيعة ما يرجى نشره أو بثه ، فلكل مقام مقال، ولكل فكرة وسيلة توصيل، وكلما كان الهدف واضحا جليا ظاهرا معبرا يخاطب الفطرة كان تقبله أسهل وأيسر، وكان أثره واضحا ومتقبلا.

وقد تعرضت كثير من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية

لهذا النوع من النشاط الإنساني وأقصد "التعبير"، أو "القول والكلام" ، موجها إلى التزام القول الحسن، وترك ما عداه مما لا فائدة منه، أو فيه مضرة في الدين أو في العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع الإسلامي ووضع لذلك ضوابط دقيقة وواضحة، نجمل شيئا منه فيما يلي:

1. اللفظ وما يتعلق به: فلابد أن يكون منضبطا وملتزما، في مثل قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ } [البقرة: 104]، وقوله: {وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ } [البقرة: 154]

2. المضمون وما يتعلق به: بحيث يكون بعيدا عن الفحش والتفحش، في مثل قوله تعالى: {وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا } [الأنعام: 152]، وقوله تعالى: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ } [الأعراف: 33]، وقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ } [النحل: 90]، وقوله تعالى: {وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا } [البقرة: 83]، وقد أمر ـ سبحانه ـ بقول الصدق في كل ما تخبر به أو تنقله أو تنشره، فقال ـ سبحانه ـ: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ} [التوبة: 119]، كما أمر ـ سبحانه وتعالى ـ بدقة تمحيص مضمون أيِّ خبر والتثبت من صدقه قبل التسليم به، أو تداوله، فليس كل خبر صادقا فيه، قد يكون كذلك، وقد يكون واهما أو مغرضا، أو كاذبا، أو معدا لترويجه، لذا وجب التثبت قال الله تعالى {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ} [الحجرات: 6]، فأي نبأ لا بد له من مرسل كما له من مستقبل، وله فحوى ووسيلة وظرف عام يساعد على نشره.

3. الهدف وما يتعلق به: بحيث يكون محققا للنفع العام والخاص،في مثل قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا} [الأحزاب: 70]، قال القرطبي ـ رحمه الله ـ: أي: قصدا وحقا[1]، وقال ابن كثير ـ رحمه الله ـ: أي: مستقيما لا اعوجاج فيه ولا انحراف[2]

وقال ابن عاشور ـ رحمه الله ـ وجه إليهم نداء بأن يتسموا بالتقوى وسداد القول، لأن فائدة النهي عن المناكير التلبس بالمحامد، والتقوى جماع الخير في العمل والقول، والقول السديد مبثّ الفضائل[3].

4. التوقيت وما يتعلق به: فلا نتسرع بالحكم على الأشياء قبل التثبت منها، ولا يجوز مخالفة أي من هده الضوابط إلا بدليل شرعي، في مثل قوله تعالى: {وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا } [النساء: 83]، قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: إنكار على من يبادر إلى الأمور قبل تحققها، فيخبر بها ويفشيها وينشرها، وقد لا يكون لها صحة، وقد قال مسلم في مقدمة صحيحه: عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله.... قال:: " كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع"[4] وفي الصحيحين عن المغيرة بن شعبة: أن رسول الله صلى الله..." نهى عن قيل وقال"[5] أي: الذي يكثر من الحديث عما يقول الناس من غير تثبت، ولا تدبر، ولا تبين.

إن ممارسة الإنسان للتعبير ليست مطلقة، وإنما هي مقيدة بضوابط ومعايير قرآنية وأحاديث نبوية، كما في قوله تعالى:(لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم وكان الله سميعا عليما) (النساء:148) وكما في قوله صلى الله عليه وسلم :(فليقل خيرا أو ليصمت) ففي حال القول فهو مطالب بقول الخير، وإن لم يكن لديه خير يقوله فليصمت، وفي رواية (فليسكت)، ويستفاد من ذلك أن الإنسان ليس مخيرا ـ أي حرا ـ في الشيء الذي يقوله، بل لابد له حين إرادة القول أن يختار الأحسن وما فيه الخير، وهو في كل حال خاضع لرقابة الله ـ عز وجل ـ له :" ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد" (ق: 18).

رابعاً: ضوابط الحرية في الإسلام بشكل عام، وحرية الرأي والتعبير بشكل خاص:

إنّ فهم الحرية على أنها حق مطلق، لا يحده حدود ولا يضبطه ضابط ولا يقيده قيد؛ إنما هو فهم خطأ، فإن ما يُوصف بأنه الحق المطلق ما هو إلا الإباحية(6)، التي تفترق عن الحرية بأن للحرية ضوابط وقيود رُسمت لها، في حين أن الإباحية ليس لها من الضوابط والقيود شيء ولم يقل بها القانون ولا التشريع في أي من الدول، وهذا الفهم هو ليس من وجهة نظر إسلامية فقط، بل إن المواثيق الدولية قد أكدت ذلك، وقامت التشريعات والأعراف الدولية على هذا.

([1]) الإمام القرطبي:الجامع لأحكام القرآن،تحقيق:عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي،بيروت،ج14ص225.

([2]) الحافظ ابن كثير:تفسير القرآن العظيم، تحقيق:السيد محمد السيد وآخرون،دار الحديث،القاهرة،ج6ص509.

([3]) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر،ج22ص122.

([4]) رواه مسلم في صحيحه،المقدمة، باب: النهي عن الحديث بكل ما سمع،ج1،ص107.

([5]) رواه البخاري في صحيحه،في كتاب الأدب، باب عقوق الوالدين من الكبائر،ج5،حديث رقم5630،ص2229،ورواه مسلم،في كتاب الأقضية،باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة،ج12،حديث رقم4458،ص238.

6 – الإباحية: التحلل من قيود القوانين والأخلاق وفرقة تبطل قدرة العبد على اجتناب المنهيات والإتيان بالمأمورات وتنفي ملكية الفرد وتشرك الجميع في الأموال والأزواج". ينظر: المعجم الوسيط مجموعة من المؤلفين مادة (ب و ح).

فقد جاء في المادة (11) من إعلان حقوق الإنسان في فرنسا لسنة 1789م: "إنّ حرية الإعراب عن الفكر والرأي أثمن حقوق الإنسان، ولكل مواطن الحق في حرية الكلام، والكتابة، والنشر، على أن يكون مسؤولاً عن عمله في الحدود التي يعينها القانون"(1).

فجعل هذا الإعلان من الحدود التي يرسمها القانون سقفاً أعلى للحرية لا تتجاوزه كلاماً أو كتابةً ... الخ. وهذا يناقض مبادئ الإباحية والتي تدعو إلى الإنحلال وعدم الالتزام بشرع أو قانون أو عرف أو عادة يحترمها العقل.

وكذلك ما جاء في المادة (29) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: "يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته للقيود التي يعينها القانون"(2).

ولا يقال إن في التشريع الإسلامي ما يدل على الإباحية، وهو تشريع المباح، فإن المباح كوصف شرعي للأفعال التي يقوم بها الإنسان، يختلف عن الإباحية كمبدأ يدعو إلى التحلل من كل قيد، فحكم الإباحة هو حكم تخييري بين أكثر من شيء كلهم في دائرة القانون فلا يتعداها، فالتخيير بين أنواع الطعام، هو تخيير بين متعدد كله يقع في دائرة الحلال، وليس التخيير بين أكل الحلال وأكل الحرام، فالتخيير بين أكل الحلال أو أكل الحرام إنما هو تخيير على التعيين بإفعل كذا ولا تفعل كذا. بينما التخيير في حكم الإباحة إفعل كذا أو إفعل كذا أنى شئت فكلاهما حلال(3).

فالإباحية دعوة لهدم الأديان والقوانين والأعراف والعادات، وتلبية في الوقت ذاته لنداء الشهوات والرغبات وحب الذات. وتصطدم مع حريات الآخرين وحقوقهم، لعدم وجود ضابط أو قيد يكبح جماح غرورها.

وتأسيساً على ما مضى، فإن ضوابط الحرية التي نسعى لإيجادها في المجتمعات، بغية التطوير والتجديد والتغيير إلى الأفضل على النحو الآتي(4):

1- أن تكون ضمن دائرة القانون، فتكون اختياراً من متعدد لا على وجه التعيين، لكنه بين أجزاء متساوية في الوصف الشرعي لها(5). وبخلافه تسود الإباحية.

2- يكون العقل والعرف ضوابط رئيسة لفهم وتفسير ورسم حدود الحريات، حال تصادم الحريات التي لم يرد فيها تشريع. فإنّ من أهم الأسس التطويرية ألا تغلب القوة على الرأي، فيكون الرأي لصاحب القوة وليس لصاحب الحق والرأي الصواب، فالقول بالتطوير والتجديد والتغيير لحقيق الإبداع والتقدم يتطلب الاحتكام للعقل.

3- أن يكون المراد منها الوقوف على الحق والوصول إليه، فهي ليست دعوة للتصلب والتعصب الأعمى أو وسيلة لإحراج المخالف ولا لفتح باب الفتن في السفسطة وقلب الحقائق؛ بل إن هذا يُوصف بأنه إفساد لحرية الرأي والتعبير. بل بالربط بين حرية الرأي وبين التجديد والتطوير، نجد تلازماً بينهما للوصول للأفضل....... الحق.

---

[1]- نقلاً عن المعجم الفلسفي جميل صليبا 462/1.

[2]- نقلاً عن المعجم الفلسفي جميل صليبا 462/1.

[3]- ينظر في بيان معنى الأوصاف الشرعية (المباح والحرام ...): إرشاد الفحول للشوكاني 26/1، وانظر مباحث حكم المباح في الوجيز في أصول الفقه لعبد الكريم زيدان ص: 47-49.

[4]- ينظر في مجموعة الضوابط على الحرية: الأمة هي الأصل (مقاربة تأصيلية لقضايا: الديمقراطية، حرية التعبير، الفن) أحمد الريسوني ص: 66-73. الشبكة العربية العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2013م.

[5]- ينظر: حق الحرية في العالم وهبة الزحيلي ص: 78.

4- حفظ كيان الدين ومنظومته الفكرية والتشريعية: وهذا أمر مرتبط بما سبقه من جانبين:

أ- الوصول للحق من خلال تعدد الآراء، الأمر الذي يؤدي إلى التطوير والمواكبة.

ب- الدفاع عن الدين وحمايته من أعدائه بحجة حرية الرأي وحرية الاعتقاد.

5- ألا يؤدي إلى مفسدة أعظم.

6- التثبت والتأكد قبل بيان الرأي والتعبير عن الفكر، قال الحق تبارك تعالى:﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾(1).

إن القول بالحدس والتخمين وسوء الظن، عيب في السلوك، وتشوية للحقائق، وطعن في الآخرين بغير حق، وإهدار لقدسية العلم والحقيقة. والمعنى: ولا تتبع ولا تقتف مالا علم لك به من قول أو فعل، والمقصود النهي عن الحكم على الأشياء بما لا يكون معلوما علما صحيحا، ولا دليل عليه(2).

7- عدم التعدي على حرمات الناس وأعراضهم، فلا تعني حرية الرأي والتعبير الغيبة والنميمة والخوض في الأعراض والحرمات.

هذه أهم الضوابط والقيود على حرية الرأي والتعبير، حتى تكون حرية تسهم في بناء الحضارة الإنسانية، وتطور أشكال الحياة، من خلال ذلك المخاض الفكري والمعركة العلمية بين الآراء التجديدية، والمبنية على الأصول والثوابت العقدية، فالإسلام –كدين سماوي – لم يحجر على أي فكر ولا على أي مفكر؛ ما لم يؤدِ ذلك الفكر إلى ما يخالف العقل – أولاً – ومفاهيمه ومبادئه التي جاء بها ثانياً، فقد رفض الشرع بعض النظريات كنظرية الخلق التلقائي وغيرها؛ لا لإنها خالفت مفاهيمه التي جاء بها فقط، بل لأنها خالفت العقل وما يقطع به من جهة، وخالفت النظر والأسلوب العلمي في البحث من جهة ثانية(3).

الخاتمة:

الحمد الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم وبارك على آله وصحبه الأبرار

وبعد: فحياة المسلمين اليوم في كل جوانبها، ولا سيما جانب الإعلام بحاجة إلى مزيد من الضبط والتمحيص، فحرية التعبير التي امتلأت بها أفواه الإعلاميين والمثقفين وغيرهم، فالتعبير أمانة ومسؤولية، وهو عنصر مؤثر وفاعل في الحياة الإنسانية بأي صورة أخذ بها، وقد تضررت جوانب كثيرة من حياة المسلمين في الأخلاق والعلاقات الشخصية، وفي السياسة والاقتصاد والاجتماع وغير ذلك ، من جراء التوظيف غير الصحيح لمعنى حرية التعبير في وسائل الإعلام، فقامت الدعوة إلى كثير من المفاهيم والقيم، وانتشرت كثير

---

[1]- [الإسراء: 36].

[2]- التفسير المنير للزحيلي 75/15.

[3]- ينظر في زيف نظرية دارون عن الخلق التلقائي والنشوء والإرتقاء: التفسير المنير للزحيلي 1/ 145هـ.

من السلوكيات والأخلاقيات بسبب التمادي في ممارسة حرية التعبير والحرية الشخصية بمفهومها الغربي المنحرف والبعيد كل البعد عن هدي الإسلام، ولا شك أن ضبط هذا المصطلح وأمثاله، وتحرير مدلوله الشرعي مما ينبغي أن تبذل فيه الجهود العلمية، ورحلتي القصيرة مع ورقات هذه الدراسة المتواضعة، يتبين ما يلي:

أولاً: النتائج:

1- تميز الإسلام في منهجيته وتصوره للحياة ولطبيعة العلاقات التي ينبغي أن تقوم بين أفراده وحدودها.

2- إن مفهوم الحرية في الإسلام مفهوم واسع يقوم على مبدأ تحرر الفرد من سلطة أمثاله من البشر، بل من كل المخلوقات، ومن كل صور النقص التي ترد عليه كالخوف والذل.

3- إن إعطاء الفرد حرية التعبير ليس تعديا على النظام بل صمام آمان للحفاظ على النظام،

4- إن حرية الرأي والتعبير لها سقف أعلى على الفرد ألا يتجاوزه حتى لا تصبح إباحية محرمة هدامة.

5- إن مقاصد الشرع الحكيم تُوصف بأنها مؤيدات شرعية للتأويل والتجديد والتطوير، بل هي سبب لذلك وأساس له، ومصباح ينير تلمس طريق النهضة.

6- إن القول بهذه العمليات الثلاث يفتح الباب أمام استيعاب المستجدات جميعها من جهة، ومن جهة ثانية يفتح النظر لمراجعة مفردات التراث على ممر السنين السابقة.

7- حاجة الإعلام في بلاد المسلمين والقائمين على وسائله للالتزام بهدي الشرع حماية للدين من التعدي عليه والاستهانة به.

ثانياً: التوصيات:

1- العمل على التوسع في مجالات البحوث والدراسات العلمية، وتخصيص جزء من ميزانية التعليم العالي لهذا الغرض.

2- طرح مساق التطوير والتجديد والتدريب كمساق متطلب تخرج لكافة الأقسام في الدراسة الجامعية الأولى.

3- تشجيع الأبحاث التي تستهدف تحليل المواد المكونة للخطاب الديني على مدى الأربعة عشر الفائتة ، واستظهار الأسباب الموجبة لها، ومحاولة ربطها بالواقع، ومقارنتها مع ما وصل إليه الخطاب الديني المعاصر، كنتيجة طبيعية للتطوير والتجديد في الخطاب الديني.

داعياً المولى عز وجل التوفيق والسداد

فهرس المصادر المراجع

- الاجتهاد المقاصدي للخادمي ، ضمن سلسلة كتاب الأمة، العدد (65) السنة (18) 1419هـ، وزارة الأوقاف، قطر.
- الإسلام والتعددية: الاختلاف والتنوع في إطار الوحدة محمد عمارة، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1997م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1968م .
- الاعلان العالمي لحقوق الانسان: والذي أقر عام 1948 م وأصبح جزءاً من القانون الدولي،ويتكون من ديباجة و 30 مادة تضمنت الحقوق الفردية للانسان المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها.
- الأمة هي الأصل (مقاربة تأصيلية لقضايا: الديمقراطية، حرية التعبير، الفن) أحمد الريسوني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط2، 2013م.
- البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، تحقيق: محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- تجديد الخطاب الإسلامي عبد الكريم بكار ، دار السلام، القاهرة، ط1، 2013م.
- تجديد الدين: مفهومه وضوابطه وآثاره محمد حسانين حسن حسانين ، بحث مقدم لجائزة نايف بن عبد العزيز، دار المعلمين، مكة المكرمة، ط3، 2007م.
- التجديد والتقنين في المصارف الإسلامية المعاصرة رؤية منهجية قطب مصطفى سانو ، قُدم لوزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عُمان.
- التحرير والتنوير لابن عاشور ، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- التعريفات للجرجاني ، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1983م.
- الجامع الصحيح المعروف بسنن للترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.
- جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1994م.

- حق الحرية في العالم وهبة الزحيلي ، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط6، 2010م.
- دائرة المعارف الإسلامية . يُصدرها باللغة العربية: أحمد الشنتناوي وإبراهيم زكي خورشيد وعبد الحميد يونس. راجعها من قبل وزارة المعارف: محمد مهدي علام. دار المعرفة، بيروت.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للألوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.
- الشورى في الإسلام لوهبة الزحيلي، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية: آل البيت، عمان 1989م.
- صناعة الفتوى وفقه الأقليات لابن بيه ، دار المنهاج، جدة، ط1، 2007م.
- طرق الكشف عن مقاصد الشريعة نعمان جغيم، دار النفائس، عمان، ط1، 2002م.
- فقه الاجتهاد والتجديد: دراسة تأصيل تطبيقية يحي رضا جاد ، دار السلام، القاهرة، ط1، 2010م.
- الفقه الإسلامي آفاقه وتطوره عباس حسني محمد ، رابطة العام الإسلامي، العدد 10، 1422هـ.
- في فقه الاجتهاد والتجديد تأصيلية دراسة تطبيقية يحي رضا جاد ، تقديم محمد عمارة، دار السلام، القاهرة، ط1، 2010م.
- القاموس المحيط للفيروزآبادي تحقيق: محمد نعيم العرقسُوسي وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام لعز الدين بن عبد السلام ، تحقيق: محمود بن التلاميد الشنقيطي، دار المعارف، بيروت.
- الكليات لأبي البقاء ، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م.
- كيف نتعامل مع القرآن العظيم يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2000م.
- لسان العرب لابن منظور دار صادر، بيروت، ط1.
- مجلة الأحكام العدلية لجنة من علماء وفقهاء الدولة العثمانية ، تحقيق: نجيب هواويني، نور محمد، كراتشي.
- المعجم الفلسفي جميل صليبا ، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994م
- معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء نزيه حماد، دار القلم، سوريا-دمشق. ط 1، 2008م.
- المعجم الوسيط إبراهيم مصطفى وآخرون ، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، القاهرة.
- مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، . تحقيق: محمد الميساوي، دار النفائس، عمان، ط2، 2001م.
- مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، 1984م.
- الموافقات للشاطبي ، تحقيق: مشهور بن حسن، دار ابن عفان ط1، 1997م.

مقصد حفظ الماء في الشريعة الإسلامية

الدكتور محمد أحمد القياتي محمد

الأستاذ المساعد بكلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية

الجامعة الأسمرية الإسلامية -ليبيا

مقدمة

الحمد لله الذي جعل من الماء كلَّ شيء حي، والصلاة والسلام على مَنْ حَثَّ على حفظ الماء والاقتصاد فيه، وكان قدوة حسنة في ذلك، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فهذا بحث بعنوان " مقصد حفظ الماء في الشريعة الإسلامية ".

وقد دفعني إلى دراسة هذا الموضوع عدة أمور منها:

(1) أهمية الماء عموماً، والذي يمثل ثلثي الأرض، بل يزيد.

(2) العناية الفائقة بالماء في الكتاب والسُّنة وكلام الفقهاء.

(3) دور حفظ الماء في حفظ مقاصد الشريعة.

(4) خطورة قضية الماء في عصرنا؛ حيث إن الخبراء يتوقعون أن الحروب القادمة هي حروب مياه، ولعل إرهاصاتها قد ظهرت ببناء سدود وحرمان بعض الدول من حقوقها التاريخية في المياه.

(5) لا يوجد – فيما أعلم – بحث يتناول هذا الموضوع (مقاصدية حفظ الماء) من جانبيه النظري والتطبيقي، بل ما وجدته من أبحاث يتناول الماء كنعمة مع محاولة ربطه بمقاصد الشريعة، دون تركيز على أن حفظه مقصد شرعي خاص، ودون بيان لتطبيقات هذا المقصد في الفقه الإسلامي، وهو ما يحاول بحثي بيانه والتركيز عليه.

ومن هذه الأبحاث التي وجدتها:

(1) نعمة المياه بمعايير المقاصد الشرعية، للأستاذ الدكتور إبراهيم البيومي غانم، أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة – مصر.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية في الحفاظ على الماء، للدكتور أبو القاسم محمد أبو شامة، مدرس الدراسات الإسلامية بكلية الآداب جامعة أسيوط – مصر، وكلاهما متوفر على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت).

هذا، وقد جاء بحثي – بعد هذه المقدمة – في تمهيد ومبحثين وخاتمة:

أما التمهيد (الماء وأهميته)ففيه تعريف الماء لغة واصطلاحاً وبيان مدى أهميته.

وأما المبحث الأول فنظري عنوانه « مقاصدية حفظ الماء » وقد جاء في ثلاثة مطالب:

الأول: حفظ الماء في القرآن الكريم.

الثاني: حفظ الماء في السُّنة المطهرة.

الثالث: علاقة مقصد حفظ الماء بالمقاصد الضرورية.

وأما المبحث الثاني فتطبيقي، عنوانه « تطبيقات مقصد حفظ الماء في الشريعة الإسلامية »، وقد جاء في ثلاثة مطالب:

الأول: من الضوابط الفقهية الخاصة بالماء.

الثاني: من أقوال الفقهاء عن الاقتصاد في الماء.

الثالث: من أحكام حفظ الماء في الفقه الإسلامي.

أما الخاتمة ففيها أهم نتائج البحث وأهم توصياته.

هذا، والله أسأل أن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفعني به يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

التمهيد: الماء وأهميته

تعريف الماء:

الماء في اللغة: الماء معروف، والهمزة فيه مبدلة من الهاء، وأصله (مَوَهٌ) بالتحريك، تحوَّلت الواو، وانفتح ما قبلها فقلبت ألفاً، ثم أُبدلت الهاء همزة، ويُجمع على أمواه جمع قلة، وعلى مياه جمع كثرة [1].

وفي الاصطلاح: الماء جسم لطيف سيَّال به حياة كلُّ نامٍ [2].

أهمية الماء:

« الماء هو عصب الحياة لجميع أنواع الكائنات والمخلوقات الحيوانية والنباتية على سطح الأرض، فهو يؤلف حوالي 90 % من أجسام الأحياء الدقيقة، وما بين 60 إلى 70 % من أجسام الكائنات الراقية، وقد كان الماء سبباً رئيساً في نشأة الحضارات والمدن، ولأجل الماء كانت الحروب.

واليوم يأتي الماء في مقدمة الثروات الطبيعية محط الأنظار والأطماع في عالم مزدحم السكان مضطرب المناخ تشتد فيه الحاجة الماسَّة لطلب المزيد من المياه الصالحة للاستعمال بعد أن أصبحت هذه المياه قليلة الوجود وتعاني من التبديد والتلوث » [1].

([1]) لسان العرب 543/13، مادة (موه)، ومختار الصحاح ص 642، والمصباح المنير 104/9.

([2]) ردُّ المحتار 30/2، وانظر: الموسوعة الفقهية الكويتية 352/39.

« وتتألف قشرة الأرض من الكتل القارية البالغ مساحتها حوالي 142.8 مليون كيلو متر مربع وهو ما يعادل 28 % فقط من جملة مساحة الكرة الأرضية (510 مليون كيلو متر مربع) في حين تغطي المياه باقي المساحة والبالغة 367.2 % مليون كيلو متر مربع، وهو ما يكوّن 72 % من إجمالي مساحة الكرة الأرضية، وهي مياه متباينة الخصائص، درج على تسميتها باسم الغلاف المائي، وتضم كل مياه المسطحات البحرية والمحيطية (تكوّن حوالي 97.3 % من جملة حجم المياه في العالم) ومصادر المياه المختلفة فوق سطح الكتل القارية وخلال طبقاتها (تشكل حوالي 2.7 % من جملة حجم المياه) » [2].

المبحث الأول:

مقاصدية حفظ الماء

وفيه ثلاثة مطالب:

الأول: حفظ الماء في القرآن الكريم.

الثاني: حفظ الماء في السُّنة المطهرة.

الثالث: علاقة مقصد حفظ الماء بالمقاصد الضرورية.

المطلب الأول: حفظ الماء في القرآن الكريم

في هذا المطلب سنرى مدى عناية القرآن الكريم بالماء، وبيانه أن الماء نعمة كبرى من نعم الله علينا، ورحمة منه سبحانه بنا، وأن حفظه وعدم إهداره من مقاصد الدين:

الماء أساس الحياة:

قال تعالى: (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلاَ يُؤْمِنُونَ) [3].

جاء في تفسير الطبري – رحمه الله –:

« أي وأَحْيَيْنَا بالماء الذي ننزله من السماء كل شيء.

قال قتادة: (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ) قال: كل شيء حي خلق من الماء، (أَفَلاَ يُؤْمِنُونَ) يقول: أفلا يصدقون بذلك ويقرون بألوهية من فعل ذلك ويفردونه بالعبادة » [4].

وقال مقاتل بن سليمان: « وجعلنا الماء حياة كلِّ شيء يشرب الماء أفلا يؤمنون » [5].

وقد جمع الحسن البصري المعنيين السابقين فقال: « خُلِقَ كل شيء من الماء، وهو حياة كل شيء » [6].

وقال الماوردي – رحمه الله –: (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ) فيه ثلاثة أقوال:

أحدها: أن خَلْقَ كلَّ شيء من الماء، قاله قتادة.

الثاني: حفظُ حياة كل شيء حي بالماء، قاله قتادة.

---

(1) مقدمة في جغرافية الموارد المائية، د. يحيى عباس حسين، ص15.

(2) جغرافية المياه، د. محمد خميس الزوكه، ص 19 – 20.

(3) سورة الأنبياء، الآية 30.

(4) تفسير الطبري 434/18.

(5) تفسير مقاتل بن سليمان 77/3.

(6) تفسير ابن أبي حاتم 2451/8.

الثالث: وجعلنا من ماء الصلب كل شيء، قاله قطرب.

أفلا يؤمنون يعني أفلا يصدقون بما يشاهدون [1].

وقال ابن عطية في تفسيره:

(وَجَعَلْنَا مِنَ المَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ) بيِّنٌ أنه ليس على عمومه؛ فإن الملائكة والجن قد خرجوا عن ذلك، ولكن الوجه أن يحمل على أعم ما يمكن، فالحيوان أجمع، والنبات – على أن الحياة فيه مستعارة – ، داخل في هذا [2].

قلتُ: فالآية فيها أربعة معانٍ:

الأول: خَلْقُ أكثر الأشياء من الماء.

الثاني: حفظ حياة كل شيءٍ حي بالماء.

الثالث: خُلِقَ كلُّ شيءٍ حي من الماء.

الرابع: الماء هنا النُّطفة (ماء الصلب).

وأرجح هذه المعاني المعنيان الأول والثاني؛ لأنهما أقرب المعاني، وأسلمها عن الاعتراض.

لعظم نعمة الماء امتنَّ الله بها على خلقه:

1- قال تعالى: (أَفَرَأَيْتُمُ المَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ ۞ أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ المُزْنِ أَمْ نَحْنُ المُنزِلُونَ ۞ لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجاً فَلَـــــوْلاَ تَشْكُرُونَ) [3].

قال الطبري – رحمه الله –: « أفرأيتم أيها الناس الماء الذي تشربون أأنتم أنزلتموه من السحاب فوقكم إلى قرار الأرض أم نحن منزلوه لكم.

لو نشاء جعلنا ذلك الماء الذي أنزلنا لكم من المزن ملحاً وهو الأجاج، والأجاج من الماء ما اشتدت ملوحته يقول: لو نشاء فعلنا ذلك به فلم تنتفعوا به في شرب ولا غرس ولا زرع.

فلولا تشكرون ربكم على إعطائه ما أعطاكم من الماء العذب لشربكم ومنافعكم وصلاح معايشكم وتركه أن يجعله أجاجاً لا تنتفعون به » [4].

وجاء في تفسير البيضاوي: فلولا تشكرون أمثال هذه النعم الضرورية [5].

وقال صاحب الظلال:

« وهذا الماء أصل الحياة وعنصرها الذي لا تنشأ إلا به كما قدر الله، ما دور الإنسان فيه؟ دوره أن يشربه.

أما الذي أنشأه من عناصره، وأما الذي أنزله من سحائبه فهو الله سبحانه، وهو الذي قدّر أن يكون عذباً فكان، (لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجاً) مالحاً لا يستساغ ولا ينشئ حياة فهلا يشكرون فضل الله الذي أجرى مشيئته بما كان.

([1]) تفسير الماوردي 444/3.

([2]) تفسير ابن عطية 80/4، وانظر: تفسير السمعاني 377/3.

([3]) سورة الواقعة، الآيات 68،69،70.

([4]) تفسير الطبري 142،143/23، وانظر: تفسير ابن كثير 541/7.

([5]) أنوار التنزيل وأسرار التأويل 182/5.

والمخاطبون ابتداءً بهذا القرآن كان الماء النازل من السحائب في صورته المباشرة، مادة حياتهم، وموضع احتفالهم، والحديث الذي يهز نفوسهم، وقد خلدته قصائدهم وأشعارهم، ولم تنقص قيمة الماء بتقدم الإنسان الحضاري بل لعلها تضاعفت، والذين يشتغلون بالعلم، ويحاولون تفسير نشأة الماء الأولى أشد شعوراً بقيمة هذا الحدث من سواهم، فهو مادة اهتمام للبدائي في الصحراء والعالم المشتغل بالأبحاث سواء » [1].

2- قال تعالى: (أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ المَاءَ إِلَى الأَرْضِ الجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ أَفَلاَ يُبْصِرُونَ) [2].

أي أولم يشهدوا كمال قدرتنا في سوقنا الماء إلى الأرض اليابسة التي لا نبات فيها من شدة العطش لنحييها [3].

3- قوله تعالى: (وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا) [4].

قال الرازي – رحمه الله – في تفسيره:

« اعلم أن دلالة الماء على الصانع من وجوه:

أحدها: أن تلك الأجسام وما قام بها من صفات الرقة والرطوبة والعذوبة، ولا يقدر أحد على خلقها إلا الله تعالى، قال سبحانه: (قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْراً فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ) [5].

وثانيها: أن الله تعالى جعله سبباً لحياة الإنسان ولأكثر منافعه، قال تعالى: (أَفَرَأَيْتُمُ المَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ المُزْنِ أَمْ نَحْنُ المُنزِلُونَ) [6]، وقال: (وَجَعَلْنَا مِنَ المَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلاَ يُؤْمِنُونَ) [7].

وثالثها: أن الله تعالى كما جعله سبباً لحياة الإنسان جعله سبباً لرزقه، قال تعالى: (وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ) [8] » [9].

4- قال تعالى: (وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا المَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ) [10].

«أي أحيينا بذلك الماء البلاد الميتة المقفرة التي لا نبات فيها، فلما جاءها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج، وكما أحيينا الأرض بعد موتها نحيي الأجساد يوم المعاد بعد موتها، وتبعثون من قبوركم » [11] فإنزال المطر رحمة وفضل إلهي [12].

5- قال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ ...) [1].

---

(1) في ظلال القرآن 3469/6.
(2) سورة السجدة، الآية 27.
(3) صفوة التفاسير 465/2.
(4) سورة البقرة، الآية 164.
(5) سورة الملك، الآية 30.
(6) سورة الواقعة، الآيتان 68،69.
(7) سورة الأنبياء، الآية 30.
(8) سورة الذاريات، الآية 22.
(9) تفسير الرازي 169/4.
(10) سورة الحج، الآية 5.
(11) التفسير المنير 123/25.
(12) السابق 61/2.

« بعد أن بين الله تعالى كون الإنسان وتدرجه في الخلق من أصلاب الآباء إلى أرحام الأمهات وتدرجه فيها إلى أن صار إنساناً في أحسن تقويم، ذكر سبحانه وتعالى نعمة الماء في هذا الوجود، وما يخرج به في الأرض من حبوب وثمار تتشابه في شكلها ولا تتشابه في طعمها فهي متشابهة وغير متشابهة » [2].

الماء طهور:

1- قال تعالى: (إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ)[3].

كما أن الماء سبب في الإحياء فهو نعمة في الطهارة به:

قال في روح البيان: « في الآية بيان نعمة الماء، وأن الخوف من العطش وكذا من الجوع من الشيطان ووسوسته؛ فإن المرء إذا كان قوي التوكل يستوي عنده الفقد والوجود »[4].

2- وقال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً) [5].

يعني المطر، والطَّهور هو الطاهر في نفسه المطهّر لغيره، فهو اسم لما يُتطهر به، وكما قال في آية أخرى: (وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ) فثبت به أن التطهير يختص بالماء [6].

تعظيم الله للماء:

من تعظيم الله للماء أنه سبحانه جعل عرشه الكريم عليه في أول الخلق، قال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ) [7].

جاء في تفسير الطبري [8]:

عن مجاهد في تفسير قوله تعالى: (وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَاءِ): قبل أن يخلق شيئاً. وعن أبي رزين العقيلي قال: «قلت: يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق السماوات والأرض، قال: في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء ثم خلق عرشه على الماء »[9].

الماء رحمة:

قال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ المَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ المَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) [10].

([1]) سورة الأنعام، الآية 99.

([2]) زهرة التفاسير 2605/5.

([3]) سورة الأنفال، الآية 11.

([4]) روح البيان 246/3.

([5]) سورة الفرقان، الآية 48.

([6]) تفسير البغوي 87/6.

([7]) سورة هود، الآية 7.

([8]) تفسير الطبري 245/15 – 246.

([9]) أخرجه الإمام أحمد في مسنده 11/4، والترمذي في سننه: كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة هود، قال: وهذا حديث حسن. وقال الألباني والأرنؤوط: ضعيف.

([10]) سورة الأعراف، الآية 57.

« والله الذي يرسل الرياح ليناً هبوبها طيباً نسيمها أمام غيثه الذي يسوقه بها إلى خلقه فينشئ بها سحاباً ثقالاً حتى إذا أقلتها، والإقلال بها حملها ... ساقه الله لإحياء بلد ميت قد تعفت مزارعه ودرست مشاربه وأجدب أهله فأنزل به المطر وأخرج به من كل الثمرات ...

قال السُّدي: وأما رحمته فهو المطر » [1].

الماء نعمة تنقلب نقمة بعدم شكرها:

قال تعالى: (وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ ۞ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ) [2].

لعل سر الغرق أن فرعون وصل إلى موسى بسبب الماء الذي ساقه إليه في تابوته فلم يشكر لا نعمة الماء ولا نعمة موسى، فانقلب الحال عليه بضد ذلك حيث أهلكه الله وقومه بالماء الذي هو سبب الحياة لغيرهم [3].

حفظه من الإسراف:

1- قال تعالى: (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ المسْرِفِينَ) [4].

الإسراف هو مجاوزة الحد، والبعض قد فسر الإسراف بالزيادة فقط، ولكن الحقيقة أن أي تجاوز للحد زيادة أو نقصاً يُسمى إسرافاً؛ لأنه مأخوذ من سرف الماء، وهو أن يطلق الماء ويذهب من غير نفع [5].

وفي تفسير العز بن عبدالسلام:

وكلوا واشربوا ما أحل لكم ولا تسرفوا في التحريم، أو لا تأكلوا ما زاد على الشبع [6].

وقال بعض السلف: جمع الله الطب كله في نصف آية: (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفُوا)، وقال البخاري: قال ابن عباس: كُل ما شئت والبس ما شئت ما أخطأتك خصلتان سرف ومخيلة [7].

« ولنعلم أن الإكثار من استخدام الماء في الوضوء أو الغسل داخل في قوله تعالى: (وَلاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ المسْرِفِينَ)، ولهذا قال الفقهاء – رحمهم الله – يكره الإسراف ولو كان على نهر جارٍ، فكيف إذا كان على مكائن تستخرج الماء؟! فالحاصل أن الإسراف في الوضوء وغير الوضوء من الأمور المذمومة »[8].

2- قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الكَعْبَيْنِ) [9].

عطفت الأرجل على الرؤوس الممسوحة؛ لأنها مظنة لكثرة صب الماء عليها، فلمنع الإسراف عطفت عليها، وليس المراد أنها تمسح حقيقة [10].

([1]) تفسير الطبري 492/12 – 493.

([2]) سورة القمر، الآيتان 42،41.

([3]) روح البيان 282/9.

([4]) سورة الأعراف، الآية 31.

([5]) تفسير الشعراوي 3968/7.

([6]) تفسير العز بن عبدالسلام 482/1.

([7]) تفسير ابن كثير 366/3.

([8]) شرح رياض الصالحين، للعثيمين، 235/5.

([9]) سورة المائدة، الآية 6.

([10]) فتح السلام شرح عمدة الأحكام من فتح الباري 48/1، كشف اللثام شرح عمدة الأحكام 53/1.

وقال بعضهم: ولعل السرَّ في التعبير عن غسل الرجلين بالمسح في الآية النهي عن الإسراف في الماء للابتلاء فيهما بالصب دون غيرهما [1].

أو « لما كانت الأرجل في مظنة الإسراف في الماء، وهو منهي عنه مذموم، عطفها على الممسوح، لا للتمسح بل للتنبيه على الاقتصار على مقدار الواجب » [2].

المطلب الثاني: حفظ الماء في السُّنة المطهرة

في هذا المطلب سنجد احتفاء السُّنة بالماء، وعنايتها الكبرى به، وحثَّها على الاقتصاد فيه وعدم إهداره، وأن حفظه من جانبي الوجود والعدم من مقاصد شريعة الإسلام:

مكانة الماء في السُّنة المطَّهرة:

مما يدل على مكانة الماء في الإسلام تشبيه رسول الله ﷺ لرسالته به؛ فقال: « مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصابت منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماءً، ولا تنبت كلأ، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه الله به فعلم وعلم ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أُرسلت به » [3].

حفظ الماء من جانب الوجود [4]**:**

عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: « سبع يجري للعبد أجرهن من بعد موته وهو في قبره: من علَّم علماً، أو أجرى نهراً، أو حفر بئراً، أو غرس نخلاً، أو بنى مسجداً، أو ورَّث مصحفاً، أو ترك ولداً يستغفر الله له بعد موته » [5].

ذكر النبي ﷺ الحث على حفظ الماء من جانب الوجود مرتين « أجرى نهراً أو حفر بئراً »، وجاء ترتيب الماء بعد العلم، ليدل على مكانته، فالعلم يحيي النفوس والعقول، والماء يحيي الأبدان التي بها قيامهما.

الاقتصاد في الماء:

من حفظ الماء من جانب الوجود الاقتصاد في استخدامه إبقاءً له:

1- عن سفينة قال: « كان رسول الله ﷺ يتوضأ بالمدِّ ويغتسل بالصاع » [6].

---

(1) كفاية النبيه في شرح التنبيه 307/1.

(2) المبدع في شرح المقنع 92/1، كشاف القناع 83/1، مطالب أولي النهى 101/1.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب بدء الوحي، باب فضل من علم وعلَّم، ومسلم في صحيحه: كتاب الفضائل، باب بيان مثل ما بُعث به النبي من الهدى والعلم.

(4) الحفظ من جانب الوجود هو ما يقيم أركانه ويثبت قواعده. انظر: الموافقات، للشاطبي 18/2.

(5) أخرجه البزار في مسنده 483/13. قال المنذري: إسناده ضعيف. وقال الذهبي: هذا حديث إسناده ضعيف. ويروى: « أو كرى نهراً » من كريت النهر أكريه كرياً إذا استحدثت حفره. قال البيهقي: وهذا الحديث لا يخالف الحديث الصحيح: إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث، فقد قال فيه: « إلا من صدقة جارية » وهي تجمع ما ذكر من الزيادة. فيض القدير شرح الجامع الصغير 116/4، وانظر: التيسير بشرح الجامع الصغير 102/2. وقد حسن الألباني الحديث. الجامع الصغير وزيادته ص592.

(6) أخرجه الترمذي في سننه: أبواب الطهارة، باب في الوضوء بالمد. وقال: حديث سفينة حديث حسن صحيح. وبنحوه مسلم في صحيحه: كتاب الحيض، باب القدر المستحب من الماء في غسل الجنابة.

قال النووي: « أجمع المسلمون على أن الماء الذي يجزي في الوضوء والغسل غير مقدر بل يكفي فيه القليل والكثير إذا وجد شرط الغسل، وهو جريان الماء على الأعضاء؛ قال الشافعي – رحمه الله تعالى –: وقد يُرفق بالقليل فيكفي، ويخرق بالكثير فلا يكفي. قال العلماء: والمستحب أن لا ينقص في الغسل عن صاع ولا في الوضوء عن مُدّ، والصاع خمسة أرطال وثلث بالبغدادي، والمد رطل وثلث، وبه يقول الشافعي، وذلك معتبر على التقريب لا على التحديد، وعند الحنفية الصاع ثمانية أرطال، والمد رطلان » [1].

وقال الشوكاني وغيره: الحديث يدل على كراهة الإسراف في الماء والغسل والوضوء، واستحباب الاقتصاد، وهو مجمع عليه [2].

وقال الشوكاني:

« القدر المجزئ من الغسل ما يحصل به تعميم البدن على الوجه المعتبر سواء كان صاعاً أو أقل أو أكثر ما لم يبلغ في النقصان إلى مقدار لا يُسمى مستعمله مغتسلاً، أو إلى مقدار في الزيادة يدخل فاعله في حد الإسراف، وهكذا الوضوء القدر المجزئ منه ما يحصل به غسل أعضاء الوضوء سواء كان مُدّاً أو أقل أو أكثر ما لم يبلغ في الزيادة حدَّ السَّرف، أو النقصان إلى حد لا يحصل به الواجب » [3].

وقال في شرح الجامع الصغير:

« يجزئ في الوضوء رطلان من ماء أي يكفي هذا القدر لمن أراد الوضوء الشرعي، وهذه التحديديات الشريفة لما علمه ﷺ من أنه يأتي أقوام يعتدون في الطهارة كزماننا هذا، صار هَمُّ الفقيه كثرة الماء، وانتقاءه، ودلك أعضائه، حتى يخرج وقت صلاته، ويترك الجماعة ونحوها، فإنا لله وإنا إليه راجعون »[4].

2- عن عائشة رضي الله عنها قالت: « كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد فيه قَدْرُ الفرق » [5].

قولها « فيه قدر الفرق » أي يسع فيه ماء قدر الفرق، وإذا فرضنا أنه عليه السلام اغتسل هو وعائشة بقدر الفرق، يكون قدر الماء الذي استعمل كل منهما بالتقريب ثمانية أرطال؛ لأن الفرق ستة عشر رطلاً، كما فسره أحمد بن حنبل، وهي صاع عند أبي حنيفة ومحمد [6].

3- عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: « كان النبي ﷺ يغتسل بالصاع إلى خمسة أمداد ويتوضأ بالمدّ ».

وفي رواية « كان رسول الله ﷺ يغتسل بخمس مكاكيك ويتوضأ بمكوك » [7].

المراد من هذا الحديث أنه يستحب للمتوضئ أن لا ينقص عن ذلك المقدار، فإن زاد أو نقص مع الإسباغ جاز له ذلك، إلا أن الإسراف في الماء مكروه ومنهي عنه؛ لأن الذي يفرط فيه من الماء وإن قل، يجوز أن يكون فوَّت نفساً قد

---

(1) شرح مسلم للنووي، 2/4، وانظر: شرح سنن ابن ماجه للسيوطي وغيره 24/1.

(2) نيل الأوطار 312/1، ومراعاة المفاتيح 137/2.

(3) نيل الأوطار 314/1، وانظر: منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري 273/1.

(4) التنوير شرح الجامع الصغير 195/11.

(5) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الطهارة، باب في مقدار الماء الذي يجزئ في الغسل. وقال الألباني: صحيح.

(6) شرح سنن أبي داود للعيني 535/1.

(7) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب بدء الوحي، باب الوضوء بالمد، ومسلم في صحيحه: كتاب الحيض، باب القدر المستحب من الماء في غسل الجنابة. والمكوك مكيال يختلف مقداره باختلاف اصطلاح الناس عليه في البلاد. قال ابن الأثير: أراد بالمكوك المدّ، وقيل: الصاع، والأول أشبه؛ لأنه جاء في حديث آخر مفسراً بالمدّ. النهاية في غريب الحديث 350/4.

أشرفت على الموت، فيكون إذا منحه الرجل أخاه المسلم لم يكن في الميزان على مقدار جرعة من ماء، ولكنه يكون في مقدار الموازنة أنه لو قد سقاه ظمآن قد قارب التلف، فإن الله ﷻ يكتب له إحياء نفس، يكون في التضعيف من حيث إنها يتأتى منها أن يكون أصلاً لأمة أو للناس جميعاً، فيكون الاعتداد له بإحياء نفس هي أصل لأمة أو للناس جميعاً، يتناسلون ويعبدون الله إلى يوم القيامة، فهذا يكون من بركة حسن التقدير في الوضوء [1].

« وقد جعل الشيخ عز الدين بن عبدالسلام للمتوضئ والمغتسل ثلاث أحوال:

أحدها: أن يكون معتدل الخلق كاعتدال خلقه ﷺ فيقتدي به في اجتناب النقص عن المد والصاع.

الثاني: أن يكون ضئيلاً نحيف الخلق بحيث لا يعادل جسده جسده ﷺ فيستحب أن يستعمل من الماء ما تكون نسبته إلى جسده كنسبة المد والصاع إلى جسده ﷺ.

الثالث: أن يكون متفاحش الخلق طولاً وعرضاً وعظم البطن وثخانة الأعضاء، فيستحب أن لا ينقص عن مقدار تكون النسبة إلى بدنه كنسبة المد والصاع إلى رسول الله ﷺ » [2].

4- عن عبد الله بن زيد ﷺ قال: « إن النبي ﷺ أُتي بثلثي مُدٍّ من ماء فتوضأ فجعل يدلك ذراعيه » [3].

« والمد مكيال وهو رطلان أو رطل وثلث أو ملء كفي الإنسان المعتدل إذا ملأهما ومدَّ يديه بهما، ومنه سُمي مُدّاً.

وثلثا المدّ هو أقل ما روي أنه توضأ به ﷺ وأما حديث أنه توضأ بثلث مدٍّ فلا أصل له، وقد صحح أبو زرعة من حديث عائشة وجابر أنه ﷺ كان يغتسل بالصاع ويتوضأ بالمد، وأخرج مسلم نحوه من حديث سفينة [4]، وأبو داود من حديث أنس: « توضأ من إناء يسع رطلين »[5]، والترمذي بلفظ: « يجزئ في الوضوء رطلان »[6].

وهي كلها قاضية بالتخفيف في ماء الوضوء، وقد علم نهيه ﷺ عن الإسراف في الماء، وإخباره أنه سيأتي قوم يعتدون في الوضوء، فمن جاوز ما قال الشارع أنه يجزئ فقد أسرف فيحرم. وقول من قال: إن هذا تقريب لا تحديد ما هو ببعيد، لكن الأحسن بالمتشرع محاكاة أخلاقه ﷺ والاقتداء به في كمية ذلك » [7].

5- عن عائشة زوج النبي ﷺ أن النبي ﷺ كان إذا اغتسل من الجنابة بدأ فغسل يديه ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ثم يُدخل أصابعه في الماء فيخلل بها أصول شعره، ثم يصب على رأسه ثلاث غُرف بيديه ثم يفيض الماء على جلده كله [8].

---

(1) الإفصاح عن معاني الصحاح 246/5. وهذا يدل على أن حفظ الماء فيه حفظ للنفس، كما سيأتي.

(2) قواعد الأحكام في مصالح الانام 207/2، وانظر: عمدة القاري 40/2، وذخيرة العقبى شرح المجتبى 199/2.

(3) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى: كتاب الطهارة، باب جواز النقصان عنهما فيهما إذا أتى على أمر به، وأخرجه الحاكم في المستدرك 243/1، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وقال الذهبي: على شرطهما.

(4) سبق تخريجه.

(5) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الطهارة، باب ما يجزئ من الماء في الوضوء. قال الألباني: ضعيف. صحيح وضعيف سنن أبي داود 173/1.

(6) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب السفر: باب قدر ما يجزئ من الماء في الوضوء، وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث شريك على هذا اللفظ. وقال الألباني: صحيح.

(7) سبل السلام 68/1.

(8) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب بدء الوحي، باب الوضوء قبل الغسل، ومسلم بنحوه في صحيحه: كتاب الحيض، باب صفة غسل الجنابة.

قال القسطلاني: « ثم يدخل أصابعه في الماء يخلل بها أصول شعره » أي شعر رأسه، والحكمة في هذا تليين الشعر وترطيبه ليسهل مرور الماء عليه، ويكون أبعد عن الإسراف في الماء [1].

6- عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه ﷺ توضأ ثلاثاً ثلاثاً ثم قال: « من زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم » [2].

« أي ظلم بالزيادة بإتلاف الماء ووضعه في غير موضعه.

وظاهره الذم بالنقص عن الثلاث وهو مشكل !

وأجيب بأن فيه حذفاً وتقديره: « من نقص عن واحدة فقد أساء »، ويؤيده ما رواه نعيم بن حماد مرفوعاً: « الوضوء مرة ومرتين وثلاثاً فمن نقص من واحدة أو زاد على ثلاث فقد أخطأ » وهو مرسل، ورجاله ثقات » [3].

7- قال رجل لابن عباس: كم يكفيني من الوضوء؟ قال: مد، قال: كم يكفيني للغسل؟ قال: صاع، فقال الرجل: لا يكفيني. قال: لا أم لك؛ قد كفى من هو خير منك رسول الله ﷺ [4].

قال الحافظ في الفتح:

الحديث بيان ما كان عليه السلف من الاحتجاج بأفعال النبي ﷺ والانقياد إلى ذلك، وفيه جواز الرد بعنف على من يماري بغير علم إذا قصد الرادُّ إيضاح الحق وتحذير السامعين من مثل ذلك، وفيه كراهية التنطع والإسراف في الماء [5].

وقوله: « قد كفى من هو خير منك » « يعني إن كنت تريد الطهارة والنظافة للاحتياط والتقوى فكان رسول الله ﷺ أحوط وأتقى منك، وإن كنت تزعم أن الماء لا يصل إلى شعرك للكثرة فكان النبي ﷺ أكثر شعراً منك، فالغرض أن الإسراف في الماء بسبب التوهمات الباطلة ممنوع عنه »[6].

حفظ الماء من جانب العدم [7]:

من حفظ الماء من جانب العدم النهي عن الإسراف فيه:

1- قال رسول الله ﷺ:

« يكون في هذه الأمة قوم يعتدون في الدعاء والطُّهور » [8].

والاعتداء في الطُّهور يكون بالزيادة على الثلاث وإسراف الماء، وبالمبالغة في الغسل.

وهذ النهي يتناول الغُسل والوضوء وإزالة النجاسة [1].

---

(1) شرح القسطلاني على صحيح البخاري 315/1، وانظر: 327/1، وكوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري 349/5.

(2) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الطهارة، باب الوضوء ثلاثاً ثلاثاً، والنسائي في سننه (المجتبى): كتاب الطهارة، باب الاعتداء في الوضوء. وقال الألباني: حسن صحيح.

(3) شرح القسطلاني على صحيح البخاري 226/1، وفتح الباري 233/1.

(4) أخرجه الإمام أحمد في المسند 289/1. وقال شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره.

(5) فتح الباري 366/1، وانظر: كشف اللثام شرح عمدة الأحكام 454/1، كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري 369/5، وفتح السلام شرح عمدة الأحكام من فتح الباري 333/1.

(6) شرح سنن ابن ماجه للسيوطي وغيره ص24.

(7) الحفظ من جانب العدم هو ما يدرأ عنه الاختلال الواقع أو المتوقع. انظر: الموافقات 18/2.

(8) أخرجه الإمام أحمد في المسند 351/27، وقال الألباني: صحيح. مشكاة المصابيح 131/1.

2- مرّ النبي ﷺ بسعد وهو يتوضأ فقال: « ما هذا السَّرف يا سعد؟ » فقال: أفي الوضوء سرف؟ قال: « نعم وإن كنت على نهر جارٍ » [2].

جاء في عون المعبود:

أجمع العلماء على النهي عن الإسراف في الماء، ولو في شاطئ البحر [3].

وجاء في شرح أبي داود للعيني: وأجمعوا على النهي عن الإسراف في الماء ولو كان على شاطئ البحر، ثم الأظهر أنه كراهة تنزيه لا تحريم، خلافاً لبعض الشافعية [4].

3- عن أُبي بن كعب عن النبي ﷺ قال: « إن للوضوء شيطاناً يُقال له: الولهان، فاتقوا وساوس الماء » [5].

أي احذروا وسوسة الشيطان المذكور في استعمال ماء الوضوء والغسل، وفيه رد على من ذهب إلى أن تحريم الإسراف في الماء أو كراهته ولو على نهر تعبدي لا يُعقل معناه [6]. قلتُ: بل له مقصد هو حفظ الماء.

والحديث يدل على كراهية الإسراف في الماء للوضوء، وهو أمر مجمع عليه [7].

« والعلماء يطلقون الكراهة، وهي أعم من كراهة التنزيه أو التحريم؛ ففي بعض الصور تتجه كراهية التنزيه إذا كان الإسراف يسيراً ومحتملاً، أما إذا كان الإسراف كثيراً، فالمبذرون إخوان الشياطين، كما قال الله جل وعلا: (إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ) [8] » [9].

حفظ الماء من التلويث:

من حفظ الماء من جانب العدم نهي السُّنة عن تلويثه:

فقد « نهى رسول الله أن يُبال في الماء الراكد » [10]، أي فضلاً أن يُغاطَ، أو المراد بالبول المعنى الأعم، والمراد أن لا يُلقى النجس في الماء الدائم أي الراكد الواقف ثم يغتسل منه أو يتوضأ [11].

فالغاية من النهي أو المقصد منه هو المنع من تلويث الماء [12].

([1]) الجامع الصحيح للسنن والمسانيد 162/19، وعون المعبود وحاشية ابن القيم 118/1.

([2]) أخرجه ابن ماجه في سننه: كتاب الطهارة وسننها، باب ما جاء في القصد في الوضوء وكراهية التعدي فيه.

قال في الزوائد: إسناده ضعيف. وقال الألباني: ضعيف.

([3]) الجامع الصحيح للسُّنن والمسانيد 162/19، وانظر: عون المعبود وحاشية ابن القيم 118/1.

([4]) شرح أبي داود للعيني 535/1.

([5]) أخرجه الترمذي في سننه: أبواب الطهارة، باب كراهية الإسراف في الماء. وقال: حديث غريب، وليس إسناده بالقوي والصحيح عند أهل الحديث.

([6]) التيسير بشرح الجامع الصغير 338/1.

([7]) مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح 119/2.

([8]) سورة الإسراء، الآية 27.

([9]) شرح سنن الترمذي للخضير، درس رقم 13، موقع الشيخ الخضير على الإنترنت.

([10]) أخرجه ابن ماجه في سننه: كتاب الطهارة وسننها، باب النهي عن البول في الماء الراكد، وقال الألباني: صحيح.

([11]) شرح مسند أبي حنيفة، ص 406.

([12]) آداب الزفاف، للألباني، ص193.

وختاماً لهذين المطلبين نقرر أنه قد مرَّ بنا أن العلماء أجمعوا على منع الإسراف في الماء، ولم يخالف في هذا أحد منهم، وإن اختلفوا في حكم الإسراف بين الكراهة والحرمة، وهذا يؤكد – بعد الكتاب والسنة – مقاصدية حفظ الماء في الشريعة الإسلامية.

المطلب الثالث: علاقة مقصد حفظ الماء بالمقاصد الضرورية

إن الماء هو قوام المقاصد الضرورية من دين ونفس ونسل وعقل ومال: فالدين يَدْخل فيه المرءُ بعد الاغتسال بالماء، ثم كبرى عباداته من صلاة وحج وغيرهما لا تتم إلا بالطهارة التي أصلها الماء، ففي حفظ الماء حفظ للدين أو التدين.

وكذلك حفظ النفس لا يكون إلا بحفظ الماء، فلا تستطيع النفس الاستمرار في الحياة بدون ماء فترة طويلة.

وإذا كانت النفس لا بقاء لها مع فقد الماء، فهذا ينعكس على النسل؛ لأنه إذا عدمت النفس عدم النسل.

والمخ الذي نسبة الماء فيه من 75 إلى 80 % لا قيام له بلا ماء؛ ففي حفظ الماء حفظ للعقل وطاقاته، والدراسات الطبية تؤكد على أن نقص الماء في الجسم يؤثر بشكل ملحوظ على مستوى الذكاء.

والأموال كثير منها كالزروع والثمار وغيرهما تحتاج إلى الماء إيجاداً واستثماراً.

ففي حفظ الماء إذن حفظ للمقاصد الضرورية.

ولهذا كان « من المقاصد التحسينية إشاعة الماء بين الناس »[1].

المبحث الثاني:
تطبيقات مقصد حفظ الماء في الشريعة الإسلامية

وفيه ثلاثة مطالب:

الأول: من الضوابط الفقهية الخاصة بالماء.

الثاني: من أقوال الفقهاء عن الاقتصاد في الماء.

الثالث: من أحكام حفظ الماء في الفقه الإسلامي.

المطلب الأول: من الضوابط الفقهية الخاصة بالماء

اعتنى فقهاؤنا – رحمهم الله – بالماء على مستوى الضوابط الفقهية إلى جانب عنايتهم به على مستوى الفروع الفقهية، وهذا جانب من تلك الضوابط:

1- الأصل في الماء الطهارة [2].

هذا أصل متفق عليه أن الماء الأصل فيه الطهارة، والنجاسة طارئة عليه، قال الله سبحانه: (وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً) [3] [4].

2- يُستصحب في الماء أصل الطهارة [5].

([1]) علم مقاصد الشريعة، للخادمي، ص90.

([2]) القواعد الفقهية للزحيلي 131/1، وموسوعة القواعد الفقهية 285/1، وانظر: المجموع 172/1.

([3]) سورة الفرقان، الآية 48.

([4]) موسوعة القواعد الفقهية 122/2، وانظر المبسوط، للسرخسي، 78/1.

([5]) موسوعة القواعد الفقهية 249/1.

3- الماء لا ينجس إلا بالتغير [1].

4- كلُّ ماءٍ وُجد متغيراً ولم يعلم سبب تغيره فهو طاهر وإن غلب على ظنه نجاسته [2].

5- كل تغير يسير من صفة فهو معفو عنه [3].

6- يعمل بغلبة الظن في الحُكم بطهارة الماء الساقط من بيوت المسلمين [4].

7- الماء في الطهارة أصل [5].

8- لا يجوز لداخل الحمام أن يقيم فيه أكثر مما جرت به العادة، ولا أن يستعمل من الماء أكثر مما جرت به العادة [6].

9- قاعدة المنع من الغلو في الدين:

ومن أمثلتها الوسوسة في الوضوء والغسل وتنظيف الثياب بالزيادة والإسراف، وصب الماء على المحل غير المشروع والتنطع في ذلك والتعمق والتشديد [7].

10- اختصاص الطهارة بالماء:

اختصاص الطهارة بالماء فيه رأيان:

أحدهما: أنه تعبدي لا يُعقل معناه، وعليه الإمام الكناني.

الثاني: أنه معلل باختصاص الماء بالرقة، واللطافة، والتفرد في جوهره، وعدم التركيب، وعليه الغزالي [8].

وقد اشترط بعض الفقهاء الماء لإزالة النجاسة، فقالوا: ولا تُزال النجاسة بغير الماء.

وهذا اشتراط في عبادة الأصل فيه التوقيف ... فعرفنا بذلك أن مقصود الشارع من الأمر بالماء في بعض الأحاديث إنما هو لأنه أفضل ما تُزال به عين النجاسة، لا لأنه شرط؛ وذلك لأن الماء فيه خاصية لإزالة عين النجاسة أفضل من غيره من المزيلات [9].

المطلب الثاني: من أقوال الفقهاء عن الاقتصاد في الماء

قال سعيد بن المسيب: إن لي ركوة أو قدحاً يسع نصف المد أو نحوه وأنا أتوضأ منه وربما فَضَلَ فَضْلٌ.

وعن سليمان بن يسار مثله.

وتوضأ القاسم بن محمد بقدر نصف المد وزيادة قليل.

وقيل لأحمد بن حنبل: إن الناس في الأسفار ربما ضاق عليهم الماء أفيجزئ الرجل أن يتوضأ بأقل من المد؟ فقال: إذا أحسن أن يتوضأ به وغسل فلم يمسح يجزئه.

---

[1] القواعد الفقهية، للزحيلي، 1051/2.

[2] الكُليات الفقهية وحِكَم التشريع في باب المياه عند الحنابلة، ص 43.

[3] السابق، ص 45.

[4] القواعد الفقهية، للزحيلي 328/1.

[5] موسوعة القواعد الفقهية 369/12.

[6] قواعد الأحكام في مصالح الأنام 132/2.

[7] دراسة وتحقيق قاعدة الأصل في العبادات المنع، ص70، وقواعد معرفة البدع، ص 119.

[8] الأشباه والنظائر، للسيوطي، ص 407.

[9] تلقيح الأفهام بشرح القواعد الفقهية 2/2.

وقال ابن أبي زيد: القليل من الماء مع إحكام الوضوء سُنة، والإسراف فيه غلو وبدعة.

وهذا كله ردٌّ على الإباضية ومَنْ رأى أن قليل الماء لا يجزئ، والسُّنةُ حجة على مَنْ خالفها [1].

وقال الشافعي – رحمه الله –: لا أحب للمتوضئ أن يزيد على ثلاث، وإن زاد لم أكرهه [2].

وقال الإمام أحمد: من فقه الرجل قلة ولوعه بالماء.

وقال المروزي: وضَّأت أبا عبد الله بن العسكري فسترته من الناس؛ لئلا يقولوا: لا يحسن الوضوء؛ لقلة صبه الماء.

وكان أحمد يتوضأ فلا يكاد يبل الثرى [3].

وعن الحسن البصري أنه قيل له: فلان لا يأكل الفالوذج، ويقول: لا أؤدي شكره. قال: أفيشرب الماء؟ قالوا: نعم، قال: إنه جاهل، إن نعمة الله عليه في الماء البارد أكثر من نعمته عليه في الفالوذج [4].

المطلب الثالث: من أحكام حفظ الماء في الفقه الإسلامي

هذه بعض المسائل الفقهية التي توضح مراعاة فقهائنا – رحمهم الله – لمقصد حفظ الماء:

حكم الإسراف في الماء:

مذهب الحنفية:

عند الحنفية الإسراف في الماء من مكروهات الوضوء [5].

وتكرار الوضوء في مجلس واحد لا يُستحب بل يكره؛ لما فيه من الإسراف في الماء [6].

« والإسراف هو الاستعمال فوق الحاجة الشرعية، وإن كان على شط نهر، وقد ذكر قاضي خان تركه من السنن ولعله الأوجه، فعلى كونه مندوباً لا يكون الإسراف مكروهاً، وعلى كونه سُنة يكون مكروهاً تنزيهاً، وصرح الزيلعي بكراهته، وفي المبتغى أنه من المنهيات فتكون تحريمية، وقد ذكر المحقق آخراً أن الزيادة على ثلاث مكروهة وهي من الإسراف. وهذا إذا كان من ماء نهر أو مملوكاً له، فإن كان ماء موقوفاً على من يتطهر أو يتوضأ حَرُمت الزيادة والسَّرف بلا خلاف، وماء المدارس من هذا القبيل؛ لأنه إنما يوقف ويُساق لمن يتوضأ الوضوء الشرعي » [7].

مذهب المالكية:

قال في مواهب الجليل:

«الأظهر أنه مكروه كراهة تنزيه، وقال بعض أصحابنا: الإسراف حرام » [8].

وقال في حاشية العدوي: « والسرف منه أي الإكثار من صب الماء في الوضوء غلو أي زيادة في الدين وبدعة أي محدث مخالف للسُّنة وهي حرام » [9].

مذهب الشافعية:

---

[1] شرح صحيح البخاري لابن بطال 203/1، وانظر: الاستذكار 266/1 – 267، والتمهيد 103/8.
[2] الأم 47/1.
[3] فيض القدير 503/2.
[4] التفسير الوسيط 1145/3. والفالوذج: حلواء تعمل من الدقيق والماء والعسل. المعجم الوسيط 700/2.
[5] البناية شرح الهداية 255/1، ومراقي الفلاح 36/1.
[6] البحر الرائق 24/1.
[7] السابق 30/1، وانظر: حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح 23/1، والدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار)132/1.
[8] مواهب الجليل 78/1.
[9] حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني 161/1.

يكره في الوضوء والغسل الإسراف في الماء ولو كان على شاطئ البحر وكذلك الزيادة على ثلاث [1].

قال في المجموع: « اتفق أصحابنا وغيرهم على ذم الإسراف في الماء في الوضوء والغسل، وقال البخاري في صحيحه: كره أهل العلم الإسراف فيه. والمشهور أنه مكروه كراهة تنزيه، وقال البغوي والمتولي: حرام، ومما يدل على ذمه حديث عبد الله بن مغفَّل ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنه سيكون في هذه الأمة قوم يعتدون في الطهور والدعاء » [2].

وجاء في إعانة الطالبين:

« الإسراف في الماء إذا كان مملوكاً أو مباحاً (مكروه) أما إذا كان مسبَّلاً للوضوء فهو حرام » [3].

مذهب الحنابلة:

« يكره الإسراف في الماء، والزيادة الكثيرة؛ لما روينا من الآثار ... وكان يقال: من قلة فقه الرجل ولوعه بالماء » [4].

قلتُ:

وهكذا يتضح لنا أن فقهاءنا جميعاً متفقون على منع الإسراف في الماء في الوضوء والغسل، وإن اختلفوا في حكمه بين الكراهة والحرمة.

وإذا كان الإسراف في هاتين العبادتين ممنوعاً شرعاً فهو في غيرهما من العادات أكثر منعاً؛ لما في ذلك من إهدار الماء بدون داعٍ.

2- اختلف الفقهاء هل يجزئ الوضوء بأقل من المد، والغسل بأقل من الصاع؟

فقال قوم: لا يجزئ أقل من ذلك؛ لورود الخبر به. هذا قول الثوري والكوفيين [5].

وقال آخرون: ليس المدُّ والصاع في ذلك بحتم، وإنما ذلك إخبار عن القدر الذي كان يكفيه ﷺ، لا أنه حدٌّ لا يجزئ دونه، وإنما قصد به التنبيه على فضيلة الاقتصاد وترك الإسراف.

والمستحب لمن يقدر على الإسباغ بالقليل أن يقلل ولا يزيد على ذلك؛ لأن السرف ممنوع في الشريعة، وقد روي عنه ﷺ أنه قال: « ثمت سيكون في هذه الأمة قوم يعتدون في الطهور والدعاء » [6].

وإلى هذا ذهب مالك وطائفة من السلف، وهو قول الشافعي وإسحاق [7].

قلتُ: الراجح ما ذهب إليه مالك ومن وافقه؛ لأنه أقوى حجة، ولأنه محقق لمقصد الاقتصاد في الماء وعدم الإسراف فيه.

3- معنى الإسباغ في الوضوء:

---

(1) المجموع 466/1، واللباب في الفقه الشافعي ص62، ص68، ونهاية المحتاج 189/1، وإعانة الطالبين 97/1، والنجم الوهاج 358/1، وصحيح البخاري 39/1.

(2) المجموع 190/2، والحديث سبق تخريجه.

(3) إعانة الطالبين 65/1.

(4) المغني لابن قدامة 165/1، وانظر: الكافي في فقه الإمام أحمد 69/1، وعمدة الفقه ص 16، والعدة ص 35.

(5) الاختيار لتعليل المختار 13/1.

(6) سبق تخريجه.

(7) شرح صحيح البخاري لابن بطال 202/1 / 203، وانظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل 256/1، وحاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني 163/1، والمغني لابن قدامة 164/1، فتح العزيز بشرح الوجيز 189/2.

ليس معنى إسباغ الوضوء كثرة صب الماء، بل معناه تعميم العضو بجريان الماء عليه كله، وأما كثرةُ صبِّ الماء فهذا إسراف منهي عنه، بل قد يَكْثُرُ صبُّ الماء ولا يُتَطَهَّر الطهارة الواجبة، وإذا حصل إسباغ الوضوء مع تقليل الماء، فهذا هو المشروع؛ فقد ثبت في الصحيحين أنه ﷺ كان يتوضأ بالمدِّ، ويغتسل بالصاع إلى خمسة أمداد، ونهى ﷺ عن الإسراف في الماء [1].

« ويكفي غلبة الظن هنا؛ لأن الوصول إلى اليقين قد يتعذر ويجرُّ إلى الوسوسة والإسراف في الماء » [2].

4- النهي عن الإسراف في الماء عند الاستبراء:

ينبغي لكل واحد في الاستبراء أن لا ينتهي إلى حد الوسوسة؛ فإنها مذمومة، والناس مختلفون في الوسواس، فمنهم من يُوسْوس في الاستنجاء والوضوء والغسل فيؤديه ذلك إلى الإسراف في الماء [3].

أقول: وفي ختام هذا المبحث يتبين لنا بجلاء أن مقصد حفظ الماء حاضر عند فقهائنا – رحمهم الله تعالى – حثاً عليه وتنظيراً فيه وتطبيقاً له، فحريٌّ بفقهائنا المعاصرين الذين ورثوا هذا الاحتفاء بالماء أن يفعِّلوه في قضايا الماء المعاصرة، والتي يمكن علاجها من خلال القواعد الفقهية والمبادئ والمقاصد الشرعية.

الخاتمة

أذكر هاهنا أهم نتائج البحث وأهم التوصيات:

1- احتفى القرآن الكريم والسُّنة المطهرة وتراثنا الإسلامي عامة والفقهي خاصة بالماء احتفاءً كبيراً.

2- مقصد حفظ الماء مقصد شرعي خاص دلَّ على مقاصديته الكتاب والسُّنة والإجماع.

3- مقصد حفظ الماء في الشريعة الإسلامية له جانبان: الأول من جانب الوجود بإيجاده وتنميته وتحسينه، والآخر من جانب العدم بمنع إهداره والإسراف فيه وتلويثه.

4- الإسراف في الماء وإهداره متفق بين علمائنا على منعه، وإن اختلفوا في حكمه بين الكراهة والحرمة. ومن مقاصد هذا الحكم حفظ الماء وتوفيره، خاصة في الأماكن التي يستخرج فيها من باطن الأرض وهو مسْكن فيها بقدر قليل، ومن مقاصده حفظ المال الذي سينفق في استخراج الماء أو إصلاحه، ومن مقاصده كذلك الابتلاء بالتكليف وتأديب النفس بالأحكام ويظهر هذا بصورة أوضح في الماء الذي لا كلفة في استخراجه وهو متوفر بكثرة كاثرة كماء البحار والأنهار.

5- علاقة مقصد حفظ الماء بالمقاصد الضرورية علاقة قوية ففي حفظ الماء حفظ للدين والنفس والنسل والعقل والمال.

6- إذا كان في حفظ الماء حفظ المقاصد الضرورية ففي حفظه إذن حفظ لمقصد العمران الذي يقوم على تلك المقاصد.

7- اعتنى فقهاؤنا بالماء وفعَّلوا مقصد حفظ الماء في فقههم تقعيداً وتفريعاً، بل اعتبروا حفظ الماء أمارة على فقه الرجل.

8- أُوصي بأن يفعِّل فقهاؤنا المعاصرون مقصد حفظ الماء في المسائل المتعلقة به في عصرنا، مثل حكم تلويث الماء بأنواع الإشعاع المختلفة، وهل يجوز استخدامه في العبادات والعادات أم لا؟ وفي تراثنا الفقهي وقواعده الفقهية ومقاصد الشريعة ما يكفي لمعالجة هذه القضايا.

9- أُوصي بمزيد من الدراسات التي تتناول الماء في الكتاب والسُّنة وتراثنا الفقهي. والحمد لله أولاً وآخراً.

([1]) الملخص الفقهي 50/1.

([2]) التحرير شرح الدليل، ص 154.

([3]) شرح البخاري للسفيري 321/2.

المصادر والمراجع

1) الاختيار لتعليل المختار، عبدالله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي مجد الدين أبو الفضل الحنفي، ت 683 هـ، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1356 هـ – 1937م.

2) آداب الزفاف في السُّنة المطهرة، أبو عبدالرحمن محمد ناصر الدين الألباني، دار السلام، 1423 هـ، 2002م.

3) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبدالملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس شهاب الدين، ت 923 هـ، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط7، 1323 هـ.

4) الاستذكار، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر عاصم النمري القرطبي، ت 463 هـ، تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1421 هـ – 2000م.

5) الأشباه والنظائر، عبدالرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، ت 911 هـ، دار الكتب العلمية، ط1، 1411 هـ، 1990م.

6) إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، أبو بكر بن محمد شطا الدمياطي، ت بعد 1302 هـ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1418 هـ، 1997م.

7) الإفصاح عن معاني الصحاح، يحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني أبو المظفر، عون الدين، ت 560 هـ، تحقيق فؤاد عبدالمنعم أحمد، دار الوطن، 1417 هـ.

8) الأم، الشافعي أبو عبدالله محمد بن إدريس، ت 204 هـ، دار المعرفة – بيروت، 1410هـ، 1990م.

9) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، ت 970هـ، وفي آخره تكملة البحر الرائق، لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري، ت بعد 1138 هـ، وبالحاشية منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، ط2، بدون تاريخ.

10) البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد، بدر الدين العيني الحنفي، ت 855 هـ، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1420 هـ، 2000م.

11) التحرير شرح الدليل (شرح دليل الطالب) كتاب الطهارة، أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبداللطيف المنياوي، المكتبة الشاملة، مصر، ط1، 1432هـ، 2011م.

12) تفسير ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبدالحق بن غالب بن عبدالرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، ت542 هـ، تحقيق عبدالسلام عبدالشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422 هـ.

13) تفسير ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، ت 774 هـ، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ، 1999م.

14) تفسير البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، ت 510 هـ، تحقيق محمد النمر، وعثمان ضميرية، وسليمان الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط4، 1417هـ، 1997م.

15) تفسير الرازي، مفاتيح الغيب، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، فخر الدين، ت 606 هـ، دار إحياء التراث العربي –بيروت، ط3، 1420هـ.

16) تفسير السمعاني، تفسير القرآن ، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار بن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي، ت 489 هـ، تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض، السعودية، ط1، 1418 هـ، 1997م.

17) تفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، ت1418هـ، مطابع أخبار اليوم، 1997 هـ.

18) تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن غالب الآملي أبو جعفر الطبري، ت 310 هـ، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ - 2000م.

19) تفسير العز بن عبدالسلام (تفسير القرآن وهو اختصار لتفسير الماوردي) أبو محمد عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، سلطان العلماء، ت 660 هـ، تحقيق د. عبدالله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1416هـ، 1996م.

20) تفسير القرآن العظيم ابن أبي حاتم، أبو محمد عبدالرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي، ت 327 هـ، تحقيق أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط3، 1419هـ.

21) تفسير الماوردي، النكت والعيون، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، ت 450 هـ، تحقيق السيد بن عبدالمقصود بن عبدالرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

22) تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي، ت 150 هـ، تحقيق د. عبدالله شحاتة، دار إحياء التراث – بيروت، ط1، 1413 هـ.

23) التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط2، 1418هـ.

24) التفسير الوسيط، د. وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1422هـ.

25) تلقيح الأفهام العلية، بشرح القواعد الفقهية، وليد بن راشد السعيدان، راجعه وعلق عليه الشيخ سلمان العودة.

26) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمري القرطبي، ت 463 هـ، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبدالكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387 هـ.

27) التيسير بشرح الجامع الصغير، زين الدين المناوي القاهري، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ط3، 1408هـ، 1988م.

28) الجامع الصحيح للسنن والمسانيد، صهيب عبدالجبار، 2014م.

29) الجامع الصغير وزيادته، أبو عبدالرحمن محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي.

30) جغرافية المياه، د. محمد خميس الزوكه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000م.

31) حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، ت 1231 هـ، تحقق محمد عبدالعزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418 هـ، 1997م.

32) حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي، ت 1189 هـ، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر بيروت، بدون طبعة، 1414 هـ، 1994م.

33) دراسة وتحقيق قاعدة الأصل في العبادات المنع، محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 1431 هـ.

34) ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، محمد بن علي بن آدم بن موسى الأثيوبي الولوي، دار المعراج الدولية للنشر، دار آل بروم للنشر والتوزيع، ط1، 1416 هـ إلى 1424هـ.

35) رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين محمد بن أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي الحنفي، ت1252 هـ، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1412 هـ، 1992م، والدر المختار للحصفكي، شرح تنوير الأبصار للتمرتاشي.

36) روح البيان، إسماعيل حقي بن مصطفى الأستانبولي الحنفي الخلوتي، المولى أبو الفداء، ت1127هـ، دار الفكر، بيروت.

37) زهرة التفاسير، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد، المعروف بأبي زهرة، ت 1394هـ، دار الفكر العربي.

38) سبل السلام، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الكحلاني ثم الصنعاني، ت 1182 هـ، دار الحديث، بدون طبعة وتاريخ.

39) سنن ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، ت 273 هـ، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430 هـ، 2009م.

40) سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، ت 275 هـ، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.

41) سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك الترمذي، أبو عيسى، ت 279 هـ، تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبدالباقي وإبراهيم عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط2، 1395هـ - 1975م.

42) السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبوبكر البيهقي، ت 458 هـ، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1424 هـ، 2003م.

43) سنن النسائي الصغرى (المجتبى)، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخرساني، النسائي، ت 303 هـ، تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1406 هـ، 1986م.

44) شرح البخاري، للسفيري، المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية صلى الله عليه وسلم من صحيح البخاري، شمس الدين محمد بن عمر بن أحمد السفيري الشافعي، ت 956 هـ، تحقيق أحمد فتحي عبدالرحمن دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1425 هـ، 2004م.

45) شرح رياض الصالحين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، ت1421 هـ، دار الوطن للنشر، الرياض، 1426هـ.

46) شرح سنن ابن ماجه (مجموع من ثلاثة شروح) للسيوطي وغيره، قديمي كتب خانه، كراتشي.

47) شرح سنن أبي داود، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني، ت 855 هـ، تحقيق أبي المنذر خالد بن إبراهيم المصري، مكتبة الرشد الرياض، ط1، 1420هـ، 1999م.

48) شرح سنن الترمذي، عبدالكريم بن عبدالله بن عبدالرحمن بن حمد الخضير، دروس مفرغة من موقع الشيخ الخضير على الإنترنت، ورقم الجزء هو رقم الدرس.

49) شرح صحيح البخاري لابن بطال، ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبدالملك، ت 449 هـ، تحقيق أبي تميم ياسر ابن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ط2، 1423هـ، 2003م.

50) شرح مسند أبي حنيفة، علي بن سلطان محمد أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، ت 1014 هـ، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1405 هـ، 1985م.

51) صحيح البخاري، الجامع المسند الصحيح، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422 هـ.

52) صحيح مسلم، المسند الصحيح المختصر، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، ت 261 هـ، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

53) صحيح وضعيف سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، ت 1420 هـ.

54) صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة، ط1، 1417هـ، 1997م.

55) العدة شرح العمدة، عبدالرحمن بن إبراهيم بن أحمد أبو محمد بهاء الدين المقدسي، ت 624 هـ، در الحديث القاهرة، 1424هـ، 2003م.

56) عمدة الفقه، أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة، الحنبلي، ت 620 هـ، تحقيق أحمد محمد عزوز، المكتبة العصرية، 1425هـ، 2004م.

57) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد بدر الدين العيني، ت 855 هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

58) عون المعبود شرح سنن أبي داود ومعه حاشية ابن القيم تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر العظيم آبادي، ت 1329 هـ، دار الكتب العلمية – بيروت، ط2، 1415هـ.

59) فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت، 1379 هـ، رقَّمه محمد فؤاد عبدالباقي، وصححه محب الدين الخطيب، عليه تعليقات ابن باز.

60) فتح السلام شرح عمدة الأحكام من فتح الباري، جمعه وهذَّبه وحققه أبو محمد عبدالسلام بن محمد العامر.

61) فتح العزيز بشرح الوجيز، الشرح الكبير، عبدالكريم بن محمد الرافعي القزويني، ت 623 هـ، دار الفكر.

62) فيض القدير شرح الجامع الصغير، زين الدين محمد المدعو بعبدالرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، ت 1031 هـ، المكتبة التجارية الكبرى – مصر، ط1، 1356 هـ.

63) في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم حسين الشاربي، ت 1385هـ، دار الشروق – بيروت – القاهرة، ط17، 1412هـ.

64) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين بن عبدالسلام، سلطان العلماء، ت 660 هـ، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414 هـ.

65) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، د. محمد مصطفى الزحيلي، دار الفكر – دمشق، ط1، 1427 هـ – 2006م.

66) قواعد معرفة البدع، محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1419هـ، 1998م.

67) الكافي في فقه الإمام أحمد، أبو محمد موفق الدين ابن قدامة المقدسي، ت 620 هـ، دار الكتب العلمية، ط1، 1414 هـ، 1994م.

68) كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي، ت1051هـ، دار الكتب العلمية.

69) كشف اللثام شرح عمدة الأحكام، شمس الدين أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، ت 1188هـ تحقيق نور الدين طالب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، دار النوادر – سوريا، ط1428 هـ، 2007م.

70) كفاية النبيه في شرح التنبيه، أحمد بن محمد بن علي الأنصاري أبو العباس، نجم الدين المعروف بابن الرفعة، ت 710 هـ، تحقيق مجدي محمد سرور، دار الكتب العلمية، ط1، 2009م.

71) الكليات الفقهية وحِكَم التشريع في باب المياه عند الحنابلة، د. عبدالله بن مبارك آل سيف، قسم الفقه –كلية الشريعة – جامعة الإمام محمد بن سعود، البحث متوفر على موقع الدكتور على شبكة المعلومات الدولية.

72) كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري، محمد الخضر بن سيد عبدالله بن أحمد الجكني الشنقيطي، ت 1354 هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1415 هـ، 1995م.

73) اللباب في الفقه الشافعي، أحمد بن محمد بن أحمد بن القاسم الضبي أبو الحسن، ابن المحاملي الشافعي، ت 1415 هـ، تحقيق عبدالكريم بن صنيتان العمري، دار البخاري، المدينة المنورة، ط1، 1416 هـ.

74) لسان العرب محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين بن منظور الأنصاري الرويفعي الأفريقي، ت 711 هـ، دار صادر – بيروت، ط 3، 1414 هـ.

75) المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن محمد مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين، ت 884 هـ، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ، 1997م.

76) المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، ت 483 هـ، دار المعرفة، بيروت 1414 هـ، 1993م.

77) المجموع شرح المهذب، مع تكملة السبكي والمطيعي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ت 676 هـ، دار الفكر.

78) مختار الصحاح، زين الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الحنفي الرازي، ت 666 هـ، تحقيق يوسف الشيخ محمد، المكتبة االعصرية، الدار النموذجية، بيروت – صيدا، ط5، 1420 هـ، 1999م.

79) مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح، حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي المصري الحنفي، ت 1069 هـ، راجعه نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط1، 1425 هـ، 2005م.

80) مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، أبو الحسن عبيد الله بن محمد بن عبدالسلام بن خان بن أمان الله بن حسام الدين الرحماني المباركفوري، ت 1414 هـ، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء – الجامعة السلفية – بنارس الهند، ط3، 1404هـ، 1984م.

81) المستدرك على الصحيحين، أبو عبدالله الحاكم محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدويه، ت 405 هـ، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411 هـ، 1990م.

82) مسند أحمد، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، ت241 هـ، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث – القاهرة، ط1، 1416 هـ، 1995م.

83) مسند البزار، المنشور باسم البحر الزخار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبدالخالق بن خلاد بن عبيدالله العتكي، المعروف بالبزار، ت 292 هـ، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله وآخرين، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1988م، إلى 2009م.

84) مشكاة المصابيح، محمد بن عبدالله الخطيب العمري أبو عبدالله ولي الدين، التبريزي ت 741 هـ، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1985م.

85) المصباح المنير غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، ت 770 هـ، المكتبة العلمية، بيروت.

86) مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد بن عبده، السيوطي شهرة، الرحيباني مولداً، ثم الدمشقي الحنبلي، ت 1243 هـ، المكتب الإسلامي، ط2، 1415 هـ، 1994م.

87) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، أحمد الزيات وآخرون، دار الدعوة، مصر.

88) المغني لابن قدامة المقدسي، أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة،الحنبلي، ت 620 هـ، مكتبة القاهرة، 1388هـ، 1968م.

89) مقدمة في جغرافية الموارد المائية، د. يحي عباس حسين، الجامعة المفتوحة – طرابلس، ط1، 2002م.

90) الملخص الفقهي، صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان، دار العاصمة الرياض، السعودية، ط1، 1423 هـ.

91) منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري، حمزة محمد قاسم، راجعه عبدالقادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، مكتبة المؤيد، الطائف، 1410 هـ، 1990م.

92) الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي، ت790 هـ، تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417 هـ، 1997م.

93) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب المالكي، ت 954 هـ، دار الفكر، ط3، 1412هـ، 1992م.

94) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، عدد الأجزاء 45، ط 1404 هـ إلى 1427 هـ.

95) موسوعة القواعد الفقهية، محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ط1، 1424هـ، 2003م.

96) النجم الوهاج في شرح المنهاج،كمال الدين محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدميري أبو البقاء الشافعي، ت 808 هـ، دار المنهاج، جدة، تحقيق لجنة علمية، ط1، 1425هـ، 2004م.

97) النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبدالكريم الشيباني الجزري، ابن الأثير، ت 606 هـ، المكتبة العلمية، بيروت، 1399 هـ، 1979م، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي.

98) نيل الأوطار محمد بن علي الشوكاني، ت1250 هـ، تحقيق عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413 هـ - 1993م.

99) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي، ت 1004 هـ، دار الفكر، بيروت، ط أخيرة، 1404 هـ، 1984م.

من روائع التشريع البيئي في الإسلام

الدكتور محمد حراز

أستاذ باحث بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بطنجة فرع الحسيمة-المغرب

تمهيد:

من المؤكد أن الإسلام دين طهارة ونظافة بامتياز، يحث على حماية الماء والهواء والمكان والغذاء من كل أنواع الأذى والضرر ، ويحرم كل مظاهر الخلل في الطبيعة، حفاظا على سلامة التوازن الطبيعي الذي أودعه الله في نظام البيئة الكونية بدليل قوله تعالى : (وخلق كل شيء فقدره تقديرا)1 . وقوله سبحانه: (وكل شيء عنده بمقدار)2 . فالبيئة متوازنة في مكوناتها المتنوعة التي أبدعها الخالق، حيث يقول: (والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون)3 فقد جعلها الله في صالح الإنسان على أساس علاقة الانسجام والتوافق، بدل العداوة والصراع، كما هو الشأن في الفلسفة الغربية الحديثة.

وبناء على هذه الحقيقة، فإن صلاح البيئة أو فسادها يعود أساسا إلى الإنسان بحسب نمط تصرفاته إزاء هذه الطبيعة. وهذا ما تؤكده الآية القرآنية بشكل قاطع: (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون)4. ذلك أن مفهوم الفساد البيئي مرتبط بالفساد الأخلاقي والوقوع في الذنوب والمعاصي. ففي سياق توضيح دلالات هذه الآية الربانية، يقول ابن القيم: "ومن آثار الذنوب والمعاصي أنها تحدث في الأرض أنواعا من الفساد في المياه والهواء والزروع والثمار والمساكن" 5 .

ثم إن القرآن الكريم قد نهى عن المبالغة في استنزاف الثروات الطبيعية والإسراف في استهلاك الموارد البيئية (وكلوا واشربوا ولا تسرفوا، إنه لا يحب المسرفين)6 بسبب ندرة منابعها وقلة مجالاتها المحدودة، مصداقا لقوله تعالى (ما عندكم ينفد وما عند الله با)7 وهذا ما جعل الدولة الإسلامية تمنع أن تتحول الثروات البيئية إلى مجموعة من الملكيات الخاصة، فتضيع الأجيال القادمة من حقوقها البيئية، وذلك حينما رفض أمير المؤمنين وخليفة المسلمين عمر بن

---

[1]- الفرقان : 2
[2]- الرعد : 8
[3]- الحجر 19
[4]- الروم : 41
[5]- الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، الصفحة 98 . طبعة دار احياء العلوم . بيروت 1989م
[6]- الأعراف : 31
[7]- سورة النحل : 96

الخطاب رضوان الله عليه تقسيم سواد العراق على الفاتحين ، مستدلا على موقفه التاريخي بقوله تعالى (للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا ... والذين جاؤوا من بعدهم)1، ثم خاطب جمهور الفاتحين: "فكيف أقسمه لكم وأدع من يأتي بغير قسم ؟ "2.

ومن فضائل الشريعة الإسلامية أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد خصص مناطق معينة في كل من مكة والمدينة وجعلها بمثابة محميات طبيعية محرمة قصد الحفاظ على تنوع البيئة البرية وتنمية الثروة النباتية والحيوانية، وكل من تجرأ على قطع شجرة أو قتل صيد داخل هذه الحرمات فإنه يتعرض لمحاكمة شرعية صارمة، فتنفذ عليه الحدود الواجبة والعقوبات التشريعية المناسبة لتلك المخالفة التي ارتكبها في حق هذه المنطقة البيئية المحرمة.3 وانطلاقا من حديث الرسول عليه الصلاة والسلام: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى " 4 ، فإن المسلمين مطالبون بمواجهة كل الكوارث البيئية التي قد تصيب أي مكان من بلاد المسلمين، خاصة إذا عجز أهل تلك البلدة عن معالجة هذه المشكلة البيئية.

ومن روائع التشريعات البيئية في الإسلام وجوب تحرك المسلمين عالميا ووقوفهم ضد كل المعتدين على الحياة الطبيعية وتعاونهم مع غيرهم في هذا المجال الحيوي المشترك بين جميع الشعوب، ولاسيما بعد أن أصبح العالم بمثابة سفينة مهددة بالغرق، وهذا ما يشير إليه حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام : "مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا، وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرُكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا وَنَجَوْا جَمِيعًا ."5

و لعل من أبرز مظاهر العناية الإسلامية الرائعة بالبيئة :

- **الإسلام وتشجيع البيئة النباتية:**

إن تعاليم ديننا الحنيف تحث وتشجع الإنسان المسلم على تنمية الزراعة، فقد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إذا قامت القيامة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع ألا تقوم حتى يغرسها فليغرسها " 6. ويفهم من هذا الحديث النبوي أن عملية الاعتناء بالبيئة النباتية عن طريق الغرس والتشجير ماثلة في وجدان المسلم حتى آخر رمق من حياته وهو يواجه أهوال القيامة. وروي عن رسول الله عليه وسلم أنه قال: "ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة ".7 وهكذا يتبين أن توسيع مجال المناطق الخضراء هدف

---

[1]- الحشر :8، 9 ، 10

[2]- انظر ما أورده القاضي أبو يوسف في "كتاب الخراج " ص 139 طبعة دار الحداثة ، بيروت ، الطبعة الاولى 1991م

[3]- القرطبي " الجامع لأحكام القرآن " ج6 ص 312 ، اعتناء وتصحيح الشيخ هشام سمير البخاري. طبعة ملونة ، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

[4]- رواه البخاري في الأدب ، ومسلم في البر

[5]- رواه البخاري عن النعمان بن بشير

[6]- رواه أحمد في مواضع من مسنده: 184/3و191 .

[7]- رواه الشيخان والترمذي وأحمد عن أنس بن مالك، كما في الجامع الصغير ، 290/3.

أساسي في الإسلام، وأن تكثيف الغطاء النباتي عن طريق الغرس والتشجير عبادة يتقرب بها الإنسان المسلم إلى الله تعالى. فقد قال عليه الصلاة والسلام في هذا السياق: "ما من رجل يغرس غرسا إلا كتب الله له من الأجر قدر ما يخرج ذلك الغرس"1.

ويؤكد لنا القرآن الكريم أن الله سبحانه وتعالى هو الذي جعل الأرض جميلة المنظر وبهيجة المظهر: (أمن خلق السماوات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها أإله مع الله بل هم قوم يعدلون)2. وما دامت الأرض قد زينها الله تعالى بالنباتات والأزهار والأشجار، فلا بد من الحفاظ على هذا الجمال البيئي عن طريق الغرس والاعتناء الفائق بالزراعة والفلاحة.

ولاشك أن الزراعة عمل مبارك وخير مضاعف، كما قال تعالى: (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة، والله يضاعف لمن يشاء، والله واسع عليم)3. ويقول الإمام القرطبي معلقا على هذه الآية الكريمة: "في هذه الآية دليل على أن اتخاذ الزرع من أعلى الحرف التي يتخذها الناس والمكاسب التي يشتغل بها العمال."4 ومن هنا يمكن اعتبار المجتمع الاسلامي كثير الاهتمام بالميدان الفلاحي والمجال الزراعي. ويضيف القرطبي مؤكدا على ضرورة تدخل السلطان لفرض عناية الناس بالبيئة الفلاحية: "والزراعة من فروض الكفاية، فيجب على الإمام أن يجبر الناس عليها وما كان في معناها من غرس الأشجار".5

ويؤكد الرسول صلى الله عليه وسلم، أن مشقة المسلم في سبيل التشجير تحتسب صدقة كبيرة عند الله تعالى، فلا ينبغي له أن يتكاسل أو يهمل الاستمرار في النشاط الزراعي، فقال عليه الصلاة والسلام: "من نصب شجرة فصبر على حفظها والقيام عليها حتى تثمر، كان له في كل شيء يصاب من ثمرها صدقة عند الله عز وجل".6 ومن مزايا النظرية الإسلامية للبيئة الزراعية، أن الإسلام العظيم يعتبر الاعتناء بالتشجير والاهتمام بالنشاط الفلاحي صدقة جارية، يستمر أجرها ويبقى ثوابها حتى بعد موت صاحبها، ولذلك فإن عملية الزراعة والاستثمار الفلاحي عبادة دنيوية وأخروية. وفي هذا يقول النبي صلى الله عليه وسلم: "سبع يجري للعبد أجرهن وهو في قبره بعد موته: من علم علما، أو كرى نهرا، أو حفر بئرا، أو غرس شجرة، أو بنى مسجدا، أو ورث مصحفا، أو ترك ولدا يستغفر له بعد موته".7

وتحكي لنا كتب السنة أن رجلا مر على أبي الدرداء- الصحابي الجليل- وهو يغرس شجرة، فسأله: أتغرس الشجرة وأنت شيخ كبير وهي لا تأتي ثمرا إلا بعد طول سنين؟ فأجابه أبو الدرداء رضي الله عنه: " وماذا علي أن يكون لي ثواب غرسها ولغيري ثمارها"8 . ويفهم من جواب هذا الصحابي الذي تربى في المدرسة النبوية، أن سعي

---

[1]- أحمد في مسنده :415/5.

[2]- النمل :60.

[3]- سورة البقرة : 261.

[4]- القرطبي : "الجامع لأحكام القرآن ج 3 ص 305 –

[5] – القرطبي : "الجامع لأحكام القرآن" ج 3 ص 306.

[6]- رواه أحمد في مسنده:61/5، 374/5 .

[7]- رواه أبو بكر البزار في مسنده عن أنس، بإسناد صحيح، عن الجامع الصغير بشرح العزيزي 337/2.

[8]- ذكره الحافظ المنذري في الترغيب والترهيب ، باب الزرع وغرس الأشجار المثمرة.

الإنسان المسلم يهدف الى تحويل الأراضي القاحلة إلى حدائق خضراء، وأنه كذلك ينظر الى البيئة بنظرة المستقبل وليس بنظرة المصلحة الذاتية الضيقة .

وإذا تبين أن الإسلام يشجع البيئة النباتية ويحض على الغرس والتشجير، فإنه في المقابل يحرم كل اعتداء على الأشجار، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "من قطع سدرة صوب الله رأسه في النار"1. ويشرح الدكتور يوسف القرضاوي معنى السدرة قائلا: "والمقصود بالسدرة شجرة السدر المعروف، وهو ينبت في الصحاري، ويصبر على العطش ويقاوم الحر، وينتفع الناس بتفيؤ ظلاله، والأكل من ثماره، إذا اجتازوا تلك الفيافي مسافرين أو باحثين عن الكلأ والمرعى..."2. وقد سئل أبو داود عن معنى هذا الحديث فقال :" هذا الحديث مختصر، يعني: من قطع سدرة في فلاة يستظل بها ابن السبيل والبهائم، عبثا وظلما بغير حق يكون له فيها، صوب الله رأسه في النار"3. وبناء على معنى هذا الحديث النبوي، فإن الشجرة لا ينبغي أن تقطع إلا بحق أو ضرورة قصوى على أن يتم استبدالها بمثلها لكي تقوم بنفس الوظيفة البيئية.

ومن مظاهر العناية الفائقة التي توليها الشريعة الإسلامية للبيئة الزراعية اهتمام كتب الفقه الإسلامي – على اختلاف مذاهبها – بأحكام المزارعة والمساقاة والمغارسة بشكل كبير جدا، وبطريقة تمكن المجتمع الاسلامي من توظيف الموارد الطبيعية لتحقيق التنمية الزراعية واستثمار البيئة الطبيعية والنباتية.

وحسب بعض الدراسات الإحصائية، فإن إجماع الفقهاء في مسائل المزارعة والمساقاة لم يتجاوز 20% من المسائل، والاختلاف راجع إلى اختلاف الظروف والبيئات التي تأثر بها كل واحد من هؤلاء، ومعنى هذا أن هذه الأحكام المرتبطة بمسائل المزارعة والمساقاة تخضع للاجتهادات الفقهية حسب المستجدات والأحوال الطبيعية4. ومن مظاهر عناية الإسلام أيضا بالبيئة الزراعية تحريم بيع الزرع قبل صلاحه. وفي هذا حرص كبير على المحافظة على سلامة الغطاء النباتي من كل فساد أو تلوث: "فلا يجوز بيع الثمار حتى يبدو صلاحها، ويستوي في ذلك العنب والتمر وجميع الفواكه والمقاثي والخضروات وجميع البقول والزروع"5. كما أن من فقهاء الإسلام من حرم سقي الزرع بالماء النجس، حتى لا تفسد الثمار ويتضرر الانسان والبهائم بذلك. 6

ومن التوجيهات الإسلامية في مجال العناية بالبيئة الزراعية أن كل من لا يستطيع زرع أرضه، عليه أن يهبها لمن يستطيع فلاحتها، حتى لا تتحول الى أرض صحراء، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه"7. فإذا كانت الأرض قد جعلها الله تعالى للزراعة والفلاحة، فلا يجوز تعطيلها فتتوقف

---

1 – رواه أبو داود والضياء المقدسي في المختارة عن عبد الله بن حبشي، وإسناده صحيح كما قال العزيزي في شرح الجامع الصغير، 383/3.

2 – يوسف القرضاوي:" السنة مصدرا للمعرفة والحضارة"،ص 143. مطبعة دار الشروق ، الطبعة الثالثة 2002م

3 – سنن أبي داود: كتاب الأدب باب في قطع السدر. ج 4 ص 3161.

4 – د. الفصل شلق:" في التراث الاقتصادي الإسلامي ص 22 . دار الحداثة– بيروت، الطبعة الأولى 1990م .

5 – ابن جزي:" القوانين الفقية "ص 224– دار الرشاد الحديثة – الدار البيضاء.

6 – الامام القرطبي:" الجامع لأحكام القرآن" ج 2ص 218.

7 – رواه البخاري في الحرث 18 ، والهبة 35. ومسلم في البيوع، أحاديث 89 و 91 و96 و 102.

وظيفتها البيئية. وفي هذا الإطار روى هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها، قالت قال رسول الله صلى عليه وسلم: "التمسوا الرزق في خبايا الأرض"، يعني الزرع1 .

ويحكى أن عبد الله بن عبد الملك لقي ابن شهاب الزهري فقال: دلني على مال أعالجه، فأنشأ ابن شهاب يقول:2

أقول لعبد الله يوم لقيته *** وقد شد أحلاس المطي مشرقا

تتبع خبايا الأرض وادع مليكها *** لعلك يوما أن تجاب فترزقا

فيؤتيك مالا واسعا ذا مثابة *** إذا ما مياه الأرض غارت تدفقا

وإذا كان الإسلام يرفض تعطيل الموارد البيئية لما في ذلك من نتائج سلبية وخطيرة كما يقول الإمام الغزالي: "إن في ذلك تخريبا للدنيا أولا وللدين بواسطة الدنيا ثانيا"3، فإن الإنسان المسلم مطالب باستثمار موارده الطبيعية والقيام بشؤون أرضه وزرعه، وفي هذا السياق يقول ابن حزم الأندلسي: "ويجبر الإنسان على سقي نخله إن كان في ترك سقيه هلاك للنخل، وكذلك في الزرع، برهان ذلك قول الله تعالى: (وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد)4. فمنع الحيوان مالا معاش له إلا به من علف ورعي، وترك شجر الثمر والزرع حتى يهلكا هو بنص كلام الله إفساد في الأرض وإهلاك للحرث والنسل، والله تعالى لا يحب هذا العمل"5.

ولحماية البيئة النباتية من خطر التصحر فإن الدين الاسلامي قد شجع المسلمين على إحياء الموات من الأرض، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أحيا أرضا ميتة فهي له"6. ولاشك أن إحياء الأراضي الموات إنما يكون بعمارتها عن طريق تبييضها وتنقيتها للزرع،7 أو عن طريق السقي أو الزرع أو الغرس8. ونلاحظ أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد شبه عمارة الأرض بالحياة، وتعطيلها بالموت.

ولتحفيز الناس على إحياء الموات يقول النووي: "وإن تحجر رجل مواتا، وهو أن يشرع في إحيائه ولم يتمم، صار أحق به من غيره لقوله صلى الله عليه وسلم: "من سبق إلى ما لم يسبق إليه فهو أحق به "9. وإن نقله الى غيره صار

[1]- رواه الطبراني في الأوسط (1- 274). وفي رواية : اطلبوا.

[2]- القرطبي:" الجامع لأحكام القرآن" ج3 ص 306.

[3] - الغزالي "إحياء علوم الدين": ج 2ص 98،مطبعة ومكتبة صبيح القاهرة.

[4]- البقرة : 205

[5] - ابن حزم "المحلى."ج 10، ص 99، دار الفكر.

[6] - رواه أحمد وأبو داود الترمذي عن سعيد بن زيد. عن الجامع الصغير، 321/3.

[7]- الامام الصنعاني:" سبل السلام". ج 3 ص 157 - دار الفكر بيروت.

[8]- الامام الشوكاني:" نيل الأوطار" ج 5 ص 396 - دار المعرفة - بيروت ط 1 1998 .

[9]- أخرجه أبو داود (3071)، والطبراني 1/ 280 (814)، والبيهقي 6/ 142

الثاني أحق به، لأنه آثره صاحب الحق به. وإن مات انتقل ذلك إلى وارثه، لأنه حق تملك ثبت له فانتقل إلى وارثه كالشفعة"1.

ويفهم من هذا أن الاسلام يرمي الى الحد من زحف التصحر من خلال الحث على التسابق نحو إحياء الأراضي القاحلة. وللمزيد من التشجيع على إحياء الموات لتحقيق تنمية البيئة الزراعية في أفضل الظروف الطبيعية، نص فقهاء الإسلام على وجوب استمرار عملية الإحياء وخدمة الأرض حتى لا تموت مرة أخرى. وفي هذا يؤكد ابن عبد البر على جواز نزع الملكية ممن تخلى عن إحياء الأرض، وإثباتها لمن أحياها من جديد: "من أحيا أرضا ثم تركها حتى دثرت، وطال زمانها، وهلكت الأشجار، وتهدمت الآبار، وعادت كأول مرة، ثم أحياها غيره، فهي لمحييها الثاني، بخلاف ما يملكه بخطه أو شراء"2.

ومن مفاخر الشريعة الاسلامية أن تشجيع البيئة الزراعية، من خلال الحث على إحياء الأراضي الموات، لا يقتصر على المجتمع الاسلامي فقط، بل إنه يشمل بلاد المسلمين وبلاد غيرهم، يقول ابن قدامة: "ولا فرق فيما ذكرنا بين دار الحرب ودار الإسلام لعموم الأخبار "3، وأكثر من ذلك فإن عملية الإحياء هذه يستوي فيها المسلم وغيره :" ولا فرق بين المسلم والذمي في الإحياء، نص عليه أحمد وبه قال مالك وأبو حنيفة"4. ونستنتج من هذا أن النظرية الإسلامية تنظر إلى مشكلة البيئة نظرة عالمية دون حواجز جغرافية أو سياسية، خاصة إذا علمنا أن الأخطار البيئية تهدد جميع الناس. ومن هنا يمكن للمسلمين أن يتعاونوا مع غيرهم في سبيل إنقاذ البيئة من التلوث وفي سبيل مواجهة الكوارث الطبيعية على المستوى العالمي!

ومن عجائب عناية الإسلام بالبيئة الزراعية: حماية الغرس والتشجير حتى في حالات الغصب والاعتداء على ملك الآخر، ولهذا قال الفقهاء: "من غصب أرضا فغرس فيها أشجارا لا يؤمر بقلعها، وللمغصوب منه أن يعطيه قيمتها بعد طرح أجرة القلع كالبنيان، فإن غصب أشجارا فغرسها في أرضه أمر بقلعها، خلافا لأبي حنيفة، فإن زرع في الأرض المغصوبة زرعا، فإن أخذها صاحبها في إبان الزراعة فهو مخير بين أن يقلع الزرع أو يتركه للزارع ويأخذ الكراء، وإن أخذها بعد إبان الزراعة فقيل هو مخير كما ذكرنا، وقيل ليس له قلعه وله الكراء، ويكون الزرع لزارعه"5. وقال الصنعاني: "ذهب أكثر الأمة الى أن الزرع لصاحب البذر الغاصب وعليه أجرة الأرض"6.

وفي حالة ما إذا أخذنا بمذهب من يرى وجوب قلع ما غرس في الأرض بحجة الغصب، فبإمكاننا في الوقت الحاضر توظيف التكنولوجية الحديثة في ميدان الزراعة حتى تتم عملية القلع والتحويل بطريقة لا تضر الزرع والنبات.! ومن عناية الاسلام بالبيئة النباتية أنه إذا كانت لشخص شجرة في أرض غيره، وعظمت تلك

[1] – الامام النووي "المجموع شرح المهذب– للامام النووي. ويليه فتح العزيز شرح الوجيز، للرافعي" ج15 ص 219 دار الفكر– بيروت.

[2] – ابن عبد البر "الاستذكار".المجلد السابع ص 186– دار الكتب العملية– بيروت – الطبعة الأولى 2000م .

[3] – ابن قدامة "المغني "ج 5 ص 565 مكتبة الرياض الحديثة – الرياض ط 1981 م .

[4] – ابن قدامة " المغني" ج 5 ص 566.

[5] – ابن جزي:" القوانين الفقهية" ص 283– 284

[6] – سبل السلام ، ج 3، ص 138.

الشجرة وانتشرت حتى غطت قسما عظيما من الأرض، فليس لرب الأرض قطع ما انتشر منها لعلمه بأن هذا الانتشار من شأن الشجر، وفي ذلك يقول ابن عاصم في التحفة:1

وإن تكن بملك من ليست له *** وانتشرت حتى أظلت جله

فما لرب الملك قطع ما انتشر *** لعلمه بأن ذا شأن الشجر

وعلى هذا الأساس الفقهي أفتى بعض فقهاء المغرب بتغريم من خالف هذه القاعدة وأقدم على قطع أغصان الشجرة التي امتدت وطالت فروعها فوق أرضه، فأصبحت هذه الفتوى معتمدة بشكل رسمي في الدولة2.

ومن حرص الإسلام على حماية البيئة أنه حرم على المسلمين قطع أشجار العدو، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوصي جيشه في غزوة مؤتة قائلا : "لا تقتلن امرأة ولا صغيرا رضيعا ولا كبيرا فانيا ولا تحرقن نخلا ولا تقلعن شجرا ولا تهدموا بيوتا"3. وعلى هذا الهدي النبوي سار أبو بكر الصديق رضي الله عنه يوصي جيوشه الفاتحين: " ... ولا تعقروا نخلا ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة..."4.

ومن خلال هذه التوجيهات الربانية أكد فقهاء الاسلام على ضرورة احترام البيئية الزراعية أثناء الحرب :" قال الأوزاعي: لاتقتل الحراث... وأما من ذهب الى أنه لا يقتل الحراث فإنه احتج في ذلك بما روي عن زيد بن وهب قال: أتانا كتاب عمر رضي الله عنه وفيه: "لا تغلوا ولا تغدروا ولا تقتلوا وليدا، واتقوا الله في الفلاحين"5. ولم يجز الإمام مالك قتل المواشي ولا تحريق النخل. وكره الأوزاعي قطع الشجر المثمر وتخريب العامر.... وقال الشافعي بكراهة تخريب البيوت وقطع الشجر إذا لم تكن لهم معاقل"6. ويتبين من هذا أن الحروب في الدولة الإسلامية حروب حضارية غير مدمرة للبيئة الطبيعية.

ولتشجيع الناس على العناية بالبيئة الزراعية، ميز الإسلام بين نوعين من الزرع، فهناك زرع يسقى طبيعيا بماء المطر أو بمياه العيون الجارية، وهناك زرع آخر يسقى بمجهود نتيجة استخراج الماء بالسقاية أو بغيرها من آلات استخراج الماء، أي بعد جهد وتكلفة ومشقة، ولهذا السبب جعل الشرع زكاة النوع الأول العشر 10% ، وزكاة النوع الثاني نصف العشر 5% ، وهنا تبدو عبقرية السياسة الإسلامية لتشجيع البيئة الزراعية، وفي هذا يقول الفقيه ابن رشد:

---

[1]- انظر:" إحكام الأحكام على تحفة الحكام" للشيخ محمد بن يوسف الكافي، ص 266- دار الكتب العملية بيروت الطبعة الأولى 1994م.

[2]- محمد الهبطي المواهبي : " فتاوى تتحدى الاهمال "؛ ج 2، ص 639، وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية الرباط . سنة 1998

[3]-.رواه البيهقي في السنن الكبرى ،كتاب السير ، جماع أبواب السير، باب ترك قتل من لا قتال فيه

[4]- انظر: خطب أبي بكر الصديق ورسائله ووصاياه ومسنده وفتاواه - جمع وتحقيق أحمد محمد عاشور وجمال عبد المنعم الكوني ص 58- دار الاعتصام سنة 1994م.

[5]- ابن رشد " بداية المجتهد ونهاية المقتصد" : ج1 ، ص 399. طبعة المكتبة العصرية ط 1 سنة 2002م . والحديث مروي عن عمر ابن الخطاب في سنن سعيد بن منصور ، رقم 2466 . وفي مصنف ابن أبي شيبة رقم 32418

50- بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ج 1 ، ص 400

"وأجمعوا على أن الواجب في الحبوب : أما ما سقي بالسماء فالعشر، وأما ما سقي بالنضح فنصف العشر، لثبوت ذلك عنه صلى الله عليه وسلم"1.

ولاشك أن فريضة زكاة الزرع التي أوجبها الله تعالى في القرآن الكريم:(وآتوا حقه يوم حصاده)2 تؤدي إلى الحفاظ على ما تبقى من الحبوب والثمار حتى لا تصيبها الآفات أو الحشرات أو الحيوانات القارضة أو الطيور، وحتى تذهب لمن يستحقها. كذلك، فإن إخراج هذه الزكاة يزيد من إنتاج الحبوب والثمار ويفضي إلى نمو الزرع وزيادة بركته في الزراعات التالية، وفي ذلك ازدهار للبيئة الزراعية3.

إن الإسلام يعتبر البيئة الزراعية من الموارد البيئية المهمة التي ينبغي الحفاظ عليها لضمان معيشة الإنسان، ولاستقامة المصالح العامة للمجتمع الإسلامي. وقد رأينا سابقا أن العشب والكلأ من الثروات المشتركة بين الناس، كما قال رسول الله: "الناس شركاء في ثلاثة: الماء و الكلأ والنار". ونسوق مثالا من الحضارة الاسلامية يعكس النموذج الأمثل لاستغلال الموارد الزراعية، فقد روي أن هشام بن عبد الملك قعد ذات مرة مع عثمان بن حبان قرب حائط فيه زيتون، فسمع هشام نفظ الزيتون وهو تحريكه وضربه بالقوة لتسقط ثماره، فأرسل إليهم رجلا ينصحهم أن "التقطوه لقطا، ولا تنفظوه نفظا فتفقأ عيونه وتكسر غصونه"4.

ونختم هذا المبحث بالحديث عن تشجيع فقهاء الإسلام على البيئة النباتية داخل المسجد، فمن المسائل التي خالف فيها أهل الأندلس الإمام مالكا، غرس الأشجار في المساجد5 وإباحة الأكل منها لكل مار، كما قيل:

وشجرة بمسجد أو مقبرة *** يأكل من مر بتلك الشجرة.

ومعلوم أن غرس الأشجار بصحون المساجد من تأثير الأندلسيين في بلاد المغرب، وهي من بقايا مذهب الإمام الأوزاعي 6 الذي كان له وجود هناك في مرحلة تاريخية سابقة. ويقول الإمام الفقيه الونشريسي: "وسئل الأستاذ أبو سعيد بن لب عن الغراسة في المسجد فأجاب: مذهب مالك المنع من ذلك، وإن غرس فيه شيء قلع، ومذهب الأوزاعي جواز ذلك. وأما ثمرها فلم يتكلم المتقدمون عليها، ووقع في نوازل ابن سهل ثلاثة أقوال: أحدها أنه يكون لجماعة المسلمين، الثاني أنه يكون للمؤذنين وشبههم من خدام المسجد، والثالث أن ذلك للفقراء والمساكين. والصحيح أن ذلك لجماعة المسلمين، لأن كل واحد له حق في المسجد. قلت: هذه إحدى المسائل الست التي خالف الأندلسيون فيها مذهب مالك"7.

---

[1]- بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج 1 ، ص 316

[2]- الأنعام:141.

[3]- علي السكري: " البيئة من منظور إسلامي " ص 212- منشأة المعارف، الاسكندرية.

[4]- أبو بكر بن أبي الدنيا: إصلاح المال"،ص 208- تحقيق مصطفى مفلح القضاة، دار الوفاء 1990

المغرب 1996م. [5]- محمد بن عبد العزيز بنعبد الله:"الوقف في الفكر الإسلامي ج 1 ، ص 445. وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية ،

[6]- نفس المصدر السابق ، الصفحة 445

[7]- الونشريسي " المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب". ج 11 ص 12.

، وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية الرباط- 1981م.

ولاشك أن دافع الأندلسيين والمغاربة إلى مخالفة المذهب المالكي في هذه القضية هو خدمة البيئة الزراعية وتجميل ساحة المساجد بالمجال الأخضر!

الإسلام وحماية البيئة الحيوانية:

تحدث القرآن الكريم عن نعمة الحيوانات التي وهبها الله تعالى للإنسان وسخرها له خدمة لأهدافه ومصالحه العامة، قال تعالى: (والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون، ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس، إن ربكم لرؤوف رحيم)[1]. ويحث الإسلام على ضرورة الحفاظ على هذه الثروة الحيوانية حتى لا تستنزف ولا تضيع سدى، إذ روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ما من إنسان يقتل عصفورا فما فوقها بغير حقها، إلا يسأله الله عز وجل عنها"[2]. وقال عليه الصلاة والسلام: "من قتل عصفورا عبثا، عج إلى الله يوم القيامة يقول: يارب! إن فلانا قتلني عبثا، ولم يقتلني منفعة"[3]. وفي هذين الحديثين دلالة على تحريم قتل الحيوان لغير الأكل أو لغير مصلحة حقيقية.

ومن القيم الإسلامية في التعامل مع الحيوان، الرفق به والإحسان إليه حتى في حالة القتل والذبح، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحدّ أحدكم شفرته وليرح ذبيحته"[4].

والإسلام العظيم يحرم تفجيع الحيوانات بأولادها، فعن أبي مسعود قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر، فانطلق لحاجته، فرأينا حمرة معها فرخان، فأخذنا فرخيها، فجاءت الحمرة فجعلت تفرش، فجاء النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "من فجع هذه بولديها؟ ردوا ولديها إليها".[5]

وفي حديث للرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: "عذبت امرأة في هرة سجنتها حتى ماتت فدخلت فيها النار، لاهي أطعمتها وسقتها إذ حبستها، ولاهي تركتها تأكل من خشاش الأرض"[6]

يقول الإمام الشوكاني: "وقد استدل بهذا الحديث على تحريم حبس الهرة وما يشابهها من الدواب بدون طعام ولا شراب،لأن ذلك من تعذيب خلق الله، وقد نهى عنه الشارع"[7]. ويقول الفقيه الأبي المالكي في شرحه على صحيح مسلم: "والحديث أصل في منع تعذيب الحيوان ، وأن من وجه تعذيبه منعه الأكل. و الموجب للعقوبة المذكورة فيه مجموع الأمرين الحبس والمنع من الأكل"[8] . ويقول الإمام السنوسي: "ولو حبستها وغفلت أن تطعمها حتى ماتت

[1]- سورة النحل : 5-6-7.

[2]- رواه أحمد عن ابن عمر في المسند. الجامع الصغير،377/3. وفي المعنى نفسه أحاديث أخرى عن النسائي في الأضاحي والصيد، وأبي داود في الأضاحي.

[3]- هذا حديث رواه أحمد في مسنده 389/4، عن الشريد بن سويد الثقفي.

[4]- رواه أحمد ومسلم والأربعة في السنن عن شداد بن أوس الخزرجي، عن الجامع الصغير1/ 392

[5]- رواه أحمد في مسند عبد الله بن مسعود 1/ 404 ، وأبو داود في الجهاد 112 والآداب 164 ،كما في معجم ونسنك وأحمد. [6]- رواه البخاري في الأنبياء 54،وفي الشرب 9.ومسلم في السلام،وفي البر، وفي الكسوف. والنسائي في الكسوف،

[7]- نيل الأوطار، ج 7 ،ص 8.

[8]- إكمال إكمال المعلم 589/8. دار الكتب العلمية بيروت

فهو من القتل خطأ، ولذا كان بعض شيوخنا يتخذ في داره شيئا من الطير، فلما فقد أهل داره امتنع من اتخاذه، لأن أهله كانوا يكفونه أمره. فلما ذهبوا خاف أن يغفل عن إطعامه. وأما اتخاذ الطير في الأقفاص ولو سرحت ذهبت فممنوع لأنه سجن، ولا فرق بين سجن آدمي أو طير..."1

وعن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "بينما رجل يمشي بطريق اشتد عليه العطش، فوجد بئرا فنزل فيها فشرب ثم خرج، فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال الرجل: لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي كان بلغ مني، فنزل البئر فملأ خُفَّه ماء، ثم أمسكه بفيه حتى رقي فسقى الكلب. فشكر الله له فغفر له. قالوا: يا رسول الله وإن لنا في البهائم أجرا؟ فقال: في كل كبد رطبة أجر"2.

وروى بعض الصحابة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى قرية نمل قد حرقناها فقال: من حرق هذه؟ قلنا: نحن. قال: "إنه لا ينبغي أن يعذب بالنار إلا رب النار"3.

ومن رحمة الشريعة الإسلامية بالحيوانات تحريم المكث طويلا على ظهورها، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تتخذوا ظهور دوابكم كراسي"4 كما أن الشريعة تحرم إجاعة الحيوان وتعريضه للضعف والهزال، فقد مر عليه الصلاة والسلام ببعير قد لصق ظهره ببطنه فقال: "اتقوا الله في هذه البهائم المعجمة، فاركبوها صالحة وكلوها صالحة"5. ويوضح الإمام المناوي هذا الحديث بقوله: "القصد التحريض على الرفق بها، والتحذير من التقصير في حقها، "فاركبوها" إرشاد حال كونها "صالحة" للركوب عليها، يعني تعهدوها بالعلف لتتهيأ لما تريدونه منها... و"كلوها صالحة" أي إن أردتم أن تنحروها وتأكلوها فكلوها حال كونها سمينة صالحة للأكل "6.

ومن حقوق الحيوان في الإسلام: تحريم إرهاقه بالعمل فوق ما يتحمل، فقد روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل بستانا لرجل من الأنصار، فإذا فيه جمل، فلما رأى النبي حن وذرفت عيناه، فأتاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فمسح دموعه، ثم قال: "من صاحب هذا الجمل؟" فقال صاحبه: أنا يا رسول الله، فقال له عليه الصلاة والسلام: "أفلا تتقي الله في هذه البهيمة التي ملكك الله إياها، فإنه شكا إلي أنك تجيعه وتدئبه"7 أي تتعبه بكثرة الأشغال.

ومن مزايا الإسلام في استغلال الثروة الحيوانية: تحريمه ذبح الحيوان الحلوب حتى لا يتضرر الولد الصغير بفقدان الحليب، ولذلك أوصى النبي صلى الله عليه وسلم الصحابي الجليل الذي أراد إكرامه بذبح شاة: "إياك والحلوب"8.

---

[1] – مطبوع بهامش الإكمال للأبي مكمل إكمال الإكمال 589/8. دار الكتب العلمية

[2] – رواه الشيخان، وأبو داود، ومالك في الموطأ، وأحمد.

[3] – هذا من حديث أبي داود و البخاري والترمذي والدارمي، في أبواب الجهاد والسير.

[4] – رواه الدارمي في الاستئذان، وأحمد في المسند، انظر معجم ونسنك.

[5] – رواه أحمد وأبو داود وابن خزيمة في صحيحه وابن حبان كلهم عن سهل بن الحنظلية، بإسناد صحيح. انظر الجامع الصغير بشرحه، 38/1.

[6] – المناوي " فيض القدير " ج 1ص 164. طبعة دار الكتب العلمية بيروت ط1 سنة 1994

[7] – رواه أبو داود في كتاب الجهاد من سننه، وأحمد في مواضع من مسنده.

[8] – رواه مسلم وابن ماجه عن أبي هريرة. عن الجامع الصغير ، 103/2.

وفي هذا يقول السيد سابق رحمه الله تعالى: "إذا كان الحيوان حلوبا وله ولد فلا يجوز الأخذ من اللبن إلا بالقدر الذي لا يضر ولده، لأنه لا ضرر ولا ضرار في الإسلام لا الحيوان ولا الإنسان[1].

ويحرم الشرع الإسلامي صبر البهائم، وهو أن تحبس وهي حية لتقتل بالرمي ونحوه، فعن أنس أنه دخل دار الحكم بن أيوب فإذا قوم قد نصبوا دجاجة يرمونها فقال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تصبر البهائم.[2] كما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التحريش بين البهائم[3]، ووجه النهي كما يقول الشوكاني أنه إيلام للحيوانات وإتعاب لها بدون فائدة بل لمجرد العبث[4].

ومن روائع التشريعات الإسلامية أيضا، تحريم ضرب الحيوان في الوجه أو وسمه في وجهه بالكي والنار لتعلم من بين الحيوانات الأخرى، فقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن ضرب الوجه وعن وسم الوجه[5] . وفي رواية أنه صلى الله عليه وسلم مر عليه بحمار قد وسم في وجهه فقال:" لعن الله الذي وسمه".[6]

وواضح من هذه التوجيهات النبوية،أن الإسلام يفرض على المسلمين اتباع المنهج السليم في التعامل مع الحيوانات باعتبارها ثروة بيئية مهمة ، حتى تتمكن كل الأجيال من الاستفادة منها على أحسن وجه من الاستغلال القائم على أساس الإحسان والاعتدال في الاستهلاك.

وهكذا فإن الإسلام حريص على حماية الحيوان . وأوجب فقهاء الإسلام نفقة البهائم على أصحابها،فقد ذهبت العترة والشافعي وأصحابه إلى أن مالك البهيمة إذا تمرد عن علفها أو بيعها أو تسييبها أجبر كما يجبر مالك العبد بجامع كون كل منهما مملوكا ذا كبد رطبة، مشغولا بمصالح مالكه محبوسا عن مصالح نفسه"[7]، ويؤكد الإمام المناوي على وجوب النفقة على صاحب الدابة قائلا:" فيلزم المالك كفاية دابته المحترمة- وإن تعطلت لمرض أو زمانة- أكلا وشربا، فإن امتنع ألزم به من ماله أو بيعها أو إجارتها أو ذبح المأكولة للأكل، فإن أبى فعل القاضي من ذلك مايراه"[8].

وذهب بعض الفقهاء الى ماهو أبعد من هذا حين قال:"إذا لجأت هرة عمياء إلى بيت شخص ، وجبت نفقتها عليه حيث لم تقدر على الانصراف[9].ومن رحمة الإسلام بالحيوان أن العقوبة مرفوعة عنه فلا يعاقب بما جنى على غيره، وإنما يعاقب صاحبه إذا فرط في حفظه وربطه[10]. وهذا مخالف لشرائع الحضارات الأخرى التي تنص

---

[1]- السيد سابق "فقه السنة": ج 3 ص 267- المكتبة العصرية صيدا بيروت - ط 2000.

[2]- رواه الشيخان وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة. الجامع الصغير، 434/3.

[3]- رواه أبو داود والترميذي عن ابن عباس، بإسناد حسن. عن الجامع الصغير، 418/3.

[4]- الشوكاني " نيل الأوطار": ج 8 ص 481.

[5]- رواه مسلم وأحمد والترميذي عن جابر بن عبد الله،كما في الجامع الصغير، 425/3.

[6]- رواه مسلم في كتاب اللباس من جامعه.وعند الطبراني عن ابن عباس بإسناد صحيح: لعن الله من يسم في الوجه. الجامع الصغير 198/3.

[7] - الامام الشوكاني:" نيل الأوطار" ج 7 ص 9.

[8]- فيض القدير، ج 1، ص 164.

[9]- مصطفى السباعي "من روائع حضارتنا" ، ص 181- دار الوراق، ط 1، 1999.

[10]- الشوكاني "نيل الأوطار" ج7 ص 9

على معاقبة الحيوان عما اقترفه من أخطاء. ولهذا السبب نفهم لماذا غابت ظاهرة محاكمة الحيوانات من تاريخ الحضارة الإسلامية.

ومن مظاهر العناية الإسلامية بالثروة الحيوانية أيضا، أن الشريعة ترفض الاعتداء على الحيوان ولوفي حالة الحرب مع الكفار إلا عند الضرورة القصوى، حيث: "لا يجوز تحريق النحل ولا تغريقه... ويجوز قتل ما يقاتلون عليه من دوابهم لأن قتلها وسيلة الى الظفر بهم،فإذا صارت إلينا لم يجز قتلها"1. وأما عقر دوابهم في غير حال الحرب لمغايظتهم والإفساد عليهم فلا يجوز"2.

ومن مفاخر الحضارة الإسلامية أيضا بخصوص العناية بالبيئة الحيوانية وجود أوقاف خاصة لتطبيب الحيوانات المريضة، وأوقاف أخرى لرعي الحيوانات المسنة العاجزة، كما هو الحال بأرض المرج الأخضر بدمشق، فإنها كانت وقفا للخيول العاجزة التي امتنع أصحابها من الإنفاق عليها لعدم الانتفاع بها، فترعى في هذه الأرض حتى تموت. ومن أوقاف دمشق وقف للقطط تأكل منه وترعى وتنام، حتى لقد كان يجتمع في دارها المخصصة لها مئات القطط الفارهة السمينة التي يقدم لها الطعام كل يوم وهي مقيمة لا تتحرك إلا للرياضة والنزهة3.

وفي تاريخ الحضارة الإسلامية بالمغرب نماذج رائعة للعناية بالحيوانات إلى درجة عالية المستوى، حيث كانت الأوقاف الإسلامية في خدمة البيئة الحيوانية في أحسن الظروف والأحوال، فقد خصص ريع عدد من الفدادين لشراء الحبوب لتغذية الحيوانات العجماء التي لا تملك التعبير عن حاجاتها، ولعلاج الحيوانات التي تتعرض للأمراض وتتكسر أضلاعها أو أجنحتها، وفي هذا وقاية للبيئة الحيوانية والطبيعية من الفساد والضياع والهلاك، وحفاظ على حياتها وبقائها الدائم! 4

وجاء في ترجمة محمد بن موسى الحلفاوي الاشبيلي نزيل فاس والمتوفى بها: أنه دفع به الرفق بالحيوانات المتخذة والأليفة إلى أن يعد دارا يجمعهم فيها ويسهر على إطعامهم بيده. ويتحدث ابن السكاك عن مشهد إنسان قد جمع قططا ويوزع عليهم لحما ويعدل في القسمة بينهم. وكان في حوز مدينة فاس بلاد موقوفة على شراء الحبوب برسم الطيور حتى تلتقطها كل يوم من المرتفع المعروف بكدية البراطيل عند باب الحمراء داخل باب الفتوح , وأيضا عند باب كدية البراطيل خارج باب الجيسة5.

وإضافة الى المهمة الإنسانية لهذه المؤسسة، كانت تعتبر ملجأ للطير المعروف باسم اللقلاق (بلارج) حتى إذا انكسر أو أصيب بأي أذى، فإنه يحمل الى مستشفى (فرج) وتصرف جراية لمن يضمده ويداويه ويطعمه!. وقد نظم الأستاذ الحاج أحمد بن شقرون أبياتا في هذه العناية الفائقة بالحيوانات. ومما جاء فيها:

1- ابن قدامة: " الكافي " ج 4 ص 269- مطبعة المكتب الاسلامي. بيروت

2- ابن قدامة: "المغني" ج 5 ص 451- مكتبة الرياض الحديثة - الرياض 1981.

3- د. مصطفى السباعي:" من روائع حضارتنا": ص 184.

4-. سعيد بوركبة:" آثار الوقف في الحياة المجتمعية بالمغرب عبر التاريخ " مجلة دعوة الحق ع 284 سنة 1991

5 - محمد بن عبد الهادي المنوني " دور الأوقاف المغربية في عصر بني مرين " مجلة دعوة الحق عدد 230 يوليوز غشت 1983

إذا عطب اللقلاق يوما فإنه *** بمال من الأوقاف يجبر من كسر[1]

ومن طرائف فقهاء الإسلام الدالة على مكانة الحيوانات في العقيدة الإسلامية قول بعضهم: إن بعض دواب الأرض يدخل الجنة، وبلغوها نحو عشرة، ونظمت في شعر مشهور كما نص عليه الخفاجي رحمه الله في كتابه القيم شرح الشفا[2]:

براق شفيع الخلق ناقة صالح *** وعجل لإبراهيم كبش لنجله

وهدهد بلقيس ونملة بعلها *** حمار عزيز كلب كهف مثله

وحوت ابن متى ثم باقورة* لمن *** يبر بأم في رخاه ومحله

فهذه عشر في الجنان وغيرها *** يكون ترابا يوم حشر لكله

الإسلام والتلوث الصوتي:

لاشك أن الضوضاء يسبب في عدة مشاكل نفسية وصحية، فقد يعرض الإنسان للصداع وللاضطرابات النفسية، كما قد يؤدي إلى ارتفاع الضغط الدموي و إلى أمراض الجهاز الهضمي والجهاز العصبي، و إلى كثرة الانفعالات الحادة والى مزيد من حالات القلق، مما يفقد الإنسان الراحة والطمأنينة، ومن المعروف أن الإسلام ينهى عن رفع الأصوات وإحداث الجلبة الشديدة، فلا يقبل كثرة الضجيج والصراخ، بل إنه يدعو إلى الهدوء والسكينة حتى يعمل المسلم في نشاط وراحة بال. ويحدثنا القرآن الكريم أن الضوضاء وشدة الصوت قد تؤدي إلى الوفاة:(وأخذ الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا في ديارهم جاثمين)[3] ، ومعنى هذا أن التلوث الصوتي قد يتحول إلى عقاب شديد يسلطه الله سبحانه وتعالى على كل مجتمع مخالف لأوامر الشريعة الإسلامية.

إن القيم الإسلامية تحث المسلمين على خفض الصوت وتنهاهم عن الأصوات العالية المنفرة، فقال تعالى:(واقصد في مشيك واغضض من صوتك، إن أنكر الأصوات لصوت الحمير)[4]. وأكثر من هذا فإن الإسلام ينهى عن رفع الصوت حتى داخل المسجد لتلاوة القرآن:(ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا)[5]، ولهذا السبب اعتبر بعض الفقهاء أن رفع الصوت في المسجد فيه إيذاية للمصلين، وينبغي النهي عنه[6].

ونحن نقرأ في القرآن الكريم أن رفع الأصوات يؤدي إلى إحباط الأعمال في الدنيا والآخرة، وأن غض الأصوات مما يحقق الإيمان والتقوى، قال تعالى: (ياأيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول

---

[1]- سعيد بوركبة:" آثار الوقف في الحياة المجتمعية بالمغرب عبر التاريخ " مجلة دعوة الحق ، مصدر سابق

*الباقورة : البقرة

[2] – الشهاب الخفاجي " نسيم الرياض في شرح شفاء عياض " ج1 الصفحة 75 طبعة دار الكتاب العربي ، بيروت ، دون تاريخ

[3]– سورة هود :67.

[4]– سورة لقمان:19.

[5]– الإسراء :110

[6]– المهدي الوزاني :" النوازل الجديدة الكبرى" ج7 ص 177، وزارة الأوقاف – المغرب، الطبعة الأولى ، 1998.

كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون، إن الذين يغضون أصواتهم عند رسول الله أولائك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى لهم مغفرة وأجر عظيم).1

ويتبين من كل هذا أن مجتمع المؤمنين يقوم على الهدوء والسكينة واجتناب الضجيج والضوضاء، وحينما وصف الله تعالى حالة الجنة قال: (لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما، إلا قيلا سلاما سلاما)2 ومعلوم أن الجنة مثال يحتذى بالنسبة للإنسان المسلم في حياته. ومن القبسات النبوية في هذا المجال، أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد نهى عن إحداث الضوضاء في المساجد والأسواق، فعن أبي قتادة قال:" بينما نحن نصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ سمع جلبة خارج المسجد فقال: ما شأنكم؟ قال: استعجلنا إلى الصلاة، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: "لا تفعلوا، إذا أتيتم الصلاة فعليكم بالسكينة، فما أدركتم فصلوا وما سبقكم فأتموا"3.

والرسول صلى الله عليه وسلم كان يفضل عدم استخدام الأبواق في الأذان وينهى عن استعمال الطبول والآلات المزعجة، فقال عليه الصلاة والسلام: إن الله يبغض كل صخاب في الأسواق4.

إن الشريعة الإسلامية تقف ضد كل ما يقلق راحة المسلمين عن طريق الأصوات الشديدة المؤذية حتى وإن كان مصدر هذا الضجيج عملا مشروعا، وذلك انطلاقا من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "لاضرر ولا ضرار"5 . ومن هذا استنبط الفقهاء قاعدة : "إذا اجتمع ضرران نفى الأصغر الأكبر". فلا يجوز لصاحب مصنع أن يستمر في إذاية الناس عن طريق الضجيج الشديد، فالشريعة الإسلامية تنطلق من قاعدة شرعية معتمدة هي: إن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، خاصة إذا علمنا أن توقيف هذا الضجيج سيرفع الضرر الأكبر عن عامة الناس، وأن الضرر الأصغر يمكن احتماله.

وهكذا اعتبر الفقهاء الأصوات والذبذبات مصدرا للضرر يجب منعه، وهذا ما جعل المسلمين القدامى على امتداد تاريخ الحضارة الإسلامية يهتمون ببناء المصانع خارج المدن. يقول المهندس محمد عبد القادر الفقي: "وقد قسم الفقهاء الضرر الناتج من الأصوات إلى قسمين: ضرر يجب درؤه، وضرر يمكن احتماله. ومثال القسم الأول الأصوات والذبذبات الناتجة من حركة البوابات، إذ إنها تؤثر في سلامة المباني المجاورة لها. يروى ابن الرامي في كتاب "الإعلان بأحكام البنيان"، أن مجموعة من الناس أقاموا بوابة لحارتهم يفتح بابها على حائط جار لهم، فقاضاهم هذا الرجل بدعوى أن فتح الباب وغلقه المستمرين قد أضرا به وأقلقا راحته، فتحرى ابن الرامى الأمر، ووجد الحائط يتذبذب جراء فتح الباب وغلقه، فأمر القاضي بهدم البوابة وإزالة بابها". أما القسم الثاني من الضرر فينتج من الأصوات التي تسبب الضيق دون الضرر. وقد اختلف الفقهاء في حكمهم عليه، فلم يعتبره العلماء الأوائل ضررا يجب درؤه، أما من لحقهم من الفقهاء فقد كان لهم رأي مغاير، فقد اعتبروا الصوت والصدى ضوضاء ومصدرا للضرر يجب مكافحته. ووضع

---

[1]- سورة الحجرات:2-3.

[2]- سورة الواقعة:25-26.

[3]- رواه أحمد في المسند: 306/5. والحديث بألفاظ أخرى عند أصحاب السنن في كتب الصلاة .

[4]- هذا الحديث رواه أحمد وغيره بألفاظ مختلفة، ورواه البيهقي في السنن وابن حبان في صحيحه.. وقال عنه الألباني في صحيح الجامع : صحيح.

[5]- رواه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس، بإسناد حسن، كما في الجامع الصغير،472/3.

قضاة طليطلة"– حسب رواية ابن الرامي– قواعد صارمة لمنع وجود "الكمادين" في المدينة لما يسببونه من ضرر وضيق للجيران بما يصدر عنهم من أصوات. كما أعرب القاضي ابن الرافع في تونس عن تفضيله منع بناء حظائر الحيوانات المتاخمة للمباني، لما تسببه حركة الحيوانات الدائمة في أثناء الليل والنهار من إزعاج قد يمنع الجيران من النوم...1

ولقد اهتمت كتب الفقه والفتاوى بالنوازل المتعلقة بالضرر الصوتي وأوجب الفقهاء ضرورة منع هذه الأضرار السمعية. وفي هذا السياق يقول الونشريسي: "فقد سئل السيوري عمن يدق النوى ببيته لبقره، ويبيتهم في الشتاء في بيته فأراد الجار منعه من ذلك، فأجاب: يمنع من دق النوى لأنه يضر بالبناء، وحس سماع الضرب يضر بالساكن إلا في بعض الأوقات وإذا تكرر الأمر منع منه... "2 . " وسئل أبو بكر بن عبد الرحمن عن قوم لهم حوانيت لدق النوى في سوق عليها دور يضر بها وقعه ولهم عشرة أعوام وقد كانوا منعوا وأخرجوا عن المدينة ثم رجعوا إلى عادتهم إلى الآن، فأجاب: إذا أضروا بالناس وجب زوالهم إلى موضع لا يضر بالناس"3. ويقاس على مثل هذه النماذج كل الحالات الأخرى التي تسبب الأذى والضرر بأسماع الجيران وعامة الناس.

ومن الجدير بالذكر أن فقهاء الإسلام حينما يفتون بوجوب رفع الضرر عن الآخر فإنهم يتحرون التثبت العلمي من عند ذوي المعرفة والاختصاص، فإذا كان لا يجوز إحداث رحى في الدار إذا أضرت بالجار فما السبيل إلى التحقق من ثبوت هذا الضرر؟

" فقد سئل القاضي ابن عبد الرفيع عمن عمل في داره رحى، فاشتكى جاره الضرر مما لحق بحيطان داره من هذا الرحى، فأي صورة يعلم بها هذا الحائط؟ وأين تعمل هذه الصورة التي يعمل بها الهز؟ هل في الأرض أو الحائط؟ فأجاب بأن قال: يؤخذ طبق من كاغد وتربط أركانه بأربعة خيوط، في كل ركن خيط، وتجمع أطراف الخيوط وتعلق من السقف الذي على الحائط الفاصل بين الدار وبين الرحى من جهة الدار، وتعمل على الكاغد حبات من كزبر يابس، ويقال لصاحب الرحى هز رحاك، فإن اهتز الكزبر عن الكاغد قيل لصاحب الدار اترك صاحب الرحى يخدم لأنها لا تضر بك. قيل له: فإن كان الحائط الساتر بين الرحى والدار ليس فيه خشب وإنما هو سترة لا خشب فيه، فأين يعلق الكاغد؟ قال: تؤخذ قصبة غليظة وتجعل على الحائط الفاصل بين الرحى والدار قدر نصف شبر، وتدخل طرف القصبة على الحائط ، وتعمل الكسبر على الحائط وتقول لصاحب الرحى: «هز رحاك » فإن اهتز الكسبر منع صاحب الرحى من عمل الرحى، وإن لم يهتز الكسبر لم يمنع"4.

وسئل ابن الغماز عن رجل أراد أن يعمل في داره رحى، كم يبعد من حائط الجار في الرحى؟ فأجاب: ليس في ذلك حد، وأهل المعرفة يعرفون ذلك كم يبعد الرحى من الحائط، وهنا لا يعلم فيه حد. قال ابن الرامي: الذي عندي في ذلك الذي يريد أن يعمل في داره الرحى يتباعد من حائط الجار بثمانية أشبار من حد دوران البهيمة الى حائط

---

[1]– محمد عبد القادر الفقي:" التلوث الصوتي وموقف الاسلام منه"،مجلة الوعي الاسلامي ع 429. ص28 سنة 2001 ولمزيد من التفاصيل يستحسن الرجوع الى كتاب " الإعلان في أحكام البنيان " لابن الرامي خاصة من الصفحة 57 إلى الصفحة 64 ، تحقيق ودراسة فريد بن سليمان ، طبعة دار النشر الجامعي ، تونس 1999م

[2]– المعيار المعرب، للونشريسي، ج 8 ص 445.

[3]– المعيار المعرب، للونشريسي، ج 8 ص 457

[4]– المعيار المعرب للونشرسي،ج 9 ص 7-8

الجار، إما ببيت أو بمخزن أو بمجاز، فلا بد لذلك من حائل لأن البناء يحول بين مضرة البهيمة وحائط الجار"1. ويتضح من كل هذا أن الفقهاء يمنعون إيذاء الناس عن طريق دوي المطاحن، مما يدل على أن كل الأصوات المزعجة ينبغي أن تمنع حفاظا على راحة وهدوء المجتمع، ولهذا فقد أفتى بعض شيوخ الإسلام بمنع الكمادين إذا استضر بهم الجيران وقلقوا من ذلك لاجتماع وقع ضربهم2. كما أفتى البعض منهم بوجوب إخلاء ملعب كرة لما فيه من الضرر على السكان3. وذهب بعض الفقهاء إلى منع الحداد وشبهه إذا عملوا ليلا ونهارا.4

الإسلام وحماية الأنواع البيئية من الانقراض:

لضمان استمرار الحياة البيئية في هذا الكون، اقتضت مشيئة الله تعالى أن تقوم حياة الكائنات الحية على أساس الثنائية الزوجية، فالتزاوج سنة كونية وفطرة طبيعية تمكن من استمرار التكاثر البيئي مع مرور الأزمان، سواء في عالم الإنسان أو في عالم النبات والحيوان، وفي ذلك يقول الله تعالى: (سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون)5. وقال تعالى أيضا: (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون)6 ، ويقرر الإسلام أن أحسن وسيلة لحماية الأنواع البيئية من الإتلاف والهلاك هو اتباع منهج الاعتدال في استغلال الموارد البيئية والثروات الطبيعية خاصة منها الحيوانات، فالإسراف في الاستهلاك يؤدي دائما الى تضييع الخيرات وإفنائها، ولهذا وجب على المسلمين التوسط في الإنفاق والمعيشة . قال تعالى: (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما)7.

وينبهنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى خطورة البذخ والترف في العيش، فقد روي عن معاذ بن جبل أنه صلى الله عليه وسلم بعثه إلى اليمن وقال له:" وإياك والتنعيم فإن عباد الله ليسوا بالمتنعمين "8، ومعلوم أن مجتمع المترفين يستهلك من لحوم الحيوانات والطيور والدجاج أكثر من الحد اللازم ، مما قد يسبب في إنهاء هذه الثروة الحيوانية!. ومن مظاهر عناية الإسلام بحماية الأنواع الحية من الانقراض ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه "نهى عن قتل أربعة من الحيوانات والطيور: النملة والنحلة والهدهد والصرد"9 . وفي الصحيح عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "نزل نبي من الأنبياء تحت شجرة، فقرصته نملة، فأمر بجهازه فأخرج، وأمر بقرية النمل فأحرقت، فأوحى الله إليه: أمن أجل أن قرصتك نملة، أحرقت أمة من الأمم تسبح! فهلا نملة واحدة ؟ "10. وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها، فاقتلوا منها الأسود

---

[1]- المعيار المعرب للونشريسي، ج 9 ص 9.

[2]- المعيار المعرب للونشريسي، ج 9 ص 60. والكمادون : فئة من الحرفيين الشعبيين، كانوا يعالجون بعض الآلام عن طريق عملية تسخين خرقة ووضعها على موضع الورم.

[3]- محمد الهبطي المواهبي " فتاوى تتحدى الإهمال " ج 2ص 628، وزارة الأوقاف- المغرب 1998.

[4]- المعيار المعرب للونشريسي، ج 9 ص 60.

[5]- سورة يس:36.

[6]- سورة الذاريات:49.

[7]- سورة الفرقان : 67

[8]- رواه أحمد والبيهقي في شعب الايمان بإسناد صحيح ، عن الجامع الصغير، 102/2.

[9]- رواه أحمد وأبو داود وابن ماجة عن ابن عباس بإسناد حسن، كما في الجامع الصغير،433/3.

[10]- رواه الأئمة الستة عدا الترمذي، في كتب الأدب أو السلام أو الصيد.

البهيم"1. وفي شرح معنى هذا الحديث النبوي يقول ابن القيم: "وهذا يحتمل وجهين: أحدهما أن يكون إخبارا عن أمر غير ممكن فعله، وهو أن الكلاب أمة لا يمكن إفناؤها لكثرتها في الأرض، فلو أمكن إعدامها من الأرض لأمرت بقتلها. والثاني: أن يكون مثل قوله: "أمن أجل أن قرصتك نملة، أحرقت أمة تسبح "فهي أمة مخلوقة بحكمة ومصلحة، فإعدامها وإفناؤها يناقض ما خلقت له...." 2. ويقول الإمام أبو سليمان الخطابي في شرح الحديث: "معناه أنه كره إفناء أمة من الأمم، وإعدام جيل من الخلق، حتى يأتي عليه كله، فلا يبقى منه باقية، لأنه ما من خلق لله تعالى إلا وفيه نوع من الحكمة، وضرب من المصلحة، يقول إذا كان الأمر على هذا، ولا سبيل إلى قتلهن كلهن، فاقتلوا شرارهن، وهي السود البهم، وأبقوا ما سواها، لتنتفعوا بها في الحراسة، ويقال: إن السود منها شرارها وعقرها"3.

ونحن نقرأ في القرآن الكريم قصة سيدنا نوح عليه السلام حينما أمره الله تعالى أن يحمل معه في السفينة من كل زوجين اثنين من المخلوقات ذوات الأرواح، فقال تعالى: (حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك، إلا من سبق عليه القول، ومن آمن وما آمن معه إلا قليل)4.وفي تفسير القرطبي: "وقال الحسن: لم يحمل نوح في السفينة إلا ما يلد ويبيض "5. ويقول عبد الرحمان السعدي في هذا المعنى: "أي أدخل في الفلك من كل جنس من الحيوانات ذكرا وأنثى تبقى مادة النسل لسائر الحيوانات، التي اقتضت الحكمة الربانية إيجادها في الأرض"6.

ويصرح القرآن الكريم بالتنوع الحيوي الذي أودعه الله سبحانه وتعالى في هذه البيئة الكونية في قوله تعالى: (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء)7. وفي تفسير ابن كثير: "قال مجاهد: أي أصناف مصنفة تعرف بأسمائها، وقال قتادة: الطير أمة والإنس أمة والجن أمة وقال السدي: (إلا أمم أمثالكم) أي خلق أمثالكم"8. ومن المعاني المحتملة أيضا عند بعض المفسرين مثل الرازي أنها أمم أمثالكم في كونها أمما وجماعات، وفي كونها مخلوقة بحيث يشبه بعضها بعضا، ويأنس بعضها ببعض، ويتوالد بعضها من بعض كالإنس9 .

ومن عناية فقهاء الإسلام بحماية الأجناس الحية من الانقراض: تحريم بعضهم أكل لحوم الخيل، يقول الفقيه ابن رشد: "وأما الخيل فذهب مالك وأبو حنيفة وجماعة إلى أنها محرمة..."10 . وقد استدلوا على هذا التحريم بقوله تعالى: (والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة)11. ويوضح السعدي هذا المعنى بقوله:" والخيل لا تستعمل في الغالب

---

[1]- رواه أبو داود والترمذي عن عبد الله بن مغفل بإسناد حسن. عن الجامع الصغير 224/3.

[2]- شفاء العليل: ج1 ص 257-258. مكتبة العبيكان ، الرياض ط1 سنة 1999م

[3]- معالم السنن شرح سنن أبي داود: 289/4. ط 2، 1981، دار الكتب العلمية ،بيروت.

[4]- سورة هود:40.

[5]- القرطبي " الجامع لأحكام القرآن"ج 12،ص 119.

[6]- عبد الرحمان السعدي " تيسير الكريم الرحمن"، ص 593. دار المغني للنشر والتوزيع ، الرياض . ط1 سنة 1999م

[7]- سورة الأنعام :38 .

[8]- عماد الدين ابن كثير " تفسير القرآن العظيم " ، ج 2 ص 124. مطبعة دار الجيل . بيروت

[9]- الرازي ، مفاتيح الغيب :ج 12 ،ص 224. دار الفكر بيروت 1995م

[10]- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 1 ص 482.

[11]- النحل:8.

للأكل، بل ينهى عن ذبحها لأجل الأكل، خوفا من انقطاعها"1. ويذكر ابن حجر العسقلاني أن "سبب كراهة مالك لأكلها لكونها تستعمل غالبا في الجهاد، فلو انتفت الكراهة لكثر استعماله، ولو كثر لأدى إلى قتلها فيفضي إلى فنائها"2.

ومن التوجيهات الإسلامية لضمان بقاء الأنواع الحيوانية: تحريم الإسلام إخصاء الحيوانات حتى لا تتعرض للفناء بسبب انقطاع النسل، فقد روى الإمام أحمد عن ابن عمر قال: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن إخصاء الخيل والبهائم"3. وفي هذا يقول ابن جزي المالكي: "والخيل تراد للركوب وخصاؤها ينقص من قوتها ويقطع نسلها"4. وقال الإمام الأوزاعي: "كانوا يكرهون خصاء كل شيء له نسل"5

خلاصة واستنتاج:

يتضح جليا من خلال هذه الحقائق أن النظرية الإسلامية للبيئة فلسفة شاملة تنظر إلى الإنسان باعتباره أهم مكونات البيئة فيجب الحفاظ على حياته في ضوء التوازن الكوني والتناسق الطبيعي. والإسلام يعتبر البيئة مخلوقا مقدسا ينبغي احترامه، حيث يؤكد على أن الإحسان إلى البيئة الطبيعية يدخل ضمن العبادة المطلوبة من الإنسان المسلم في هذه الحياة. وتتميز النظرية الإسلامية للبيئة بالفلسفة الإنسانية الممتدة في آفاق الكون والوجود، المتعالية على الظروف الجغرافية الضيقة والمتجاوزة للأزمنة المحدودة في تاريخ الحضارة البشرية. فهي نظرية لا تعترف بالتمييز بين المسلم وغير المسلم في واجب حماية البيئة وتنمية مواردها، سواء في دار الإسلام أو في دار الكفر، وذلك لكونها قاسما مشتركا بين جميع شعوب العالم .

ومن مفاخر الشريعة الإسلامية أيضا أنها جعلت التنمية والبيئة أمرين متلازمين لا يمكن الفصل بينهما، في سبيل تحقيق النهضة الاقتصادية القوية. ولن يتأتى ذلك إلا بالعمل المنتج واتباع منهج الاعتدال في الاستهلاك. ومن ثم ينبغي حماية الموارد الحيوية للبيئة والحفاظ على الأنواع الطبيعية من كل مظاهر الضرر والفساد، مع التخطيط المحكم لمنظومة تنميتها وتطويرها واستثمارها بشكل محكم. ولقد حمل الإسلام الدولة والجماعة المسلمة مسؤولية الأمانة البيئية من خلال مقاصد الرسالة الربانية من أجل توفير المعيشة الطبيعية لجميع أفراد المجتمع، وضمان حقوق الأجيال القادمة في هذه البيئة الغنية. فمادامت حياة الإنسان في هذه الحياة مؤقتة، فلابد من التصرف فيها وفق تعاليم الإسلام، وبحسب ما تقتضيه المصلحة العامة لكل الناس في الحاضر والمستقبل. ومن هذا المنطلق يمكن القول إن سلامة البيئة مسؤولية عظيمة في عنق الإنسان خاصة المسلم .

---

[1]- تيسير الكريم الرحمن: ص 463.

[2]- فتح الباري:الجزء التاسع،الصفحة 811، القسم الثاني كتاب الذبائح والصيد باب لحوم الخيل، حديث 5519-5520، دار الكتب العلمية ط 3 - 2000.

[3]- رواه أحمد في المسند عن ابن عمر.

[4]-القوانين الفقهية، ص 384.

[5]- القرطبي:" الجامع لأحكام القرآن"، ج 5، ص 391.


من كنوز التراث

ختم صحيح الإمام مسلم لتاج الدين القلعي وبذيله إجازة من حفيد المؤلف لأحد تلاميذه دراسة وتحقيق

الدكتور عبد الله بن رفدان الشهراني

أستاذ مساعد الحديث وعلومه – كلية الشريعة وأصول الدين جامعة نجران

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله محمد بن عبد الله الأمين، وعلى آله وصحبه والتابعين.... وبعد:

فقد تميز المحدثون بإبداعات علمية أنشؤوها لم يسبقوا إليها ، فكانت الأسانيد وما فيها من ألفاظ التحمل والسماع، واختبار الشيوخ، وتمييز الرجال، وألفاظ الجرح والتعديل، ثم التصنيفات في علوم الحديث ، والتجديد فيها بابتكار ألوان من التواليف كالأطراف، والمعاجم، والمشيخات، والأوائل، وغيرها، وقد نشأ منذ القرن الثامن اصطلاح لون من هذه الكتب، عرف بكتب الختومات، وذلك بأن يقوم المحدث في نهاية ختمه لكتاب بقراءة موجزة لسيرة المصنف، وذكر شيء من أحواله ومناقبه، ويُعَرِّفُ بكتابه وما يتميز به، ومنهجه فيه، وقد يعرض لما يؤخذ عليه، ويختار حديثا غالبا ما يكون الأخير، فيشرحه ويعلق عليه بذكر فرائد ولطائف، ويسوق إسناده إلى مؤلفه، فكان لشمس الدين الجزري[1] قصب السبق في كتابه "الأحمد في ختم مسند الإمام أحمد"[2]، ثم تلاه ابن ناصر الدين الدمشقي[3]، فصنف أربع ختومات، ثم كان السخاوي [4] أكثر من صنف في هذا الفن، بثلاثة عشر ختما [5].

---

(1) محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف الجزري المقرئ المحدث، صاحب التصانيف الكثيرة النافعة، نَشَر القراءات، والحديث في بلدان عديدة، توفي سنة (833هـ). الضوء اللامع (255/9) الناشر: منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت الطبعة: الأولى، 1422 هـ ، الأعلام (45/7) الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر 2002م.

(2) طبع بمطبعة السعادة بمصر سنة (1347هـ)، وعنها طبعة مكتبة التوبة بالرياض (1410هـ).

(3) محمد بن عبد الله بن محمد المعروف بابن ناصر الدين الدمشقي، محدث، مؤرخ، تولى مشيخة دار الحديث الأشرفيه، قتل في إحدى معارك دمشق سنة (833هـ). الضوء اللامع (103/8).

(4)محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر، المحدث، صاحب التصانيف النافعة " فتح المغيث "و" الضوء اللامع في ترجمة أعيان القرن التاسع "، ترجم لنفسه في رسالة سمّاها "إرشاد الغاوي"، توفي سنة (902هـ)؛ الضوء اللامع (2/8)، الجواهر والدرر (1146/3)، التحفة اللطيفة (514/2)، البدر الطالع (184/2).

(5) ذكرها في الضوء اللامع (18/8).

وبين أيدينا رسالة من هذا القبيل موسومة بـ(ختم صحيح الإمام مسلم) لأحد أعلام وقته وهو تاج الدين القلعي رحمه الله.

أهمية الرسالة:

يعد كاتب الرسالة أحد محدثي زمانه المشهورين، وأحد المسندين، والمجيزين المعتبرين، وقد أدى استقراره في بلد الله الحرام إلى معرفة أهل الشأن به، مما ساعده على انتشار علمه، وطلب إجازته، ولا ريب أن ما يكتبه يكون موضع اهتمام ممن لديه عناية بمناهج المحدثين، ومن له اهتمام بالأسانيد الحديثية.

تعد كتب الختومات ملخَّصات علمية، تضمنت ما توصل إليه المؤلفون بعد سماع طويل، وإقراء كثير، ومعايشة للكتاب المختوم، مما يجعل هذا النوع محل عناية، وموضع اهتمام من المعتنين بدواوين السنة، وهذه الرسالة في المضمار ذاته.

تكون منزلة كتاب الختم بمقدار منزلة الكتاب المختوم ومكانته، وهو هنا صحيح الإمام مسلم، والذي صنفت عليه ختومات كثيرة[1].

أهداف البحث:

المشاركة في إبراز جهود المحدثين في ختم الصحاح والسنن، والإجازة بها.

إبراز فن الختوم من خلال تحقيق هذا الجزء المختص بهذا النوع من التأليف.

إثراء المكتبة الإسلامية بهذه الرسالة التي لم يسبق نشرها.

حدود البحث:

يأتي البحث على رسالة (ختم صحيح الإمام مسلم) لتاج الدين القلعي، وبذيلها إجازة لحفيد المؤلف.

منهج البحث:

المنهج المتبع هو المنهج التاريخي، والاستقرائي.

عملي في البحث:

نسخ المخطوط بحسب قواعد التحقيق ، ومراعاة القواعد الإملائية.

وضعت في نهاية كل صفحة [ ] بينهما رقم الصفحة، وجهتها، رامزا بحرف (أ) للجهة اليمنى، وبحرف (ب) للجهة اليسرى.

اجتهدت في سد البياضات ، وهي قليلة بحمد الله.

عزوت الآيات إلى سورها مع ذكر رقم الآية.

---

(1) من أبرزها: " ختم صحيح مسلم " لابن ناصر الدين الدمشقي، المتوفى سنة (842هـ)، ذكره في الضوء اللامع (88/8)، وهدية العارفين (193/2)، وختم للسخاوي باسم " غنية المحتاج " وهو مطبوع بتحقيق: نظر الفاريابي، نشرته مكتبة الكوثر بالرياض سنة (1413هـ)، وختم لعبد القادر النعيمي، المتوفى سنة (927هـ)، وله نسخة بمكتبة برلين، تحت الرقم (1240)، وختم باسم "الابتهاج في ختم المنهاج" لمحمد بن علي بن علان المكي، المتوفى سنة (1057)، ذكره في هدية العارفين (483/6)، وختم لعبد الله بن سالم البصري، المتوفى سنة (1134هـ)، ولمحمد مرتضى الزبيدي، المتوفى سنة (1205هـ) ختم باسم " الابتهاج بختم صحيح مسلم بن الحجاج"، ذكره في فهرس الفهارس (28/1).

خرجت الأحاديث الواردة من الكتب السبعة، فإن لم أقف عليه عندهم خرجتها من غيرها، ولا أخالف إلا لحاجة ، وماساقه المصنف من رواية مسلم ، ثم خرّجه عن غيرهم فإني أكتفي بعزوه إلى من خرّج عنه ، دون حاجة لدراسة أسانيدهم كون الحديث في الصحيح .

عرفت بالأعلام الواردين في النص.

ضبطت الغريب من الكلمات، والأعلام.

وثقت النصوص من مصادرها .

علقت على ما يحتاج إلى تعليق.

عرفت بالمؤلف، وبالنسخة الخطية، وأثبت صحة نسبتها إلى المؤلف.

خطة البحث: اشتمل البحث على قسمين:

القسم الأول: الدراسة – التعريف بالمؤلف والكتاب–، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف.

المبحث الثاني: إثبات نسبة الكتاب للمؤلف، ووصف النسخة الخطية.

القسم الثاني: النص المحقق.

الخاتمة ثم الفهارس.



القسم الأول: الدراسة – التعريف بالمؤلف والكتاب–

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف

اسمه وكنيته ولقبه ومذهبه:

هو أبو الفضل تاج الدين محمد بن عبد المحسن بن سالم القلعي، ولد قبل سنة (1077هـ)، ينتمي إلى أسرة علم، وفضل – كان والده قاضيا في مكة – يُعْرف من انتسب إليها بابن القَلْعي، نسبة إلى إحدى قلاع الروم، انتقل أحد أجداده منها إلى مكة[1].

وهو حنفي المذهب، وكان مفتيا للحنفية بمكة. قال في إتحاف النبيه: " وسمعت –أيضا– من الشيخ تاج الدين القلعي مفتي الحنفية بمكة المكرمة ، "[2] ، وقال في أبجد العلوم: "الشيخ تاج الدين الحنفي القلعي ابن القاضي: عبد المحسن كان مفتيا بمكة المكرمة "[3].

شيوخه:

تذكر المصادر التي بين أيدينا أن مشايخه كانوا على ضَرْبين، فمنهم شيوخ بالإجازة، وآخرون بالقراءة والإجازة معا، ومن هؤلاء ما ذكره عبد الحي الكتاني حيث قال: " يروي عن عيسى الثعالبي[4]، ومحمد بن سليمان الرداني المكي[5] ، وحسن العجيمي[6] ، وعبد الله البصري، ومحمد بن عبد الباقي الزرقاني[7]، وأعلى ما وقع له روايته للستة عن أحمد بن محمد أبي الخير المرحومي الشافعي[8] ، لقيه بمصر عام 1101هـ "[9]، " وقال القلعي في منتخب الدراري: " وأرويه بسند مساو لمن سمعت منه جميعه من العلامة الأرشد الهمام الأمجد مولانا أحمد بن الشيخ بن أبي الخير المرحومي الشافعي "[10] " وكان غالب تعلمه لعلم الحديث من الشيخ: عبد الله بن سالم البصري.قال: "عرضت عليه هذه الكتب على نهج البحث، والتنقيح، وقرأت

---

(1) ينظر: ثبت الكويت (396).

(2) (ص77).

(3) (ص664) .

(4) عيسى بن محمد بن أحمد الثعالبي، الجزائري الأصل، مسند الحجاز، والمغرب، كان فرد وقته في رواية الحديث، جمع من الأسانيد عواليها، ومن المسلسلات غرائبها، وهو من أقطاب الصوفية النقشبندية، كان يجيز بالخرق الثمانية، توفي سنة (1082هـ). الرحلة العياشية (ص335)، فهرس الفهارس (806/2).

(5) محمد بن سليمان بن الفاسي بن طاهر السوسي المكي، محدث مغربي، استوطن الحجاز، ثم أخرج من مكة بعد فتنة، فانتقل إلى دمشق، وبها توفي سنة (1094هـ)، له "جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد"، و" صلة الخلف بموصول السلف". فهرس الفهارس (95/1)، الأعلام (151/6).

(6) ستأتي ترجمته هو وعبد الله البصري عند ذكر المؤلف لهما.

(7) أبوعبد الله المالكي المصري، محدث الديار المصرية، له " شرح الموطأ"، و" شرح البيقونية"، وغيرهما، توفي سنة (1122هـ). سلك الدرر (33/4)، فهرس الفهارس (456/1)، الأعلام (184/6).

(8) صفي الدين أحمد بن محمد بن يونس الملقب بعبد النبي، زاهد عابد، أحد أقطاب الصوفية في وقته، أطال العياشي في ذكر مناقبه، ولم يذكر سنة وفاته . الرحلة العياشية (ص578).

(9) ينظر: فهرس الفهرس (97/1).

(10) ينظر: ثبت الكويت (398) نقلا عن إجازة للفاداني، وليس في منتخب الدراري المنشور بمجلة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، المجلد (10) عدد (1) للباحث عبد العاطي الشرقاوي .

الصحيحين على العجيمي، وأجازني بجميع ما تصح له روايته. "[1]

تلامذته:

ابناه: عبد المنعم [2]، وعلي[3]، وابن الهمات زاده [4]، والشاه ولي الله الدهلوي[5]، والعجلوني[6]، وأحمد بن عبد الله الرباطي[7]، ومحمد أشرف النقشبندي[8]، ومحمد سعيد سفر[9]، ومحمد بن علي الغرياني[10]، وعمر بن عقيل السقاف [11]، وغيرهم.

مناصبه وثناء العلماء عليه:

تولى التدريس والإمامة والقضاء والإفتاء بمكة [12]، قال في مطلع هذه الرسالة: " قد من الله عليّ بسماعه من أوله إلى آخره تجاه بيته الحرام، ثم بإقرائه في أفضل بلاد الإسلام"، وقال المؤلف في مطلع ختمه لصحيح البخاري: " من الله تعالى علي بختم صحيح البخاري، تجاه بيت الله، قبلة القاطن[13] والطاري[14] "[15]، وفي إتحاف النبيه : سمع طرفا من الآثار للشيباني من

(1) أبجد العلوم (ص664).

(2) فقيه حنفي مكي، تولى الإفتاء بمكة، جمع فتاويه، وشرح رمز الحقائق للبدر العيني، وأكثر روايته عن أبيه عن عبد الله البصري، توفي سنة (1174هـ). الأعلام (168/4).

(3) وصفه الجبرتي بـ " الإمام، الأديب، الماهر، المتفنن، أعجوبة الزمان، قرأ على فضلاء عصره، ثم مال إلى الأدب، وغاص فيه، قرَّبه أحد الوزراء إلى أن نُكِب الوزير، فسُلِب علي هذا ما كان بيده، ونفي إلى الإسكندرية، وبها توفي سنة (1172هـ). عجائب الآثار (300/1).

(4) أبو عبد الله محمد بن الحسن، محدّث، مسند، تركماني الأصل، اشتهر برواية الحديث، له " تحفة الراوي في تخريج أحاديث البيضاوي "، و " التنكيت والإفادة في تخريج أحاديث سفر السعادة " توفي سنة (1175هـ). سلك الدرر (37/4)، فهرس الفهارس (930/2)، الأعلام (91/6)، معجم المؤلفين (225/9).

(5) أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدين الهندي الحنفي، أبو عبد العزيز، عالم مشارك، له " حجة الله البالغة ". معجم المؤلفين (272/1).

(6) أبو الفداء إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الدمشقي، محدّث الشام، له شرح على الصحيح، ذكر الزركلي أنه بخط مؤلفه في مكتبة الشيخ زهير الشاويش رحمه الله، وله أوائل الكتب المسماه " عقد الجوهر الثمين في أربعين حديثا من أحاديث سيد المرسلين "، توفي سنة (1162هـ). سلك الدرر (259/1)، فهرس الفهارس (98/1)، الأعلام (325/1).

(7) مسند المغرب في عصره، حج ولقي الكوراني، والبصري، والقلعي، وغيرهم، وكان يحب الموطأ ولا يفارقه، توفي بالرباط سنة (1178). فهرس الفهارس (119/1).

(8) أبو المكارم السندي، له ثبت يشتمل على أسانيد الأمهات الست وغيرها. ذكره الكتاني، ولم يدوِّن سنة وفاته. فهرس الفهارس (518/1).

(9) الحنفي، الأثري، فقيه، محدّث، وصفه الفلاّني بـ "جامع أشتات علوم الخبر، وبدر خفايا لطائف علم الأثر، ومحيي رسوم الرواية بعدما عفت آثارها " توفي سنة (1192هـ). فهرس الفهارس (986/2).

(10) أبو عبد الله الطرابلسي، محدّث تونس، ومسندها، له مجموعة إجازات من مشايخه، وقف الكتاني على نسخة منها، وعليها خطه. توفي سنة (1195هـ). فهرس الفهارس (885/2).

(11) أبو حفص الحسيني المكي الشافعي، وصفه تلميذه الزبيدي بـ" الإمام، المحدث، المسند، شيخ الحديث في الحجاز، نجم الدين " توفي سنة (1174هـ). عجائب الآثار (456/1)، فهرس الفهارس (792/2).

(12) ينظر: وسام الكرم (374)، مختصر النور والزهر (148)، أبجد العلوم (664)، النفحة المسكية (150) قطف الثمر (64).

(13) يقال : قطن بالمكان أي : أقام ، وتوطن . ينظر : تاج العروس ، جذر " قطن " (5/36).

(14) أي : القادم من مكان بعيد . ينظر : تاج العروس ، جذر " طرأ " (324/1).

(15) منتخب الدراري ختم صحيح البخاري (ص57).

لفظ المترجم في ظل الكعبة"[1].

وفي مختصر نشر النور والزهر " مفتي مكة وقاضيها، الخطيب، والإمام بالمسجد الحرام، كان إماما جليلا، فقيها، محدثا....وتصدى للتدريس بالمسجد الحرام بإجازة شيوخه.. وتولى قضاء مكة مرة، وإفتاءها ثلاث مرات "[2]

وقال في نزهة الفكر: " القاضي، والمفتي ببلد الله الحرام، العالم العلاّمة، مُحِل مشكلات الفتاوي، الفهامة، خادم شريعة سيد المرسلين، كان عالما فاضلا، رئيس زمانه، فريد أقرانه "[3].

وحلاّه الكاتب السيد الجيلاني الإسحاقي[4] في رحلته الحجازية بعد لُقيّه بـ " الشيخ الإمام علم الأعلام، القائم بوظيفة الكتب الستة الحديثية ببلد الله الحرام، شيخ علا سنه وسناه، وبلغ من الأحاديث النبوية، والمعارف السنية مُناه، وممن يشار إليه في هذا المعنى بالأصابع، ولا يوجد فيه منازع ولا مدافع "[5] .

مؤلفاته، ووفاته:

منتخب الدراري ختم صحيح البخاري[6].

ختم صحيح مسلم، وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا.

تجريد سنن الترمذي، أو مختصر سنن الترمذي [7]

أوائل الكتب الأربعين المشتملة على أحاديث سيدنا النبي الصادق الأمين [8].

ثبت بأسانيده، قال الكتاني: "له ثبت، نرويه بأسانيدنا إليه "[9]

وفاته:

توفي المترجم له بمكة سنة 1149هـ، ودفن بالمعلاة.

۞۞۞۞۞

---

(1) (ص268).

(2) (ص148).

(3) (243/1).

(4) عبد القادر الجيلاني أبو محمد، وأبو الفضل، يعرف بالشرقي، مؤرخ من أعيان الدولة الإسماعيلية بالمغرب، له الرحلة الحجازية، توفي بعد سنة (1150هـ). فهرس الفهارس (428/1).

(5) فهرس الفهارس (97/1).

(6) نشر بمجلة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، المجلد (10) عدد (1) للباحث عبد العاطي الشرقاوي.

(7) منه نسخة بدار الكتب بالقاهرة تحت الرقم (360-361حديث)، وتنظر مخطوطاته في خزانة التراث تحت الأرقام (47000) و(73491)، و (73509) و (73965)، وفي مكتبتي مصورتها ، عن المكتبة المحمودية ، وهي في (722) صفحة ، وقد نسخت سنة (1134هـ) ، قال في أوله : " الحمد لله الذي توج العلماء بتاج الدين " ، وفي آخره : " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : قد أذهب الله عنكم قليعة الجاهلية وفخرها .." .

(8) نسخة بالظاهرية تحت الرقم (7356)، وتنظر نسخ أخرى باليمن، والهند، في خزانة التراث تحت الرقم (47002)، وأشار إليه العلامة الفاداني في تعليقه على الأوائل السنبلية (ص3) و(ص30).

(9) فهرس الفهارس (255/1).

المبحث الثاني: إثبات نسبة الكتاب لمؤلفه، ووصف النسخة الخطية

إثبات نسبة الكتاب لمؤلفه:

1. جاء في مختصر النور والزهر: " رأيت له رسالة في ختمه لكتاب صحيح الإمام مسلم، ونقلتها " [1].
2. جاء في أول هذه الرسالة: " يقول الفقير المعترف بالتقصير أبو الفضل محمد تاج الدين بن عبد المحسن بن سالم الشهير بالقلعي ".

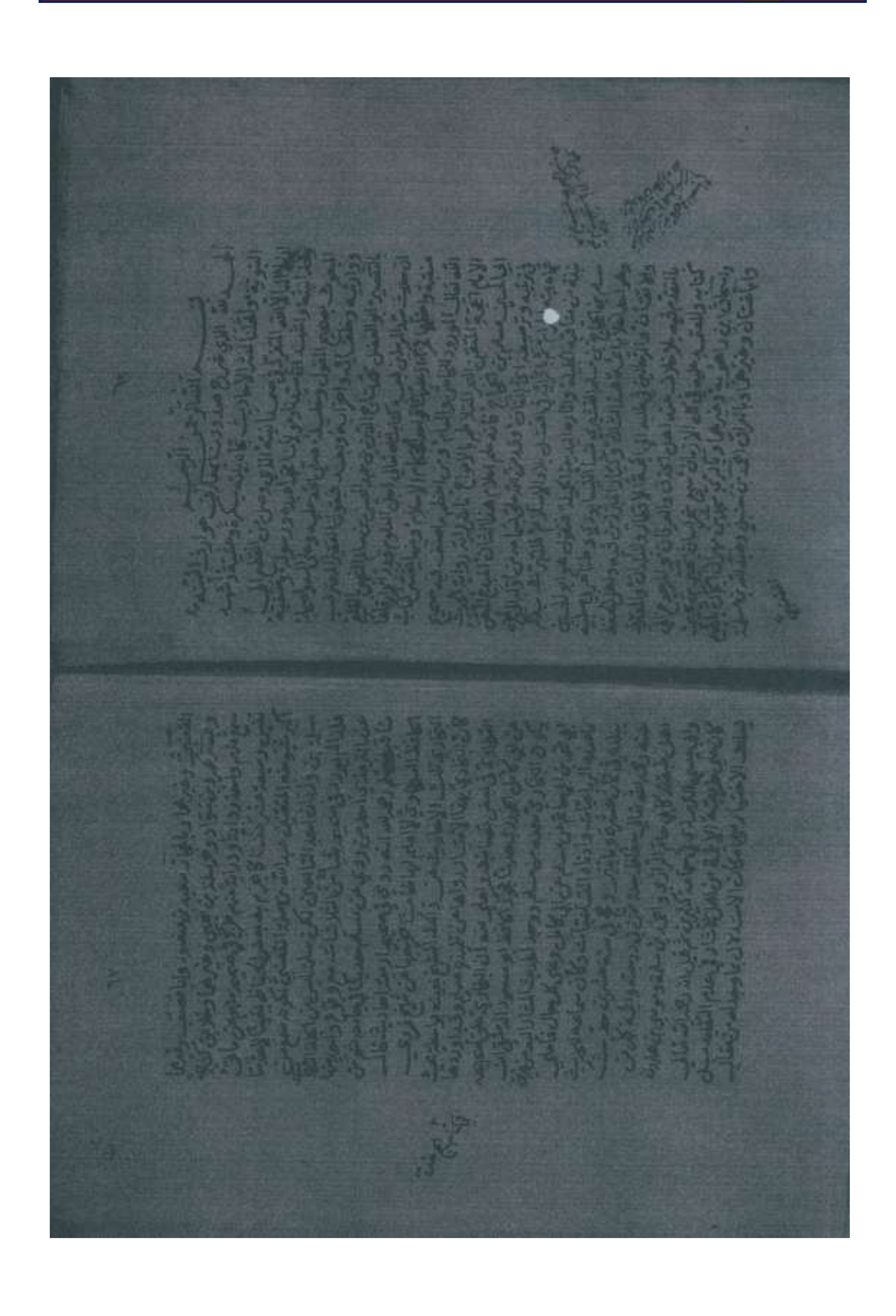
وصف النسخة الخطية:

وقفت على هذه النسخة الخطية اليتيمة في مكتبة الحرم المكي ضمن مجموع حديثي لرسائل صغيرة تحت الرقم (3808)، وعليها ختم تملك مديرية الأوقاف العامة ، وقد كتبت بخط نستعليق واضح ، بالمداد الأسود والأحمر في (8) لوحات – سوى ورقة العنوان – في كل لوحة وجهان، كان ختم صحيح مسلم في سبع لوحات ونصف، والبقية لإجازة حفيد المؤلف، وفي كل صفحة (23) سطرا، وفي كل سطر نحوا من (10) كلمات تزيد يسيرا أو تنقص، وعليها تعليقات يسيرة ، ولحق يدل على المراجعة ، وهي كاملة سوى أن فيها بياضات يسيرة ، وقد أنجزت في (9) رجب سنة 1192، وكاتبها حفيد المؤلف عبد الملك بن عبد المنعم بن القاضي محمد تاج الدين القلعي، والذي حرر إجازته يوم الثلاثاء (19) من شهر محرم سنة (1208هـ).



---

(1) (المختصر 148).



القسم الثاني: النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي شرح صدورنا بمعارف عوارف السنة النبوية، وأهَّلَنا لنشر الأحاديث تجاه بيته بكرة وعشيا، وأشهد أن لا إله إلا الله المتفرد في صمدانيته، الذي وصل من انقطع إلى وحدانيته، وأشهد أن سيدنا ومولانا محمدا عبده ورسوله، وصفيه المبعوث بصحيح القول، وخليله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ووارثيه وخلفائه وأحزابه وبعد:

فيقول الفقير المعترف بالتقصير أبو الفضل محمد تاج الدين بن عبدالمحسن بن سالم الشهير بالقَلْعِي: إن حديث سيد المرسلين بعد كتاب الله تعالى أجل العلوم قدرا، وأرقاها منقبة، وأعظمها فخرا، إذ عليها مبنى قواعد أحكام الإسلام، ومنها يُفسَّر كتاب الله تعالى المورود للخاص والعام، ومن أعظم ما صُنِّفَ فيه صحيح الإمام الحجة المتقن البحر المتلاطم بالأمواج، ناشر راية رواية الحديث أبي الحسين مسلم بن الحجاج، فإنه علم من أعلام هذا الشأن، المبدع المتقن في ترتيبه وترصيفه أي إتقان، وقد مَنَّ الله عليّ بسماعه من أوله إلى آخره تجاه بيته الحرام، ثم بإقرائه في أفضل بلاد الإسلام، فلنتبرك بذكر نبذة من مناقبه الجليلة، وآثاره البديعة الجميلة، فنقول: هو أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري نسبا، النيسابوري وطنا، عربي صلبية [1]، وهو أحد أعلام أئمة هذا الشأن، وكبار المبرّزين[2] فيه، وأهل الحفظ والإتقان، والرحّالين في طلبه إلى أئمة الأقطار والبلدان، والمعْتَرَف بالتقدم فيه بلا خلاف عند أهل الحذق والعرفان، والمرجوع إلى كتابه، والمعتمد عليه في كل الأزمان، سمع بخراسان يحيى بن يحيى[3]، وإسحاق بن راهويه [4]،

وغيرهما، وبالري: محمد بن مهران الجمّال[5] – بالجيم – وأبا غسان [6]، وغيرهما، وبالعراق: أحمد بن حنبل، وعبد الله بن مسلمة [1/أ]القعنبي[7]، وغيرهما، وبالحجاز: سعيد بن منصور[1]، وأبا مصعب [2]، وغيرهما، وبمصر: عمرو بن سوّاد[3]،

---

(1) كذا في الأصل، وجاء في هامش الصفحة " قوله عربي صلبية في الأساس هو عربي صليب: خالص النسب " قلت: ينظر أساس البلاغة (553/2).

(2) جاء في هامش الصفحة " قوله " المبرَّزين " قال في المصباح: برز الرجل في العلم تبريزا: برع وفاق نظراؤه" قلت: ينظر المصباح المنير، جذر (برز 44/1).

(3) ابن بكر بن عبد الرحمن التميمي، الحافظ، عالم خراسان، لقي صغارا من التابعين، قال ابن راهويه: "ما رأيت مثل يحيى بن يحيى، ولا أحسب أنه رأى مثل نفسه "، وذكره أحمد فقال: "بخ بخ". توفي (226هـ).

التاريخ الكبير (310/8)، سير أعلام النبلاء (512/10)، تهذيب التهذيب (296/11).

(4) إسحاق بن إبراهيم بن مخلد أبو يعقوب، وراهويه لقب لأبيه لأنه ولد في الطريق، قال أبو نعيم: "كان إسحاق قرين أحمد، وكان للآثار مثيرا، ولأهل الزيغ مبيرا ". توفي سنة (238هـ).

تاريخ بغداد (345/6)، سير أعلام النبلاء (358/11)، تهذيب التهذيب (216/1).

(5) أبو جعفر الرازي، حافظ ثقة، وقال أبو حاتم: "صدوق ". توفي قريبا من (239).

الجرح والتعديل (93/8)، تاريخ بغداد (413/3)، ميزان الإعتدال (49/4)، سير أعلام النبلاء (143/11)، تهذيب التهذيب (478/9).

(6) مالك بن عبد الواحد المسمعي البصري، ذكره ابن حبان في ثقاته، وقال: "يغرب"، وقال ابن قانع: "ثقة ثبت". توفي سنة (230هـ).

الثقات لابن حبان (164/9)، رجال صحيح مسلم (222/2)، تهذيب التهذيب (20/10).

(7) أبو عبد الرحمن المدني، الإمام الثبت. قال أبو زرعة: "ما كتبت عن أحد أجل في عيني من القعنبي "، اختلف إلى مالك ثلاثين سنة، قال الفلاس: "كان مجاب الدعوة "، توفي سنة (221هـ).

الطبقات الكبرى (302/7)، الجرح والتعديل (181/5)، الأنساب (208/10)، سير أعلام النبلاء (257/10).

وحرملة بن يحيى[4]، وغيرهما، وخلائق (كثيرين) [5]، سمع منهم، وأخذ رواية ودراية عنهم، خرّج في صحيحه منهم عن مائتي نفس وسبعة عشر نفسا، كما جزم به بعض الحفاظ يقينا لا حَدْسا[6].

أكبر شيوخه المتقنين: عبد الله بن مسلمة القعنبي؛ لكونه سمع من (سلمة) [7] بن وردان[8]، أحدِ التابعين، لكن سلمة ليس من الجلّة الثقات، فلذا لم يورد في صحيحه شيئا من الثلاثيات مع وقوع واحد منها عند الترمذي[9]، أحد من روى عن مسلم حديثا في جامعه[10]، ثم من مناقب مسلم – رحمه الله – أنه روي في صحيحه أربعة أحاديث. قال الحافظ السخاوي[11]: لا أعلم لها خامسا، خرّجها عن شيخ ، فروى البخاري تلك الأحاديث عن ذلك الشيخ بعينه بواسطة[12]،

---

(1) ابن شعبة الخراساني المكي، مؤلف " السنن "، أثنى عليه أحمد، وفخّم شأنه، وقال أبو حاتم: " ثقة من المتقنين، الأثبات، ممن جمع وصنف " توفي سنة (227هـ).

ميزان الإعتدال (159/2)، سير أعلام النبلاء (586/10)، تهذيب التهذيب (89/4).

(2) أحمد بن أبي بكر القاسم بن الحارث بن زرارة بن مصعب روى عن مالك "الموطأ". قال أبوحاتم وأبو زرعة: "صدوق". وقال الحاكم: "كان فقيها متقشّفا عالما بمذاهب أهل المدينة" توفي سنة (242هـ).

الجرح والتعديل (43/2)، المعلم بشيوخ البخاري ومسلم (ص67)، تهذيب التهذيب (20/1).

(3) ابن الأسود، أبو محمد المصري. قال أبو حاتم: " صدوق "، وذكره ابن حبان في الثقات، ووثقه الحاكم، والخطيب، وغيرهما. توفي سنة (245).

الثقات لابن حبان (487/8)، تاريخ الإسلام (1196/5)، طبقات الشافعيين (ص148) تهذيب التهذيب (45/8).

(4) ابن عبد الله بن حرملة، أبو حفص التجيبي المصري، قال أبو حاتم: " لا يحتج به "، وقال ابن عدي: "تبحرت حديث حرملة وفتشته الكثير فلم أجد في حديثه ما يجب أن يضعف من أجله،ورجل يتوارى ابن وهب عندهم، ويكون عنده حديثه كله، فليس ببعيد أن يغرب على غيره من أصحاب ابن وهب " توفي سنة (243هـ).

الجرح والتعديل (274/3)، الكامل في ضعفاء الرجال (409/3هـ)، سير أعلام النبلاء (389/11).

(5) في المخطوط (كثيرون) والتصويب من المصدر الذي نقل عنه المصنف، وهوشرح النووي على مسلم (10/1).

(6) الحدس: الظن والتخمين. تاج العروس، جذر (حدس527/15).

(7) في المخطوط (مسلمة)، وصوابه ما أثبتناه، ولعله سبق قلم، فإنه كتب الاسم – في السطر نفسه – على الصواب.

(8) أبو يعلى المدني، قال ابن معين: " ضعيف الحديث "، ومرة: " ليس حديثه بذاك "، وقال أحمد: " منكر الحديث "، وقال أبو حاتم: " ليس بقوي، عامة ما عنده عن أنس منكر " مات في آخر خلافة المنصور.

العلل لأحمد (رواية عبد الله 24/2)، سؤالات ابن الجنيد (ص273)، رواية ابن طهمان (ص100)، تهذيب الكمال (324/11)، سير أعلام النبلاء (193/2).

(9) يشير إلى ما أخرجه الترمذي في جامعه(96/4) ح (2260) قال: حدثنا إسماعيل بن موسى الفزاري ابن بنت السدي الكوفي، قال: حدثنا عمر بن شاكر، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " يأتي على الناس زمان الصابر فيهم على دينه كالقابض على الجمر".

قال أبو عيسى: "هذا حديث غريب من هذا الوجه، وعمر بن شاكر شيخ بصري قد روى عنه غير واحد من أهل العلم". ا هـ.

(10) يشير إلى ما أخرجه الترمذي (64/2) ح (687) قال: حدثنا مسلم بن حجاج، قال: حدثنا يحيى بن يحيى، قال: حدثنا أبو معاوية، عن محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " أحصوا هلال شعبان لرمضان ".

(11) تقدمت ترجمته في المقدمة.

(12) الأحاديث الأربعة هي :

بحيث كان البخاري بهذا الاعتبار رواها عن تلميذه مسلم، وقد أوردها السخاوي في بعض تصانيفه، وأملى منه: أن البخاري علق في كتاب الحج من صحيحه عن أبي كامل الجحدري[1] حديثا فجوّز الحافظ أبو مسعود الدمشقي[2] أن يكون البخاري سمعه من مسلم، ووجد الحديث المشار إليه من طريق أبي محمد ابن أبي حاتم [3] عن مسلم عن أبي كامل[4]، وعلى كل حال: فأعلى ما عنده الرباعيات، وأدناه التساعيات، وكأن سماعه للحديث ببلده في ثمان عشرة ومائتين، وحج في سنة عشرين، حدّث عنه – رحمه الله تعالى – حفاظ جلّة ممن في درجته، وأئمة كل من أهل طبقته، كأبي حاتم الرازي [5]، وأحمد بن سلمة[1]، وموسى بن هارون[2]، وأبي عيسى الترمذي، في جماعة كثيرين، ثم

أ- عن محمد بن المنكدر، قال: رأيت جابر بن عبد الله يحلف بالله: أن ابن الصائد الدجال، قلت: تحلف بالله؟ قال: " إني سمعت عمر يحلف على ذلك عند النبي صلى الله عليه وسلم، فلم ينكره النبي صلى الله عليه وسل". أخرجه البخاري (2677/6) ح (6922) عن حماد بن حميد عن عبيد الله بن معاذ، ومسلم (1143/4) ح (2922) عن عبيد الله بن معاذ بلا واسطة .

ب – عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال أبو جهل: اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم، " فنزلت: (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم، وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون. وما لهم ألا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام) ". أخرجه البخاري (1704/4) ح (4371) ، و (1705/4) ح (4372) عن أحمد ومحمد بن النضر النيسابوريين عن عبيد الله بن معاذ ، وأخرجه مسلم (2154/4) ح (2796) عن عبيد الله بلا واسطة .

ج – عن بريدة بن الحصيب رضي الله عنه قال : "غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ست عشرة غزوة" . أخرجه البخاري (1621/4) (4203)عن أحمد بن الحسن عن أحمدبن محمد بن حنبل ، وأخرجه مسلم (1448/3) ح (1814) عن أحمد بن حنبل بلا واسطة .

د – عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " من أعتق رقبة مسلمة، أعتق الله بكل عضو منه عضوا من النار، حتى فرجه بفرجه". أخرجه البخاري (2469/6) ح (6337) عن محمد بن عبد الرحيم عن داود بن رشيد ، وأخرجه مسلم (1147/2) ح (1509) عن داود بلا واسطة .

هذه أربعة أحاديث رواها الإمام مسلم عن شيخ بعينه ، ورواها الإمام البخاري عن ذلك الشيخ بعينه بواسطة ، بطريق التصريح ، وهناك نحو الأربعين تنزل منزلتها ، أفردها الحافظ ابن حجر في جزء ،كما أفاد في فتح الباري (324/13) .

(1) صحيح البخاري (570/2) ح (1497) ، وأبو كامل الجحدري : هو الفضيل بن الحسين بن طلحة البصري، الحافظ، الثقة. قال أبو طالب " بصير بالحديث، متقن، يشبه الناس، وله عقل "، توفي سنة (237هـ).

الجرح والتعديل (71/7)، سير أعلام النبلاء (111/11)، تهذيب التهذيب (290/8)، تقريب التهذيب (ص447).

(2) إبراهيم بن محمد بن عبيد، الحافظ، مصنف " أطراف الصحيحين ". قال الخطيب: "كان له عناية بالصحيحين، روى القليل على سبيل المذاكرة، وكان صدوقا، دينا، ورعا، فهما "، توفي سنة (401هـ).

تاريخ بغداد (172/6)، المنتظم (252/7)، سير أعلام النبلاء (227/17).

(3) عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، الناقد، الحافظ ابن الحافظ، صاحب التصانيف النافعة " الجرح والتعديل " و " العلل ". قال أبو يعلى: " أخذ علم أبيه، وأبي زرعة، وكان بحرا في العلوم، ومعرفة الرجال " توفي سنة (327هـ).

ميزان الإعتدال (587/2)، سير أعلام النبلاء (263/13)، لسان الميزان (432/3)، طبقات الحفاظ (ص345).

(4) ما أورده أبو مسعود الدمشقي يكون على وجه الاحتمال ، قال الحافظ في فتح الباري (434/3) " تعقب باحتمال أن يكون البخاري أخذه عن أحمد بن سنان فإنه أحد مشايخه ويحتمل أيضا أن يكون أخذه عن أبي كامل نفسه فإنه أدركه وهو من الطبقة الوسطى من شيوخه ".

(5) محمد بن إدريس بن المنذر، أبو حاتم الرازي، الإمام، الناقد، المحدث، من نظراء البخاري، وطبقته. قال الخطيب: " كان أحد الأئمة الحفاظ الأثبات "، توفي سنة (277هـ).

الجرح والتعديل (349/1)، تاريخ بغداد (73/2)، طبقات الحنابلة (284/1)، سير أعلام النبلاء (247/13).

قيل: أنه رحمه الله تعالى – كان على طريقة الأئمة من أهل الآثار في عدم التقليد، بل يسلك الإختيار، مع إمكان الإستدلال بما وجد له من مقال[1/ب]؛ لكونه مقتديا بالإمام الشافعي[3] – رحمه الله تعالى – وممن قال أنه على مذهب أهل الحديث، وليس بمقلد لواحد بعينه من العلماء، ولا هو من الأئمة المجتهدين على الإطلاق التقي ابن تيمية[4] – رحمه الله – وإيانا، واستظهر السخاوي – رحمه الله – وكان – رحمه الله تعالى – يتعيَّش من ضياع له، وكان يتَّجِر أيضا مع تحري السداد، تام القامة، وافر اللحية، أبيض الرأس، يرخي طرف عمامته بين كتفيه، مآثره كثيرة، ومناقبه خطيرة، وأحواله لا تستقصى[5]، وكمالاته لا تُحصى، قال في تهذيب الأسماء واللغات: "أنهم أجمعوا على جلالته وورعه، وحذقه، وتقعدده في علوم الحديث، واضطلاعه منها، وتفننه فيها، وكتابه الصحيح الذي لم يوجد في كتاب قبله، ولا بعده مثله من حسن الترتيب، وتلخيص طرق الحديث بغير زيادة، ولا نقصان، والاحتراز في التجويد في الأسانيد عند اتفاقها من غير زيادة، وتنبيه على ألفاظ الرواة، من اختلاف في متن، وإسناد، ولو في حرف، واعتنائه بالتنبيه على الروايات المصرحة بسماع المدلسين، وغير ذلك مما هو معروف في كتابه، قال: وعلى الجملة فلا نظير لكتابه في هذه الدقائق، وصنعة الإسناد، وهذا عندنا من المحققات التي لا يُشَك فيها للدلائل المتظاهرة عليها، وينبغي لكل راغب في علم الحديث أن يعتني به، ويتفطن في تلك الدقائق، فيرى فيها العجائب من المحاسن"[6]. قاله السخاوي[7].

ورآه بعضهم في المنام، ومعه جزء من صحيحه، فقيل له: ما فعل الله بك ؟ يعني بعد الموت. فقال مشيرا لذلك الجزء: بهذا نجوت[8]، وكان رحمه الله تعالى – يقول: عرضت كتابي هذا على أبي زرعة الرازي[9] – يعني المتبحر في سنة الرسول – فكل ما أشار أن له علة تركته، وكل ما قال أنه صحيح لا علة له خرَّجته[2/أ]، وذلك لأنه قال: لما سُئِل عن حديث وقال: هو عندي صحيح، قيل له: لِمَ لَمْ تضعه في كتابك ؟ فأجاب: بأني إنما وضعت فيه ما أجمعوا عليه[10]، وهو مشكل، فقد

---

(1) ابن عبد الله، أبو الفضل النيسابوري. قال الذهبي " الحافظ، الحجة، العدل، المأمون، المجود، رفيق مسلم في الرحلة "، توفي سنة (286هـ).

تاريخ بغداد (186/4)، تذكرة الحفاظ (637/2)، سير أعلام النبلاء (373/13).

(2) ابن بشير القيسي، أبو عمر، أو أبو محمد. قال أبو زرعة: " لا بأس به "، وذكره ابن حبان في الثقات،توفي سنة (224هـ).

الثقات (160/9)، تهذيب الكمال (162/29)، تهذيب التهذيب (375/10).

(3) ينظر : غنية المحتاج (36-37).

(4) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني، آخر المجتهدين، بارع في الكثير من الفنون، صاحب التصانيف الكثيرة النافعة، قال علم الدين البرزالي: " الإمام المجمع على فضله ونبله ودينه "، توفي سنة (728هـ).

العقود الدرية (ص24) المعجم المختص بالمحدثين (ص25)، ذيل طبقات الحنابلة (491/4).

(5) ينظر : غنية المحتاج (41-42)، وقد جاء وصف مسلم هذا عن الحاكم في تاريخ نيسابور، وأورده الذهبي في تاريخ الإسلام (430/6)، وسير أعلام النبلاء (570/12)، ومغلطاي في إكمال تهذيب الكمال (169/11) وابن حجر في تهذيب التهذيب (127/10).

(6) تهذيب الأسماء واللغات (90/1).

(7) غنية المحتاج (60).

(8) جاء في تاريخ بغداد (123/15) ، وصيانة مسلم (ص71) أن المرئي هو أبو علي الزغوري .

(9) عبيد الله بن عبد الكريم أبو زرعة الرازي، الحافظ، الناقد، وصفه الذهبي بالإمام سيد الحفاظ، محدث الرأي، توفي سنة (264هـ).

المنتظم (479/5، العبر في خبر من غبر 28/02)، سير اعلام النبلاء (65/13)، تهذيب التهذيب (30/7).

(10) صحيح مسلم (304/1) وهو من زيادات إبراهيم بن سفيان.

وضَع فيه أحاديث كثيرة مختلفا في صحتها؛ لكونها من حديث من اختلفوا في صحة حديثه، قال الشيخ ابن الصلاح[1]: "وجوابه من وجهين:

أحدهما: أن مراده أنه لَمْ يضع فيه إلا ما وجد عنده فيه شروط الصحيح المجمع عليه، وإن لم يظهر اجتماعها في بعض الأحاديث عند بعضهم.

والثاني: أنه أراد أنه لم يضع فيه ما اختلف فيه الثقات في نفس الحديث متنا أو إسنادا، ولم يرد ما كان اختلافهم إنما هو في توثيق بعض رواته، وهذا هو الظاهر من كلامه، فإنه ذكر ذلك لما سُئِل السؤال المتقدم"[2].

ومع هذا فقد اشتمل كتابه هذا على أحاديث اختلفوا في إسنادها، أو متنها لصحتها عنده، وذلك إما لذهول عن هذا الشرط، أو لسبب آخر[3]، وقد اختلف العلماء في التفضيل بين كتابه وكتاب الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، فمذهب بعضهم تفضيل صحيح مسلم عليه، والجمهور على تفضل صحيح الإمام البخاري، وقد انفرد كتاب مسلم بأشياء منها [4]: كونه أسهل متناولا من حيث أنه يورده على طريقة حسنة، وهي أنه (يذكر) [5] المجمل، ثم المبيّن له، والمشكل، ثم الموضّح له، والمنسوخ، ثم الناسخ له، ومن حيث أنه جعل لكل حديث موضعا يليق به، جمع فيه طرقه، قاله الجمهور، وهو كلام صحيح، إلا أنه لم يمش في جميع كتابه على ذلك، بل في معظمه فقط؛ لأنه في قدر الربع الأخير منه، وخصوصا في الثمن الأخير منه لم يحصل له ذلك.

ومنها أنه يسوق متن الحديث بتمامه، وكماله من غير اختصار، ولا تقطيع، وإن وقع له ذلك فإنه ينص على أنه مختصر ونحو ذلك مع أنه[2/ب] إنما يقع له ذلك فيما يورده في المتابعات لا في الأصول.

ومنها : أنه يفرّق بين الصِّيغ في حدثنا، وأخبرنا، ولا يرى الرواية بالمعنى بخلاف البخاري في كل ذلك، فإنه كان يرى عدم الفرق بين حدثنا وأخبرنا، وجواز الرواية بالمعنى، وتقطيع الحديث من غير تنصيص على اختصاره بخلاف مسلم، وذلك لأنه ألفه في مدَّة طويلة في رحلته وغيرها حتى أنه أقام في تصنيفه ستة عشر سنة[6]، وحول تراجمه في الروضة الشريفة بين القبر الشريف والمنبر[7]، وروي عنه أنه قال: رُبَّ حديث سمعته بالشام فكتبته بمصر، ورُبَّ حديث سمعته بالشام فكتبته بخراسان[8]، وأما مسلم وإن أقام في تصنيفه قريبا من المدة التي للبخاري حسبما قال رفيقه أحمد بن سلمة[9]: كنت مع مسلم في تأليفه صحيحه خمس عشرة سنة، فقد صنّف كتابه في بلده بحضرة أصوله، وحياة كثير من شيوخه، يتحرز في الألفاظ، ويتحرى في السياق، ويسوق الأحاديث برمتها من غير تقطيع؛ لكونه لم يتصدَّ لما تصدى البخاري له من استنباط الأحكام، وتبويبه لها، فإن تقطيع الأحاديث بسبب ذلك، إذ كثير من الأحاديث كل حديث منها يفيد أحكاما تُلْجئه إلى تقطيع الحديث ليضع

---

(1) تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن،أبوعمرو المعروف بابن الصلاح، محدث، فقيه له " علوم الحديث " و " طبقات الفقهاء الشافعية "، توفي سنة (643هـ). وفيات الأعيان (243/3)، طبقات الشافعية الكبرى (326/8)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (113/2) .

(2) صيانة مسلم (ص74-75).

(3) المصدر السابق (ص 96-100).

(4) ينظر :غنية المحتاج (46-55) .

(5) في المخطوط (بذكر).

(6) ينظر : تاريخ بغداد (334/2) ، طبقات الحنابلة (276/1) .

(7) الخبر ساقه الخطيب في تاريخ بغداد (328/2) بسنده إلى البخاري .

(8) ينظر : تاريخ بغداد (330/2)، سير أعلام النبلاء (412/12).

(9) تقدمت ترجمته قريبا.

كل درّة منه في بابه، وغير ذلك من المقاصد.

ومنها: أن مسلما اقتصر على الأحاديث المرفوعات دون الموقوفات، والمتصلات دون المعلقات، فلم يعرّج عليها إلا في بعض المواضع على سبيل الندرة تبعا لا مقصودا، وعلى كل حال: فهما إمامان في هذا قلّ أن يلحقهما أحد في هذا الشأن، فقد قال ابن عقدة[1] — حين سئل أيهما أحفظ مسلم أو البخاري -:كلاهما عالم، فقال السائل — وهو عمرو بن حمدان [2]-: فكررت عليه[3/أ] مرارا، فقال لي: يا عمرو قد يقع لمحمد بن إسماعيل الغلط في أهل الشام، وذلك أنه أخذ كتبهم، فنظر فيها، فربما ذكر الواحد منهم بكنيته، ويذكره في موضع آخر باسمه، ويتوهم أنه اثنان، وأما مسلم: فقلّ ما يقع له من الغلط في العلل؛ لأنه كتب المسانيد، ولم يكتب المقاطيع، ولا المراسيل، وعلى كل حال فكتاباهما أصح الكتب بعد كتاب الله تعالى باتفاق، كذا قال السخاوي رحمه الله تعالى[3].

وقد حصل لمسلم في كتابه حظ عظيم مفرط لم يحصل لأحد مثله حتى فُضِّل على صحيح البخاري لما اختص به مما ذكر.

وقد نسج على منواله خلق كثير من النيسابوريين، فلم يبلغوا شأوه. قال الحافظ ابن حجر[4]: "حفظت منهم أكثر من عشرين إماما ممن صنف المستخرج على مسلم، فسبحان المعطي الوهاب" [5].

هذا ومن حقق النظر في صحيح مسلم، واطّلع على ما أودعه في أسانيده، وترتيبه، وحسن سياقه، وبديع طريقته من نفائس التحقيق، وجواهر (التدقيق) [6]، وأنواع الورع والإحتياط، والتحري في الرواية، وتلخيص الطرق، واختصارها، وضبط متفرقها، وكثرة اطلاعه، واتساع روايته، وغير ذلك مما فيه من المحاسن، والأعجوبات، واللطائف الظاهرات، والخفيّات، علم أنه إمام لا يلحقه من بعد عصره، وقلّ من يساويه بل يدانيه من أهل وقته، ودهره و﴿ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ﴾[7]"[8].

وكان رحمه الله يقول: صنّفت كتابي هذا من ثلاثمائة ألف حديث مسموعة، وما وضعت فيها شيئا أو أسقطته منه إلا بحجة متبوعة [9].

---

(1) أحمد بن محمد بن سعيد، وعقدة لقب لأبيه؛ لتعقيده في التصريف، حافظ ، شيعي غال . قال الدارقطني: " أجمع أهل الكوفة أنه لم ير من زمن عبد الله بن مسعود إلى زمن أبي العباس بن عقدة أحفظ منه " وعقب الذهبي بأنه " يمكن أن يقال: لم يوجد أحفظ منه وإلى يومنا هذا،وإلى قيام الساعة بالكوفة، فأما أن يكون أحد نظيرا له في الحفظ فنعم"، توفي سنة (332هـ).

تاريخ بغداد (14/5)، ميزان الإعتدال (136/1)، سير أعلام النبلاء (340/15).

(2) ابن محمد بن أحمد الحيري، المحدث، الثقة، فيه تشيع خفيف. قال الحاكم: " سماعاته صحيحه"، ووصفه الذهبي بالإمام المحدث الثقة،توفي سنة (376هـ).

الطبقات الكبرى (69/3)، سير أعلام النبلاء (356/16)، لسان الميزان (38/5).

(3) غنية المحتاج (54)، والخبر في تاريخ بغداد (121/15)، وسير أعلام النبلاء (565/12).

(4) العسقلاني الإمام المشهور، صاحب التصانيف النافعة البديعة، أفرد السخاوي ترجمته في كتاب " الجواهر والدرر " توفي سنة (852هـ).

(5) تهذيب التهذيب (127/10).

(6) جاء في المخطوط "التحقيق" وتصويبه من شرح النووي علي مسلم (11/1).

(7) سورة الحديد، الآية (21)، وسورة الجمعة، الآية (4).

(8) غنية المحتاج (58-59) وهو بتصرف من شرح النووي على مقدمة مسلم (11/1).

(9) غنية المحتاج (42)، وينظر: سير أعلام النبلاء (565/12) و (580/12).

وعِدّة أحاديثه بلا تكرار – كما قال شيخ الإسلام النووي[1] رحمه الله تعالى[3/ب] – نحو أربعة آلاف حديث؛ يعني أنه إذا قال : حدثنا قتيبة[2] وابن رمح[3]، يعدهما حديثين سواء اتفق لفظهما أو اختلف، ولنقتصر على ما ذكرناه من جزيل مناقبه، وعلو همته، وجليل مطالبه، ولنورد سندنا لهذا الكتاب مع التكلم على آخر حديث لذلك الجناب، فنقول راجين من الله القبول إنه خير مأمول، ومسؤول:

سمعت صحيح الإمام مسلم جميعه من إمامَي الحرم في المعقول والمنقول، المتبحِّرين في الفروع والأصول، الورعين، الزاهدين، الجهبذين، الناقدين، مولانا الشيخ حسن العجيمي [4]، ومولانا الشيخ عبد الله بن سالم البصري [5]، فأذكر سند مولانا الشيخ حسن؛ لكونه أعلا من غيره فأقول [سمعت] [6] صحيح الإمام علامة الأنام (أبو) [7] الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري نفعنا الله ببركاته من أعلم من أدركنا من علماء بلد الله الحرام أبي البقاء الحسن بن علي العجيمي – رحمه الله تعالى – عن مفتي مكة ورئيسها السيد محمد صادق بن أحمد بادشاه[8] قراءة لبعضه وإجازة لباقيه عن العلامة محمد بن عبد العزيز الزمزمي[9] إجازة عن والده عبد العزيز بن محمد[10]، والشيخ العارف أبي الحسن محمد بن محمد البكري[11]، والعلامة أحمد بن حجر الهيثمي المكي[12] كلهم عن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري[1] بقراءته لجميعه على

---

(1) يحيى بن شرف بن مري النووي، الإمام الفقيه المحدث، صاحب التصنيفات المباركة النافعة، توفي (676هـ). طبقات الشافعية الكبرى (395/8)، وأفرد السيوطي ترجمته في " المنهاج السوي "، وينظر الأعلام (149/8).

(2) ابن جميل، أبو رجاء الثقفي مولاهم. قال ابن عدي: " قتيبة لقب "، وثقه ابن معين، وأبو حاتم الرازي، وغيرهما، توفي سنة (240هـ). الجرح والتعديل (140/7)، طبقات الحنابلة (257/1)، سير أعلام النبلاء (13/11)، تهذيب التهذيب (358/8).

(3) محمد بن رمح بن المهاجر التجيبي مولاهم، حافظ، ثبت، قال النسائي: " ما أخطأ ابن رمح في حديث واحد "، توفي سنة (243هـ). الأنساب (21/3)، سير أعلام النبلاء (498/11)، تهذيب التهذيب (164/9) شذرات الذهب (101/2).

(4) حسن بن علي بن يحيى أبو البقاء العجيمي الصوفي، محدث، مؤرخ، يماني الأصل، درّس بالحرم المكي، له تصنيفات غالبها مخطوط، ذكرها الزركلي أثناء ترجمته، توفي سنة (1113هـ).

فهرس الفهارس (448/1)، الأعلام (205/2).

(5) ابن عيسى البصري الأصل المكي مولدا ومدفنا، المسند العالم صاحب " الإمداد بمعرفة الإسناد " توفي سنة (1134هـ).

فهرس الفهارس (193/1)، الأعلام (88/4).

(6) بياض في المخطوط، والسياق يقتضي ما أثبتنا.

(7) كذا في المخطوط، وهو صحيح على الحكاية.

(8) مفتي الحنفية بمكة في وقته، وتصدر للتدريس بالمسجد الحرام، له مصنفات منها: " جواز التلفيق في التقليد "،توفي بمكة سنة (1097هـ).أعلام المكيين (253/1).

(9) العلامة، الشافعي، المكي، توفي في القرن الثاني عشر . خلاصة الأثر (427/2)، أعلام المكيين (482/1).

(10) ابن عبد العزيز بن علي البيضاوي الشيرازي الأصل، ثم المكي، له " إجازة فتح الرجا في نشر العلم "، توفي سنة (1072هـ).

خلاصة الأثر (426/2)، معجم المؤلفين (259/5)، أعلام المكيين (479/1).

(11) الصِّدِّيقي، مفسر، صوفي، ساق له نجم الدين الغزي في الكواكب حكاياة حكاياة غريبة، توفي سنة (952هـ).

شذرات الذهب (292/8)، الكواكب السائرة (193/2)، الأعلام (57/7).

(12) من علماء عصره، وفقهائه. قال عبد الحق الدهلوي: " لا نسبة له بالشيخ ابن حجر العسقلاني الكبير في علم الحديث، ولكن يحتمل أن يكون في الفقه مثله".

أبجد العلوم (ص661)، الكواكب السائرة (101/3).

الحافظ أبي النعيم رضوان بن محمد العُقْبي[2] بسماعه على الشرف أبي الطاهر محمد بن محمد بن عبد اللطيف بن الكويك[3] عن أبي الفرج عبد الرحمن بن عبد الحميد بن عبد الهادي المقدسي[4] سماعا عليه لجميعه عن أحمد بن عبد الدائم[5] سماعا عليه لجميعه عن محمد بن علي بن صدقة الحراني[6] سماعا عليه لجميعه عن عبدالغافر بن محمد الفارسي[7] سماعا قال: أخبرنا محمد[4/أ] بن عيسى الجلودي[8] سماعا عن جامعه الإمام الحافظ الحجة مسلم بن الحجاج سماعا خلا أفوات ثلاثة فإجازة أو وجادة فذكره [9].

[وأخبرنا الشيح البصري] [10] رضي الله عنه عن الشيخ أحمد العَجِل[1] عن الإمام يحيى بن مُكرم الطبري[2] عن جده

---

(1) زكريا بن محمد الأنصاري المصري، أبو يحيى، شيخ الإسلام، مفسر، محدث، له تصانيف كثيرة، منها "شرح ألفية العراقي " و" تنقيح تحرير اللباب "، توفي سنة (926هـ). الكواكب السائرة (198/1)، الأعلام (47/3).

(2) مقرئ، محدث، قال ابن حجر: "كتب عني، وطلب، وسمع الكثير، وعُني بالقراءات "، توفي سنة (852هـ).

تبصير المنتبه (1424/4)، لحظ الألحاظ (ص218)، نظم العقيان في أعيان الأعيان (ص112)، وقد سمع على ابن الكويك بقراءة ابن حجر في أربعة مجالس سوى مجلس الختم. ينظر: الوجادة في الإجازة (ص65).

(3) أبو طاهر الشافعي، ماهر في عدة فنون، خرّج له ابن حجر مشيخة بالإجازة، وعوالي بالسماع والإجازة، وأكثر الناس عنه.

ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد (232/8)، الدرر الكامنة (454/5)، الضوء اللامع (111/9)، الأعلام (44/7).

(4) المقيم بالمدرسة العادلية، حدّث بصحيح مسلم مرارا، وصفه الذهبي بـ" إنسان مبارك خيِّر متعفف "، توفي سنة (749هـ). معجم الشيوخ الكبير (377/1)، ذيل التقييد (97/2)، الدرر الكامنة (133/3).

(5) ابن أحمد بن نعمة، محدث دمشقي، رحل وسمع، وكان يؤرق بالأجرة، وكتب شيئا كثيرا، توفي سنة (668هـ).

بغية الطلب في تاريخ حلب (964/2)، السلوك في طبقات العلماء والملوك (124/2)، تاريخ الإسلام (151/15) معجم الشيوخ الكبير (408/2).

ومحمد بن علي هذا يرويه هنا عن عبد الغافر الفارسي، بينما جاء في " الإمداد بمعرفة علو الإسناد " للبصري (ص5) أنه يرويه عن فقيه الحرم الفراوي عن عبد الغفر الفارسي.

(6) ابن جلب الصائغ أبو البركات، أمين الحكم بباب الأزج، توفي سنة (538هـ).

المقصد الأرشد (474/2).

(7) أبو الحسين،حدث بصحيح مسلم بنيسابور عن الجلودي. قال ابن نقطة: "ثقة صالح ". توفي سنة (448هـ).

المنتخب من السياق (ص395)، إكمال الإكمال (524/4)، تاريخ الإسلام (709/9).

(8) أبو أحمد الزاهد، قال الحاكم: " من كبار عباد الصوفية، وكان يورق، ويأكل من كسب يده "، ختم سماع كتاب مسلم بموته، فكل من يرويه بعده عن ابن سفيان فغير ثقة، توفي (368هـ).

التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد (ص99)، إكمال الإكمال (115/4)، تاريخ الإسلام (294/8).

(9) قال ابن الصلاح: " أولها: في كتاب الحج في باب الحلق والتقصير حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال رحم الله المحلقين برواية ابن نمير" إلى " أول حديث ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا استوى على بعيره خارجا إلى سفر كبر ثلاثا، الفائت الثاني لإبراهيم: أوله أول الوصايا قول مسلم حدثنا أبو خيثمة زهير ابن حرب ومحمد بن المثنى واللفظ لمحمد بن المثنى في حديث ابن عمر ما حق امرىء مسلم له شيء يريد أن يوصي فيه إلى قوله في آخر حديث رواه في قصة حويصة ومحيصة في القسامة حدثني إسحاق بن منصور أخبرنا بشر بن عمر قال سمعت مالك بن أنس الحديث، الفائت الثالث: أوله قول مسلم في أحاديث الإمارة والخلافة حدثني زهير بن حرب حدثنا شبابة حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم إنما الإمام جنة ويمتد، إلى قوله في كتاب الصيد والذبائح حدثنا محمد بن مهران الرازي حدثنا أبو عبد الله حماد بن خالد الخياط حديث أبي ثعلبة الخشني إذا رميت بسهمك " صيانة صحيح مسلم باختصار (ص114-116).

(10) بياض في المخطوط، والسياق يقتضي ما أثبتنا فالشيخ البصري هو شيخه الثاني في صحيح مسلم ، ويروى البصري عن أحمد

الإمام محب الدين محمد بن محمد[3] قال: أخبرنا الرحلة زين الدين أبو بكر بن الحسين المراغي[4] عن أبي العباس أحمد بن أبي طالب الحجار[5] عن الأنجب بن أبي السعادات الحمّاني[6] قال: أخبرنا أبو الفرج مسعود بن الحسن الثقفي[7] عن الحافظ أبي القاسم عبد الرحمن بن منده[8] عن الحافظ أبي بكر محمد بن عبد الله الجوزقي[9] عن أبي الحسن مكي بن عبدان[10] عن جامعه الإمام مسلم بن الحجاج القشيري قال [حدثنا] [11] عمرو بن زرارة[12] [حدثنا] [13] هشيم[14] عن أبي هاشم[15] عن أبي مِجْلَز[16] عن قيس بن عبّاد[17] قال: سمعت أبا ذر رضي الله عنه يقسم قسما أن ﴿هَٰذَانِ خَصۡمَانِ ٱخۡتَصَمُواْ فِي رَبِّهِمۡ

---

(1) أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن أحمد العجل، يرجع نسبة إلى أحمد بن موسى بن عجيل، أبو الوفاء اليمني، محدث، معمر ألحق الأحفاد بالأجداد، توفي سنة (1074هـ). خلاصة الأثر (346/1).

(2) سمع من السخاوي برفقة شقيقه عبد المعطي. ينظر: الضوء اللامع (152/5).

(3) في المخطوط "محمداً"، والطبري المكي الشافعي خطب، وأفتى بالمسجد الحرام، درس على البلقيني والعراقي وابن حجر العسقلاني، توفي بمكة المكرمة. الضوء اللامع (191/9)، أعلام المكيين (630/1).

(4) قيل اسمه عبد الله، مؤرخ استوطن المدينة نحو خمسين سنة، وولي القضاء بها، له " تحقيق النصرة بتلخيص معالم دار الهجرة "، توفي سنة (816هـ). شذرات الذهب (177/9)، الضوء اللامع (28/11)، النجوم الزاهرة (125/14).

(5) عرف بابن الشحنة، مسند عالم بالحديث، أسمع، وأفاد، وسمع منه ابن كثير وطبقته، قرئ عليه البخاري نحوا من ستين مرة، توفي سنة (730هـ). البداية والنهاية (327/18)، طبقات صلحاء اليمن (341/1).

(6) ابن محمد بن عبد الرحمن، أبو عبد الله، معمّر، مسند، مكثر، صالح، توفي سنة (635هـ). معجم الشيوخ للسبكي (ص62)، سير أعلام النبلاء (14/23)، النجوم الزاهرة (301/6).

(7) الأصبهاني، مسند، معمر، ألحق الأبناء بالآباء، قال السمعاني: " لم يتفق أن سمعت منه شيئا لاشتغالي بغيره عنه وما كانوا يحسنون الثناء عليه "، توفي سنة (562هـ). التحبير في المعجم الكبير (298/2)، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد (ص445)، سير أعلام النبلاء (469/20)، لسان الميزان (24/6).

(8) عبد الرحمن بن محمد بن إسحاق بن منده العبدي، كان سيفا على المبتدعة، آمرا بالمعروف، ناهيا عن المنكر، كثير العلم، توفي سنة (470هـ). المنتظم (315/8)، طبقات الحنابلة (242/2)، سير أعلام النبلاء (349/18).

(9) محدث نيسابور، كثير السماع، والتصنيف، كتب مستخرجا على صحيح مسلم، توفي سنة (388هـ). الأنساب (405/3)، التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد (ص74)، النجوم الزاهرة (199/4).

(10) التميمي النيسابوري. قال أبو علي النيسابوري: " ثقة مأمون، مقدم على أقرانه من المشايخ "،توفي سنة (325هـ). تاريخ بغداد (148/15)، سير أعلام النبلاء (70/15).

(11) بياض في المخطوط، والتتمة من مصدر التخريج.

(12) أبو حفص الحدثي، وثقه النسائي والدارقطني، وقال جزرة: " شيخ مغفل "، توفي سنة (240هـ). تاريخ بغداد (407/11)، ذيل ميزان الإعتدال (ص163)، لسان الميزان (306/4).

(13)بياض في المخطوط، والتتمة من مصدر التخريج.

(14) ابن أبي خازم، أبو معاوية السلمي، حافظ، ثقة، مدلس، لزمه أحمد أربع، أو خمس سنين، وقلّما سأله؛ هيبة له، توفي سنة (183هـ). التاريخ الكبير (242/8)، الجرح والتعديل (115/9)، سير أعلام النبلاء (287/8)، تهذيب التهذيب (59/11).

(15) سيتكلم عنه المصنف قريبا.

(16) سيأتي بيان حاله قريبا.

(17) سيأتي بيان حاله قريبا.

﴾[1] أنها نزلت في الذين برزوا يوم بدر: حمزة [2]، وعلي، وعبيدة بن الحارث[3] – رضي الله عنهم –، وعتبة وشيبة ابني ربيعة، والوليد بن عتبة.

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة[4] ثنا وكيع[5] (ح) وحدثني محمد بن مثنى[6] ثنا عبدالرحمن [7] جميعا عن سفيان [8] عن أبي هاشم عن أبي مِجْلَز عن قيس بن عباد قال : سمعت أبا ذر رضي الله عنه يقسم لنزلت ﴿ هَٰذَانِ خَصۡمَانِ ﴾ [9] " [10] بمثل حديث هشيم.

هذا الحديث أخرجه البخاري في موضعين في المغازي عن قبيصة[11] وعن يحيى بن جعفر[12] عن وكيع كلاهما عن سفيان عن أبي هاشم عن [أبي] [13] مِجْلَز عن قيس بن عباد عن أبي ذر رضي الله عنه، وفيه: عن يعقوب بن إبراهيم[14]، وفي

---

(1) سور الحج، الآية (19).

(2) الصحابي الجليل، عم النبي صلى الله عليه وسلم وأخوه من الرضاعة، أرضعتهما ثويبة مولاة أبي لهب، استشهد ببدر. معجم الصحابة (3/2)، معرفة الصحابة (672/2)، الإصابة في تمييز الصحابة (105/2).

(3) ابن عبد مناف القرشي المطلبي، أسلم قديما، ثم هاجر إلى المدينة. استشهد ببدر. معرفة الصحابة (1914/4)، الإصابة في تمييز الصحابة (352/4).

(4) عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، ثقة حافظ صاحب تصانيف، قال أحمد: "صدوق"، توفي سنة (235هـ). الجرح والتعديل (160/5)، تهذيب التهذيب (2/6)، تقريب التهذيب (ص320).

(5) ابن الجراح بن مليح الرؤاسي، أبو سفيان الكوفي ثقة، حافظ، عابد، قال أحمد: " ما رأيت احدا أوعى للعلم من وكيع بن الجراح، ولا أشبه بأهل النسك منه "، توفي سنة (197هـ). الجرح والتعديل (219/1)، تهذيب التهذيب (123/1)، تقريب التهذيب (ص581).

(6) ابن عبيد بن قيس بن دينار العنزي، أبو موسى البصري الحافظ، المعروف بالزَّمِن، كان صاحب كتاب لا يحدث إلا من كتابه، قال الذهلي: "حجة"، وقال ابن معين "ثقة "،،توفي سنة (252هـ). الثقات لابن حبان (111/9)، تهذيب التهذيب (425/9)، تقريب التهذيب (ص55).

(7) ابن مهدي بن حسان بن عبد الرحمن العنبري، وقيل الأزدي، مولاهم، أبو سعيد البصري، قال ابن المديني:" ما رأيت أعلم منه "، وقال أحمد: "حافظ و، كان يتوقى كثيرا، كان يحب أن يحدث باللفظ "، توفي سنة (198هـ). سير أعلام النبلاء (192/9)، تهذيب التهذيب (279/6)، تقريب التهذيب (ص351).

(8) ابن سعيد بن مسروق الثوري، الإمام الحافظ، مصنف كتاب " الجامع "، روى له الستة، قال النسائي: "هو أجل من أن يقال فيه ثقة، وهو أحد الأئمة الذين أرجو أن يكون الله ممن جعله للمتقين إماما"، توفي سنة (161هـ). الجرح والتعديل (55/1)، سير أعلام النبلاء (229/7)، تهذيب التهذيب (111/4).

(9) سورة الحج، الآية (19).

(10) أخرجه مسلم (167/18) ح (5367).

(11) قبيصة بن عقبة الكوفي، قال ابن معين: "ثقة إلا في حديث الثوري"، وقال أحمد: "كثير الغلط، وكان ثقة صالحا لا بأس به "، توفي سنة (215هـ). ميزان الاعتدال (383/3)، تهذيب التهذيب (347/8)، تقريب التهذيب (ص453)؛ والروايةأخرجها البخاري (1459/4) ح (3748).

(12) ابن أعين الأزدي البارقي،أبو زكريا البخاري، ذكره ابن حبان في الثقات، وقال بن عدي: "هو الذي قال لمحمد بن إسماعيل لما أراد أن يرحل إلى عبد الرزاق مات عبد الرزاق ولم يكن مات فانصرف فكتب كتبه عنه "، توفي سنة (243هـ). الثقات لابن حبان (268/9)، الكامل في ضعفاء الرجال (193/11)، تهذيب التهذيب (193/11)؛والرواية أخرجها البخاري (1459/4) ح (3750).

(13) سقط في المخطوط، والتتمة من مصادر التخريج والترجمة؛ والرواية أخرجه البخاري (1459/4) ح (3750).

(14) صحيح البخاري (1459/4) ح (3751).

التفسير: عن حجاج بن[1] المنهال[2] كلاهما عن[4/ب] هشيم عن أبي هاشم بالسند المذكور[3].

وقال عثمان بن أبي شيبة[4] ثنا جرير[5] عن منصور[6] عن أبي هاشم عن أبي مِجْلَز قوله [7].

وأخرجه النسائي في السير ، وفي المناقب عن أحمد بن منيع[8] عن هشيم به [9].

وعن سليمان بن عبيد الله بن (عمرو) [10] الغيلاني[11] عن بهز[12] عن شعبة[13] عن أبي هاشم يحيى بن دينار[14] به.

وفيهما وفي التفسير عن [بندار][15] عن ابن مهدي[16] به [17].

---

(1) في المخطوط (حجاج بن أبي المنهال) بإقحام لفظة (أبي)، والصواب دونها كما في مصادر الترجمة.

(2) الأنماطي السلمي، أبو محمد، وثقه أبو حاتم والنسائي والعجلي، وغيرهم. قال أبو داود: " ما رأيت مثله فضلا ودينا "، توفي سنة (217هـ).

الجرح والتعديل (167/3)، تهذيب التهذيب (206/2)، تقريب التهذيب (ص153).

(3) صحيح البخاري (1768/4) ح (4466).

(4) عثمان بن محمد العبسي،مولاهم،أبو الحسن ابن أبي شيبة الكوفي، صاحب المسند والتفسير، وثقه ابن معين، وقال ابن نمير: " سبحان الله !! ومثله يسأل عنه ؟ إنما يسأل هو عنا"، وكان لايحفظ القرآن، توفي سنة (239هـ).

تهذيب التهذيب (149/7) تقريب التهذيب (ص386).

(5) ابن عبد الحميد، أبو عبد الله الضبي، القاضي، الإمام، الحافظ. قال اللالكائي: " مجمع على ثقته ". توفي سنة (188هـ).

تاريخ ابن معين (الدوري 81/2)، تهذيب الكمال (540/4)، سير أعلام النبلاء (9/9)، تهذيب التهذيب (75/2).

(6) ابن المعتمر بن عبد الله، ويقال: ابن عتّاب، وثقه أبو حاتم، وأثنى عليه البغاددة، توفي سنة (133هـ).

الطبقات الكبرى (337/6)، تهذيب الكمال (546/28)، تهذيب التهذيب (312/10).

(7) سيأتي بيان حاله، وانظر: صحيح البخاري (1768/4) ح (4466).

(8) ابن عبد الرحمن البغوي، أبو جعفر، مسند، حافظ، عابد، وثقه النسائي، وصالح بن محمد جزرة، توفي سنة (244هـ).

تهذيب الكمال (495/1)، سير أعلام النبلاء (483/11)، تهذيب التهذيب (84/1).

(9) السنن الكبرى (312/7) ح (8098) وفي (39/8) ح (8595).

(10) سقط حرف الواو في المخطوط فجاء (عمر).

(11) البصري، قال أبو حاتم: " صدوق "، ووثقه النسائي، وقال مسلمة: " لا بأس به "، توفي سنة (246هـ).

ميزان الاعتدال (214/2)، لسان الميزان (237/7)، تهذيب التهذيب (209/4).

(12) ابن أسد، أبو الأسود العمي. قال أحمد: "كان ثبتا ثقة صاحب حديث "، وقال: " إليه المنتهى في التثبت " توفي بعد المائتين أو قبلها.

سؤالات الأثرم لأحمد (ص34)، الجرح والتعديل (431/2)، تقريب التهذيب (ص128).

(13) ابن الحجاج بن الورد العتكي مولاهم، أبو بِسطام، أمير المؤمنين في الحديث، عابد متقشف، وهو أول من فتش بالعراق عن الرجال، توفي سنة (160هـ).

سير أعلام النبلاء (202/7)، تهذيب التهذيب (338/4)، تقريب التهذيب ()2669.

(14) السنن الكبرى (39/8)، ح (8594).

(15) جاء في المخطوط (بندر)، وصوابه ما أثبتناه، وهو محمد بن بشار بن عثمان بن داود بن كيسان، أبو بكر، العبدي البصري، حافظ ثقة، ولقبه بندار يعني: الحافظ، توفي سنة (252هـ).

التاريخ الكبير (49/1)، سؤالات السلمي للدارقطني (ص294)، سير أعلام النبلاء (144/12)، تهذيب التهذيب (70/9)، تقريب التهذيب (469).

(16) تقدمت ترجمته.

(17) السنن الكبرى 319/07) ح (8116)، وفي (331/7) ح (8146)، وفي (190/10)، ح (11278).

وأخرجه ابن ماجه في الجهاد عن يحيى بن حكيم [1]، وحفص بن عمرو الرّبالي[2] كلاهما عن ابن مهدي بالسند المذكور[3].

وعن محمد بن إسماعيل[4] عن وكيع [5] به.

ورواه سليمان التيمي[6] عن أبي مِجْلَز عن قيس بن عباد عن علي رضي الله عنه[7].

وأخرجه الحاكم في المستدرك والإسماعيلي في المستخرج من طريق وكيع عن سفيان به [8].

وأخرجه الإسماعيلي[9] أيضا فقط من طريق أبي الربيع [10] عن هشيم به.

أما أبو ذر، صحابي الحديث، فهو الغفاري الزاهد الصادق اللهجة، أحد أجلاء الصحابة ونبهائهم – رضوان الله عليهم – كان يوازى بابن مسعود[11] في العلم. قال علي – رضي الله عنه –: أبو ذر وعاء مُلِئَ علما، ثم (أُوكي) [12] عليه، فلم يخرج منه شيئ حتى قبض[13]، وكان صلى الله عليه وسلم يبتديه إذا حضر، ويتفقده إذا غاب، وأثنى عليه، فقال: " ما أقلَّت الغبراء، ولا أظلت الخضراء أصدق لهجة من أبي ذر" [14]، وقال له فيما يروى عنه: " يا أبا ذر أنت رجل صالح، وسيصيبك

---

(1) أبو سعيد البصري،قال أبو داود: "كان حافظا متقنا"، وقال النسائي: "ثقة حافظ"، توفي سنة (256هـ).
التاريخ الكبير (267/8)، الجرح والتعديل (134/9)، سير أعلام النبلاء (298/12)، تهذيب التهذيب (198/11).

(2) المجاشعي الرّقاشي البصري، قال السمعاني:" ثقة مأمون صدوق "، ووثقة الحافظ ابن حجر، توفي سنة (258هـ). الأنساب (71/6)، تبصير المنتبه (621/2)، تقريب التهذيب (ص173).

(3) سنن ابن ماجه (946/2) ح (2835).

(4) الأحمسي، أبو جعفر الكوفي، قال ابن أبي حاتم: "سمعت منه مع أبي، وهو صدوق ثقة، سئل أبي عنه فقال: صدوق"، توفي سنة (260هـ). الجرح والتعديل (190/7)، تهذيب التهذيب (58/9)، تقريب التهذيب (ص468).

(5) تقدمت ترجمته.

(6) سليمان بن طرخان البصري التيمي، نزل في التيم فنسب إليه، ثقة عابد،كان يدلس، وذكره ابن حبان في الثقات، توفي سنة (143هـ). التاريخ الكبير (20/4)، التاريخ الأوسط (74/2)، تاريخ ابن معين (الدوري 141/4)، الثقات لابن حبان (300/4)، تقريب التهذيب (ص252).

(7) أخرجه البخاري (785/2)، والنسائي في الكبرى (39/8) ح (8596) وفي (90/10) ح (11279).

(8) المستدرك (386/2) ح (3383).

(9) الكتاب مفقود.

(10) سليمان بن داود العتكي، أبو الربيع الزهراني، وثقه ابن معين، وأبو زرعة، والنسائي، توفي سنة (234هـ).
الجرح والتعديل (4939/4، تهذيب التهذيب (423/11).

(11) ابن غافل الهذلي، الصحابي المشهور، لازم النبي صلى الله عليه وسلم، وكان صاحب نعليه، وشهد بدرا، توفي سنة (32هـ) . معرفة الصحابة (765/4)، الإصابة في تمييز الصحابة (198/4).

(12) في المخطوط كتبت "أكي".

(13) ذكره ابن عساكر في تاريخه (188/66) ، والمزي في تهذيب الكمال (297/33) ، والذهبي في تاريخ الإسلام (222/2) ، وسير أعلام النبلاء (60/2) ، وذكره ابن حجر في الإصابة (108/7) وعزاه لأبي داود بسند جيد ..

(14) أخرجه أحمد (70/11) ح (6519) وفي (206/11) ح (6630)، وفي (650/11) ح (7078)، والترمذي (145/6) ح (3801)، وقال هذا حديث حسن، وابن ماجه (55/1) ح (156) من حديث عبدالله بن عمرو.
وأخرجه أحمد (55/36) ح (21724) في قصة، وفي (485/45) ح (27493) دون القصة من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه.

بلاء بعدي " قلت: في الله ؟ قال: " في الله " قلت: مرحبا بأمر الله [(1)].

ومرة:" أُمرت بحب أربعة، وأن الله – عز وجل – يحبهم "، فذكره فيهم [(2)]، وقال له: " لأن تغدو لتعلم آية من كتاب الله عز وجل خير لك من أن تصلي مائة ركعة تطوعا [(3)]، فإنك[5/أ] لست بخير من أحمر ولا أسود إلا أن تفضل بتقوى[(4)]، وكن للعمل بالتقوى أشد اهتماما منك بالعلم، ولا يكون الرجل من المتقين حتى يحاسب نفسه أشد من محاسبة الشريك، فيعلم من أين مطعمه، ومن أين مشربه، ومن أين ملبسه، أمن حلال ذلك، أم من حرام، و"ليس الغنى كثرة المال، ولا الفقر قلته، إنما الغنى غنى القلب، والفقر فقر القلب، فمن كان الغنى في قلبه ما يضرّه ما لقي من الدنيا، ومن كان الفقر في قلبه لا يغنيه ما دخر له منها، وإنما يضر نفسه شحتها "[(5)]. "الدنيا سجن المؤمن، والقبر أمنه، والجنة مصيره، والمؤمن لم يجزع من ذل

وأخرجه الترمذي (146/6) ح (3802) من حديث أبي ذر، وقال: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه ، وفي إسناده : عثمان بن عمير بن قيس أبو اليقظان ، ضعفه أحمد وأبو زرعة ، وغيرهما ، وقال الحافظ في التقريب "ضعيف واختلط وكان يدلس ويغلو في التشيع " وللحديث شواهد يرتقي بها للحسن ، منها حديث ابن غنم عند الحاكم في المستدرك (338/3) ح (4534) .

وقد حسنه بشواهده محققوا مسند أحمد، وينظر صحيح الجامع برقم (55379 و (5538)، والسلسلة الصحيحة برقم (2343).

(1) أخرجه البزار (339/9) ح (389) دون قوله: " يا أبا ذر أنت رجل صالح "، وأبو نعيم في حلية الأولياء (262/1) وإسناده ضعيف لمكان موسى بن عبيدة الربذي، قال أحمد: " لا تحل عندي الرواية عن موسى ابن عبيدة" وقال: " حديثه منكر " وضعفه ابن المديني. الكامل في ضعفاء الرجال (44/8)، والضعفاء الكبير (160/4)، وتقريب التهذيب (ص552).

(2) أخرجه أحمد (67/38) ح (22968) وفي (122/8) ح (23014)، والترمذي (79/6) ح (3718)، وابن ماجه (53/1) ح (149) من طريق شريك عن أبي ربيعة عن ابن بريدة عن أبيه، وإسناده ضعيف لحال شريك بن عبد الله النخعي. قال أبو حاتم: " صدوق له أغاليط "، وقال الحافظ: " صدوق يخطئ كثيرا، تغير حفظه منذ ولي القضاء بالكوفة " . الجرح والتعديل 365/4، الكامل في ضعفاء الرجال (10/5)، تقريب التهذيب (ص266).

وفي إسناده – أيضا – أبو ربيعة عمر الإيادي، وثقه ابن معين، وقال أبو حاتم: "منكر الحديث "، وضعفه الذهبي، وقال ابن حجر: مقبول. الجرح والتعديل (109/6)، المغني في الضعفاء (ص466)، سير أعلام النبلاء (355/1) ضمن ترجمة بلال رضي الله عنه، تقريب التهذيب (ص639) .

(3) أخرجه ابن ماجه (79/1) ح (219) بلفظ: " يا أبا ذر، لأن تغدو فتعلم آية من كتاب الله، خير لك من أن تصلي مائة ركعة، ولأن تغدو فتعلم بابا من العلم، عمل به أو لم يعمل، خير من أن تصلي ألف ركعة "، وإسناده ضعيف،؛ فيه عبد الله بن زياد البحراني، قال الحافظ " مستور، ويحتمل أن يكون هو اليمامي" ثم قال في ترجمة اليمامي " ضعيف ". ينظر تهذيب التهذيب (222/5)،التقريب (ص304)، وفيه – أيضا–: علي بن زيد بن جدعان، ضعفه ابن سعد،وابن معين، وأحمد، وغيرهم. قال الحافظ " ضعيف ". تهذيب التهذيب (323/7)، تقريب التهذيب (ص401).

(4) أخرجه أحمد في مسنده (321/35) ح (21407) بسناد ضعيف جدا ، ففيه : أبي هلال الراسبي ، ضعفه ابن القطان ، والدارقطني ، وقال الحافظ ابن حجر في التقريب : " صدوق فيه لين " ، وفيه انقطاع ؛ حيث لم يسمع أبي بكر المزني من أبي ذر ، قاله أبو حاتم الرازي، وله شاهد بإسناد صحيح عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، أخرجه أحمد في مسنده (474/38) ح (23489) ، بأطول منه ، وينظر : المراسيل لابن أبي حاتم (ص18) ، تهذيب التهذيب (484/1).

(5) أخرجه النسائي في الكبرى (382/10) ح (11785)، وابن حبان في صحيحه (461/2) ح (685)، والحاكم في المستدرك (322/4) ح (8003)، والطبراني في مسند الشاميين (174/3) ح (2020)، والبيهقي في شعب الإيمان (545/12) ح (9861)، والسهمي في تاريخ جرجان (140/1) ح (143) جميعهم من طريق معاوية بن صالح عن عبد الرحمن بن جبير بن نُفير عن أبيه عن أبي ذر بلفظ: " يا أبا ذر، أترى كثرة المال هو الغنى؟" قلت: نعم يا رسول الله، قال: "فترى قلة المال هو الفقر؟" قلت: نعم يا رسول الله، قال: "إنما الغنى غنى القلب والفقر فقر القلب"، ثم سألني عن رجل من قريش، فقال: هل تعرف فلانا؟ "، قلت: نعم يا رسول الله، قال: "فكيف تَراه أو تُراه؟" قلت: إذا سأل أعطي، وإذا حضر أدخل، ثم سألني عن رجل من أهل الصفة، فقال: "هل تعرف فلانا؟" قلت: لا والله، ما أعرفه يا

الدنيا. "[1]، " جاور القبر تذكر بها وعيد الآخرة، وزرها بالنهار، وإياك وزيارتها بالليل"[2]، و"البس الخشن الصَّفيق حتى لا تجد للعز والفخر فيك مقالا"[3]، وأقلّ من أكل الطعام، والكلام تكن معي في الجنة، و"إذا طبخت فأكثر المرقة، وتعاهد جيرانك "[4]، و"إياك وكثرة الضحك فإنه يقسي القلب، وقل الحق ولو كان مرّا "[5]، لا تخف في الله لومة لائم، و"لا تيأس من رجل يكون على شر فيرجع إلى خير فيموت عليه، ولا من رجل يكون على خير فيرجع إلى شر فيموت عليه، ليشغلك عن الناس ما تعلم من نفسك "[6]، و"لا تحقرن من المعروف شيئا ولو أن تلقى أخاك بوجه طلق" [7]، جالس أهل البلاء والمساكين، وكل

رسول الله، قال: فما زال يحليه، وينعته حتى عرفته، فقلت: قد عرفته يا رسول الله، قال: "فكيف تراه أو تراه؟" قلت: رجل مسكين من أهل الصفة، فقال: "هو خير من طلاع الأرض من الآخر" قلت: يا رسول الله أفلا يعطى من بعض ما يعطى الآخر؟ فقال: "إذا أعطي خيرا فهو أهله، وإن صرف عنه فقد أعطي حسنة"، وإسناده صحيح؛ فمعاوية بن صالح: وثقه ابن مهدي، وقال الحافظ "صدوق له أوهام " ينظر: التاريخ الجرح والتعديل (382/8)، وتقريب التهذيب (ص538)، وعبد الرحمن بن جبير، قال عنه الحافظ في التقريب (ص338): "ثقة"، وجبير بن نفير "ثقة جليل مخضرم "كما في التقريب (ص138).

وأخرج – بلفظ المتن أعلاه – الطبراني في الكبير (154/2) ح (1643)، ومن طريق الشجري في أماليه الخميسية (282/2) ح (2449) عن علي بن المبارك الصنعاني عن إسماعيل بن أويس عن إسماعيل بن عبد الله بن سعيد بن أبي مريم عن أبيه عن جده عن نعيم بن عبد الله مولى عمر بن الخطاب عن أبي زينب مولى حازم الغفاري عن أبي ذر، وهذا إسناد ضعيف جدا؛ فيه علي بن المبارك مجهول الحال، ذكره الذهبي في تاريخ الإسلام (784/6) ولم يبيّن حاله، وأبو زينب مولى حرملة مجهول كما في التقريب (ص642).

وأخرجه أبو الشيخ الأصبهاني في أمثال الحديث (ص116) ح(76) من طريق محمد بن يحيى عن ابن حميد عن زافر عن إسرائيل عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي ذر فذكره (مقتصرا على أوله)، وهذا إسناد ضعيف لأجل محمد بن حميد بن حيان الرازي، فهو "حافظ ضعيف "كما في التقريب (ص475)، وينظر التاريخ الكبير (69/1)، والجرح والتعديل (232/7)، والضعفاء للعقيلي (61/4)، وأبو صالح باذام مولى أم هانئ، قال فيه أبو حاتم: " صالح الحديث يكتب حديثه ولا يحتج به "، وضعفه النسائي والحافظ ابن حجر. ينظر: التاريخ الكبير (144/2)، الجرح والتعديل (432/2)، الكامل في ضعفاء الرجال (258/2)، تقريب التهذيب (ص120).

وأخرجه الديلمي في الفردوس بنحوه (335/5) ح (8359) دون إسناد .

(1) أخرجه أبو نعيم في الحلية (353/6) من طريق الطبراني عن محمد بن نوح بن حرب العسكري، ثنا المهاجر بن إبراهيم، ثنا عبد الوهاب بن نافع، ثنا مالك، عن نافع، عن ابن عمر، وهذا إسناد واه بمرة، فمحمد بن نوح: مجهول الحال: ينظر كتاب إرشاد القاصي والداني (ص625)، والمهاجر بن إبراهيم: مجهول لم أقف له على ترجمة، وعبد الوهاب بن نافع: قال عنه العقيلي: منكر الحديث، ووهاه الدارقطني: ينظر ميزان الاعتدال (684/2)، ولسان الميزان (92/4)، وقد جاء في حديث أبي هريرة مرفوعا: "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر" أخرجه أحمد (44/14) ح (8289) وفي (23/15) ح (9055)، وفي (198/16) ح (10288)، ومسلم (227/4) ح (2956)، والترمذي (140/4) ح (2324)، وابن ماجه (1378/2) ح (4113).

(2) أخرجه الديلمي في الفردوس (340/5) ح(8372)، دون إسناد ، وينظر تاريخ دمشق (188/66).

(3) ينظر تاريخ دمشق (188/66).

(4) أخرجه أحمد (254/35) ح (21326) وأيضا (21381)، ومسلم (2025/4) ح (2625)، والترمذي (339/3) ح (1833) وابن ماجه (1116/2) (3362)، ألفاظهم مقاربة، وزاد الترمذي في أوله: " لايحقرن أحدكم شيئا من المعروف، وإن لم يجد فليلق أخاه بوجه طلق "، قال أبو عيسى: " هذا حديث حسن صحيح".

(5) أخرجه ابن حبان في حديث طويل (76/2-79) ح (361) وهو ضعيف لمكان إبراهيم بن يحيى بن هشام حيث كذبه أبو حاتم، ينظر الجرح والتعديل (142/2)، تاريخ الإسلام (779/5).

(6) أخرجه الديلمي في الفردوس (341/5) (8376) ، دون إسناد .

(7) أخرجه أحمد (408/35) ح (21519)، ومسلم (2026/4)، والترمذي بأطول منه (239/2) ح (1833)، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

معهم، ومع خادمك، لعل الله يرفعك يوم القيامة، لا تنظر إلى صغر الخطيئة ، ولكن انظر إلى عظم من عصيت، إن الله إذا أراد بعبد خيرا جعل ذنوبه بين عينيه ممثلة، المؤمن يرى ذنبه كأنه تحت صخرة يخاف أن تقع عليه، والكافر يرى ذنبه كأنه ذباب يمر على أنفه "[5/ب]، وكان رضي الله عنه يقول: وددت أن أكون شجرة تعضد ، وربما رفع ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم [1].

ومناقبه كثيرة، وكان طويلا أسمر اللون نحيفا [2]، واختلف في اسمه واسم أبيه على أقوال، أشهرها أنه جندب بن جنادة، وقصة إسلامه وردت في البخاري ومسلم[3]، وغيرهما من كتب الحديث والسير فلا نطيل بذكرها.

وأما راويه قيس بن عُباد بضم المهملة وتخفيف الموحدة، بصري، ثقة، قدم المدينة في خلافة عمر[4].

وأما راويه أبو مِجْلز: فبكسر الميم، وحكي فتحها، وسكون الجيم، وفتح اللام، بعدها زاي، واسمه: لاحق بن حميد تابعي[5] أيضا.

وأما راويه أبو هاشم وهو الرُّمَّاني فبضم المهملة، ثم ميم مشددة، وبعد الألف نون، واسمه يحيى، وفي اسم [أبيه خلاف على أقوال] [6] معدود في التابعين؛ لرؤيته أنسا [7]، وقد انتقد العلامة أبو الحسن الدارقطني على الشيخين رحمهم الله تعالى إخراجهما لهذا الحديث، وحكم باضطرابه[8]، لكن ردّه الحافظ ابن حجر بما يشفي ويكفي [9] على أن الدارقطني نفسه حكم بتصحيح حديث أبي هاشم الذي جعله عن أبي ذر.

والستة المذكورون كلهم من قريش، ثلاثة منهم مسلمون، وهم من بني عبد مناف، فاثنان من بني هاشم، والثالث وهو عبيدة من بني عبدالمطلب، وباقيهم مشركون، وهم من بني عبد شمس بن عبد مناف، وتفصيل مبارزتهم على المشهور أن حمزة لعتبة، وعبيدة لشيبة، وعليا للوليد، ويقال: إن عبيدة للوليد، وعليا لشيبة، والسند بذلك أصح مما قبله إلا أن ذاك أنسب،

---

(1) أخرج الديلمي في الفردوس (341/5)ح (8377) دون إسناد ، بلفظ: " يا أبا ذر كن للعمل بالتقوى أشد اهتماما منك بالعمل، يا أبا ذر إن الله إذا أراد بعبد خيرا جعل الذنوب بين عينيه، يمثله يا أبا ذر إن المؤمن يرى ذنبه كأنه تحت صخرة يخاف أن تقع عليه، والكافر يرى ذنبه كأنه ذباب يمر على أنفه، يا أبا ذر لا تنظر إلى صغر الخطيئة، ولكن أنظر إلى عظم من عصيت، يا أبا ذر لا يكون الرجل من المتقين حتى يحاسب نفسه أشد من محاسبة الشريك لشريكه، فيعلم من أين مطعمه، ومن أين مشربه، ومن أين ملبسه،أمن حل ذلك، أم من حرام".

(2) ينظر: معرفة الصحابة (558/2)، والإصابة في تمييز الصحابة (107/7).

(3) أخرجه البخاري (1401/3) ح (3328) و (3648)، ومسلم (1923/4) ح (2474).

(4) القيسي الضبعي، أبو عبد الله، وثقه النسائي، والعجلي، وابن خراش، وغيرهم،ذكره ابن حبان في ثقات التابعين، وذكره ابن قانع في معجم الصحابة وأورد له حديثا مرسلا.

الثقات لابن حبان (308/5)، معجم الصحابة لابن قانع (354/2)، تهذيب التهذيب (40/8).

(5) ابن سعيد، ويقال شعبة بن خالد السدوسي البصري، وثقه أبو زرعة وابن خراش، وقال ابن معين: "مضطرب الحديث"،توفي سنة (106) أو(109هـ) .

تهذيب التهذيب (171/11)، تقريب التهذيب (ص586).

(6) بياض في المخطوط، وتتمته من غنية المحتاج (85).

(7)يحيى بن دينار،وقيل: ابن الأسود، وقيل: ابن أبي الأسود، وقيل: ابن نافع رأى أنسا، وثقه ابن معين،وأحمد، وأبوزرعة، والنسائي، توفي سنة (122هـ).

تهذيب التهذيب (261/12)، تقريب التهذيب (ص680) .

(8) الإلزامات والتتبع (ص319) رقم (166).

(9) فتح الباري (444/8).

وقتل كل من المسلمين من برز من الكفار إلا عبيدة، فإنه اختلف مع من بارزه بضربتين[6/أ]، فوقعت الضربة في ركبة عبيدة، ومال علي وحمزة إليه فأعاناه على قتله، واستشهد عبيدة من تلك الضربة بالصفراء رحمهم الله تعالى ورضي عنهم [1].

وفي هذا الحديث: جواز المبارزة، وبه قال الأوزاعي[2]، والثوري، وأحمد، وإسحاق، لكن بشرط إذن أمير الجيش، وأنكره الحسن البصري[3]، وجماعة[4].

وفيه أيضا: فضيلة ظاهرة لحمزة، وعلي، وعبيدة، رضي الله عنهم، ومعنى هذه الآية [5] على هذا، والله سبحانه وتعالى أعلم.

﴿ هَٰذَانِ خَصۡمَانِ ﴾: فوجان، ﴿ ٱخۡتَصَمُواْ فِي رَبِّهِمۡ ﴾ أي يختصمون في ربهم يوم القيامة، أخذا مما في البخاري، حيث قال: عن قيس عن علي: أنا أول من يجثوا للخصومة يوم القيامة.

قال قيس: وفيهم نزلت: ﴿ هَٰذَانِ خَصۡمَانِ ٱخۡتَصَمُواْ فِي رَبِّهِمۡ ﴾ [6] قال: هم الذين بارزوا يوم بدر: علي، وحمزة، وعبيدة، وشيبة بن ربيعة، وعتبة بن ربيعة، والوليد بن عتبة.

وقال البيضاوي[7]: ﴿ هَٰذَانِ خَصۡمَانِ ﴾ أي فوجان مختصمان، ولذلك قال: ﴿ ٱخۡتَصَمُواْ ﴾ حملا على المعنى، ولو عكس جاز، والمراد بهما: المؤمنون، والكافرون ﴿ فِي رَبِّهِمۡ ﴾: أي في دينه، أو في ذاته، أو في صفاته، وقيل: تخاصمت اليهود، والمؤمنون، فقالت اليهود: نحن أحق بالله، وأقدم منكم، ونبينا قبل نبيكم، وقال المؤمنون: نحن أحق بالله آمنا بمحمد وبنبيكم، وبما أنزل الله من كتاب، وأنتم تعرفون كتابنا، ونبينا، ثم كفرتم به حسدا " انتهى [8].

ويؤيده ما رواه سعيد بن أبي عروبة [9] عن قتادة[10] في قوله ﴿ هَٰذَانِ خَصۡمَانِ ٱخۡتَصَمُواْ فِي رَبِّهِمۡ ﴾ قال: اختصم المسلمون، وأهل الكتاب، فقال أهل الكتاب: نبينا قبل نبيكم، وكتابنا قبل كتابكم [6/ب]، فنحن أولى بالله منكم، وقال

---

(1) غنية المحتاج (91).

(2) عبد الرحمن بن عمرو بن أبي عمرو الأوزاعي، فقيه، ثقة. قال ابن عيينة: "كان إمام أهل زمانه "،توفي سنة (157هـ). ميزان الاعتدال (580/2)، تهذيب التهذيب (238/6)، تقريب التهذيب (ص347).

(3) ابن أبي الحسن الأنصاري مولاهم، أبو سعيد مولى زيد بن ثابت، ثقة يرسل ويدلس، توفي سنة (110هـ). سير أعلام النبلاء (563/4)، تهذيب التهذيب (263/2)، تقريب التهذيب (ص160).

(4) ينظر فتح الباري (298/7) .

(5) أي آية (هذان خصمان اختصموا في ربهم) الآية (19) من سورة الحج .

(6) سورة الحج، الاية (19).

(7) عبد الله بن محمد بن عمر الشيرازي، أبو سعيد، مفسر، مصنف، تولى القضاء، توفي سنة (685). طبقات الشافعية الكبرى (157/8)، طبقات المفسرين (248/1).

(8) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (63/5).

(9) اسم أبي عروبة: مهران اليشكري مولاهم، أبو النضر البصري،حافظ، مصنف، مدلس، وقد اختلط، من أثبت الناس في قتادة، توفي سنة (157هـ). الجرح والتعديل (65/4)، تهذيب التهذيب (63/4)، تقريب التهذيب (ص239).

(10) ابن دعامة بن قتادة السدوسي، أبو الخطاب البصري، ثقة ثبت، توفي سنة (118هـ).

التاريخ الكبير (185/7)، ميزان الاعتدال (385/3)، سير أعلام النبلاء (269/5)، تقريب التهذيب (ص453).

المسلمون: كتابنا يقضي على الكتب كلها، ونبينا خاتم الأنبياء، فنحن أولى بالله منكم [1].

وكذا ما رواه العوفي [2] عن ابن عباس[3] فيما أخرجه الطبري[4] أنها نزلت في أهل الكتاب والمسلمين[5]، وقال شعبة: عن قتادة في قوله: ﴿ هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ فِى رَبِّهِمْ ﴾ قال: "مصدِّق ومكذب"، وقال ابن أبي نجيح عن مجاهد في هذه الآية: "مثل الكافر، والمؤمن اختصما في البعث " أخرجه الطبري أيضا [6].

ولا يخالف المروي عن علي وأبي ذر؛ لأن اللذين تبارزوا ببدر كانوا فريقين مؤمنين وكفارا ، لأن الآية إذا نزلت في سبب من الأسباب لا يمتنع أن تكون عامة في نظير ذلك السبب[7].

والنكتة في ختم المصنف صحيحه بهذه القصة ما قيل إنه يحتمل أن يقال: ليكون آخر شيء في كتابه أول ما يقضى فيه يوم القيامة إذ صح قوله صلى الله عليه وسلم: " أول ما يقضى بين الناس في الدماء"[8] ، وهذا إنما يتمشى على قول من قال: إنه قد وفّى ما وعد به في خطبته من جعل كتابه ثلاثة أقسام [9] ، أما على قول من قال: إنه اخترمته المنية قبل استيفاء

---

(1) أخرجه ابن جرير في تفسيره (229/9): عن قتادة قال: " ذُكر لنا أن المسلمين وأهل الكتاب افتخروا، فقال أهل الكتاب: نبيّنا قبل نبيكم، وكتابنا قبل كتابكم، ونحن أولى بالله منكم! وقال المسلمون: نحن أولى بالله منكم، نبيُّنا خاتم النبيين، وكتابنا يقضي على الكتب التي كانت قبله! فأنزل الله:"ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءا يُجْزَ به"، إلى قوله:"ومن أحسن دينًا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتَّبع ملَّة إبراهيم حنيفا"، فأفلج الله حُجَّة المسلمين على من ناوأهم من أهل الأديان "، وقد ساقه بإسناده إلى قتادة، قال حدثنا بشر بن معاذ حدثنا يزيد عن سعيد عن قتادة، وبشر بن معاذ، قال عنه أبو حاتم: "صالح الحديث صدوق" وقال الحافظ عنه " صدوق"، ينظر: الجرح والتعديل 368/1)، تهذيب الكمال (147/4)، تقريب التهذيب (124)، ويزيد: هو ابن زريع العيشي، ثقة ثبت. ينظر: تهذيب الكمال (124/32)، تقريب التهذيب (601)، وبقية رجاله تقدموا قريبا، والأثر ضعيف لانقطاعه.

(2) عطية بن سعد بن جنادة العوفي، تابعي مشهور، شيعي، ضعيف الحديث، توفي سنة (111هـ). سير أعلام النبلاء (325/5)، تهذيب التهذيب (224/7)، تقريب التهذيب (ص393).

(3) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، أبو العباس، الحبر البحر، المحنك بريق النبوة، قبض النبي صلى الله عليه وسلم وهو ختن، توفي سنة (68). معرفة الصحابة (1699/3)، تهذيب التهذيب (276/5).

(4) محمد بن جرير بن يزيد الطبري، الإمام المجتهد، صاحب المصنفات البديعة النافعة، توفي سنة (310هـ). سير أعلام النبلاء (2679/14، لسان الميزان (100/5).

(5)جامع البيان (589/18).

(6) المصدر السابق نفسه.

(7) ينظر : البرهان في علوم القرآن (32/1).

(8) أخرجه البخاري (2394/5) ح (6168) وفي (2517/6) ح (6471)، ومسلم (1304/3) ح (1678)، والنسائي (83/7) ح (3991) بلفظ: " أول ما يحاسب به العبد الصلاة، وأول ما يقضى.." وبرقم (3992) بلفظ: " أول ما يحكم.." ورقم (3994،3995،3993، 3996)، وابن ماجه (873/2) ح (2615) وبرقم (2617).

(9) ذكر الأقسام في مقدمته (5–7) فقال: " القسم الأول، فإنا نتوخى أن نقدم الأخبار التي هي أسلم من العيوب من غيرها، وأنقى من أن يكون ناقلوها أهل استقامة في الحديث، وإتقان لما نقلوا، لم يوجد في روايتهم اختلاف شديد، ولا تخليط فاحش... فإذا نحن تقصينا أخبار هذا الصنف من الناس، أتبعناها أخبارا يقع في أسانيدها بعض من ليس بالموصوف بالحفظ والإتقان، كالصنف المقدم قبلهم، على أنهم وإن كانوا فيما وصفنا دونهم، فإن اسم الستر، والصدق، وتعاطي العلم يشملهم..... فأما ما كان منها عن قوم هم عند أهل الحديث متهمون، أو عند الأكثر منهم، فلسنا نتشاغل بتخريج حديثهم ".

القسمين الأخيرين فلا[1].

وكان سبب موته رحمه الله كما ذكره السخاوي: أنه عقد لأبي الحسين مجلس للمذاكرة، فذكر له حديث لم يعرفه، فانصرف إلى منزله، وأوقد السّراج، وقال لمن في داره: لا يدخل أحد منكم هذا البيت، فقيل له: أُهديت لنا سلّة فيها تمر، فقال: قدموها إليّ، فقدموها إليه، فكان يطلب الحديث، ويأخذ تمرة تمرة فيمضغها، فأصبح وقد فني التمر، ووجد الحديث[2].

قال الحاكم[3]: زادني الثقة[7/أ] من أصحابنا أنه منها مات[4]. انتهى.

ولذا قال ابن الصلاح[5]: "وكانت وفاته بسبب غريب نشأ من فكرة علمية "[6]، وكانت وفاته في ليلة الاثنين لخمس بقين من شهر رجب سنة إحدى وستين ومائتين بنيسابور، وهو ابن خمس وخمسين سنة[7]. (قاله)[8] ابن الأخرم[9]، وتوقف فيه الذهبي[10]، وقال: إنه قارب الستين[11]. قال: وقبره مشهور يزار بنيسابور، وقال ابن خلكان[12]: دفن بنصر أباد ظاهر نيسابور يوم الاثنين والله أعلم[13].

وفي التقريب: مات سنة إحدى وستين، وله سبع وخمسون سنة[14]، فعلى هذا تكون ولادته سنة أربع ومائتين.

والله الكريم أسأل أن يجزل في مثوبته، ويجمع بيننا وبينه مع أحبابنا في دار كرامته بفضله وجوده ورحمته ،

[اللهم يا][15] ذا الحيل الشديد، والأمر الرشيد، أسألك الأمن يوم الوعيد، والجنة يوم الخلود مع المقربين الشهود، الركع

---

(1) ذهب الحاكم إلى أن مسلم لم يخرج إلا عن الطبقة الأولى، وتعقبه الذهبي في السير (575/12) فقال: " خرج حديث الطبقة الأولى، وحديث الثانية إلا النزر القليل مما يستنكره لأهل الطبقة الثانية، ثم خرج لأهل الطبقة الثالثة أحاديث ليست بالكثيرة في الشواهد والاعتبارات والمتابعات، وقل أن خرج لهم في الأصول شيئا، ولو استوعبت أحاديث أهل هذه الطبقة في (الصحيح)، لجاء الكتاب في حجم ما هو مرة أخرى، ولنزل كتابه بذلك الاستيعاب عن رتبة الصحة ".

(2) الخبر ساقه الحاكم بسنده إلى أحمد بن سلمة، وهو في تاريخ بغداد (121/15)، وسير أعلام النبلاء (564/12) وغيرها.

(3) محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن البيِّع النيسابوري، الإمام الحافظ الناقد، صاحب " المستدرك على الصحيحين " و " معرفة علوم الحديث "، توفي سنة (405هـ). ميزان الاعتدال (608/3)، سير أعلام النبلاء (162/17).

(4) تتمة النقل عن السخاوي.

(5) تقدمت ترجمته .

(6) صيانة مسلم (ص62) مع تصرف في العبارة.

(7) فتح المغيث (341/4).

(8) كُتِبت في المخطوط "قال" .

(9) محمد بن يعقوب أبو عبد الله بن الأخرم. قال الحاكم: "كان أبو عبد الله صدر أهل الحديث ببلدنا بعد أبي حامد ابن الشرقي " توفي سنة (344هـ). تاريخ الإسلام (810/7).

(10) محمد بن أحمد بن عثمان بن قايْماز، المحدث الناقد، صاحب التواليف النافعة. توفي سنة (748هـ). المعجم المختص (ص97)، طبقات الشافعية الكبرى (100/9).

(11) تاريخ الإسلام (437/6).

(12) أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خلكان أبو العباس الشافعي، مؤرخ فقيه متفنن، له " وفيات الأعيان "،توفي سنة (681هـ). طبقات الشافعية الكبرى (14/5)، النجوم الزاهرة (353/7).

(13) وفيات الأعيان (195/5).

(14) تقريب التهذيب (ص529).

(15) بياض في المخطوط، والسياق يقتضي ما أثبتنا.

السجود، الموفين بالعهود إنك رؤوف ودود، وإنك تفعل ما تريد، اللهم اجعلنا هادين مهتدين غير ضالين ولا مضلين،سلما لأوليائك، وعدوا لأعدائك نحب بحبك من أحبك، ونعادي بعداوتك من خالفك، اللهم هذا الدعاء وعليك الإجابة، وهذا الجهد وعليك التكلان، اللهم إنا نعوذ بك من زوال نعمتك، وتحوّل عافيتك، وفُجاءة نقمتك، وجميع سخطك، اللهم هب مسيئنا لمحسننا، وعاصينا لطائعنا وهبنا الكل لفضلك يا ذا الفضل العميم، اللهم وأيّد الإسلام وانصر كلمة الإسلام بدوام دولة مولانا السلطان، اللهم انصره، وانصر عساكره، وكن اللهم مؤيّده، وحاميه[7/ب] وحافظه، وناصره، وامحق بسيفه الفئة الباغية الفاجرة، واجمع له بين خيري الدنيا والآخرة، اللهم وآمنّا في أوطاننا، واكلأ حرسنا بعين رعايتك وولاتنا، اللهم واحفظ حجاج بيتك الأمين، واخذل المعادين لهم والمناوئين، وتقبل اللهم حجهم، وعمرتهم، ولا تردهم خائبين، واجعلنا وإياهم عتقاءك من النار أجمعين، واقض الدين عن المدينين، وفرّج همّ المهمومين، وعاف مرضانا ومرضى المسلمين، وارفع الطاعون عن ولاية سلطاننا خادم حرمك الأمين، اللهم ارفع الرجز عنهم، واحفظهم بما حفظت به أنبياءك والملائكة المقربين. اللهم واغفر لمن حضر مجلسنا هذا ذنوبهم، واستر اللهم عيوبهم. اللهم لا تدع لنا في مقامنا هذا ذنبا إلا غفرته، ولا عيبا إلا سترته، ولا حاجة من حوائج الدنيا لك فيها رضى، ولنا فيها صلاح إلا قضيتها يارب العالمين، وصلى الله على خير خلقه أجمعين، وآله وصحبه الطيبين الطاهرين.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين، نجز في تاسع شهر رجب الفرد سنة1192.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين سيدنا ومولانا محمد وعلى آله، وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد طلب مني الجناب الفاضل المآب الكامل مولانا الشيخ علي بن المرحوم الشيخ عبد الفتاح القباني[1] أن أجيزه كما أجازني العلماء الأعلام فأجزته كذلك بكل ما تجوز لي وعني روايته بشرطه المعتبر عند أهل الأثر، وقد أجازني كذلك بذلك[8/أ] جماعة من العلماء منهم: سيدي الوالد القاضي عبد المنعم[2] كما أجازه بذلك جماعة من العلماء منهم والده سيدي الجد القاضي محمد تاج الدين، ومنهم مولانا الشيخ عبد الله بن سالم البصري، وسند كل منهم معلوم في ثبته رحمهم الله تعالى، وأعاد علينا من بركاتهم.

قال ذلك وكتبه الحقير الفقير عبد الملك(3) ابن المرحوم القاضي عبد المنعم ابن المرحوم القاضي محمد تاج الدين القلعي عفا الله تعالى عنهم بمنه وكرمه آمين آمين آمين، والحمد لله رب العالمين.

حرر يوم الثلاثاء 19 في محرم الحرام سنة 1208 وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم[8/ب].

❁❁❁❁❁

الخاتمــة

بحمد الله تعالى وتيسيره وصلت إلى خاتمة هذا التحقيق، وقد خلصت فيه إلى مايلي:

1. مكانة المؤلف العلمية بين علماء عصره، وشهرته بينهم، وقد أدى استقراره بمكة لانتشار علمه خاصة إجازاته الحديثية.
2. بينت صحة نسبة هذا الختم لمؤلفه محمد تاج الدين القَلْعي رحمه الله.
3. حققت النص مع خدمته بعزو الآيات، وتخريج الأحاديث، والحكم على أسانيدها ما لم يكن الحديث في الصحيحين أو أحدهما.
4. تبين من خلال إجازة الحفيد في ذيل النص المحقق عناية أبناء العلامة القلعي باستمرار أسانيد والدهم، من خلال إجازاتهم لمن يطلبها من طلبة العلم، والمعتنين بهذا الشأن.

وأهم توصية أقدمها في نهاية هذا المطاف:

أن يعتني الباحثون بالعلماء من الطبقات المتأخرة، خاصة بعد القرن الثامن الهجري، والذي انتشرت فيه ختومات الكتب، والتي لا يزال الكثير منها في عالم المخطوطات.

وأخيرا فإني أحمد الله تعالى على ما أولاه من نعمه الظاهرة والباطنة، وأسأله سبحانه أن يعفو عن الخطأ، وأن يجعل ما كتبته في ميزان حسناتي، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبة أجمعين.

❁❁❁❁❁

(1) له ذكر في فهرس الفهارس، وذكر أن له إجازة من الشيخ صالح الفلاني المدني لكتاب "صلة الخلف بموصول السلف". فهرس الفهارس (428/1).

(2) تقدمت ترجمته ضمن تلاميذ المؤلف.

(3) عبد الملك بن عبد المنعم بن محمد القلعي، مفتي الحنفية بمكة، له " الكواكب الدرية من فتاوى القلعية " و"بلوغ القصد في تحقيق مباحث الحمد "، توفي سنة (1174هـ). أبجد العلوم (675)، إيضاح المكنون (196/3)، نزهة الفكر (93/2)، معجم المؤلفين (185/6).

المصادر والمراجع

1. أبجد العلوم لأبي الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي (المتوفى: 1307هـ)، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة: الطبعة الأولى 1423 هـ- 2002م
2. إتحاف النبيه فيما يحتاج إليه المحدث والفقيه للشاه ولي الله الدهلوي، وعليه التعليقات الظراف للفوجياني، نقله إلى العربية محمد عزير شمس، الناشر: المكتبة السلفية بباكستان، الطبعة الأولى 1424هـ.
3. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان (المتوفى: 354هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: 739 هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط،الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م
4. أساس البلاغة لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري جار الله (المتوفى 538)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى 1419هـ-1998م.
5. الإصابة في تمييز الصحابة لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى - 1415 هـ
6. أعلام المكيين من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر الهجري لعبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المعلمي، نشر: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى 1421هـ/2000م.
7. الأعلام لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (المتوفى: 1396هـ) الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو 2002م
8. إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال لمغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري المصري الحكري الحنفي، أبو عبد الله، علاء الدين (المتوفى: 762هـ)،المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن محمد - أبو محمد أسامة بن إبراهيم،الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001 م
9. الإلزامات والتتبع للدارقطني لأبي الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (المتوفى: 385هـ)، دراسة وتحقيق: الشيخ أبو عبد الرحمن مقبل بن هادي الوداعي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية، 1405 هـ - 1985 م
10. الإمداد بمعرفة علو الإسناد لثبت العلامة عبد الله بن سالم البصري، جمعه ولده سالم بن عبد الله، الناشر: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بحيد آباد الهند، الطبعة الأولى 1328هـ
11. الأنساب لعبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد (المتوفى: 562هـ) المحقق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة: الأولى، 1382 هـ - 1962 م

12. أنوار التنزيل وأسرار التأويل لناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: 685هـ)، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى – 1418 هـ

13. الأوائل السنبلية للعلامة محمد سعيد بن محمد سنبل المكي، باعتناء وتعليق المحدث محمد يس الفاداني، الناشر: مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة بمكة المكرمة.

14. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون لإسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (المتوفى: 1399هـ) عنى بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف: محمد شرف الدين بالتقايا رئيس أمور الدين، والمعلم رفعت بيلكه الكليسى، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان

15. البحر الزخار لأبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (المتوفى: 292هـ)، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقق الأجزاء من 1 إلى 9)، وعادل بن سعد (حقق الأجزاء من 10 إلى 17)، وصبري عبد الخالق الشافعي (حقق الجزء 18)، الناشر: مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، (بدأت 1988م، وانتهت 2009م)

16. البداية والنهاية لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، 1418 هـ – 1997 م، سنة النشر: 1424هـ / 2003م

17. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)، الناشر: دار المعرفة – بيروت

18. بغية الطلب في تاريخ حلب لعمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة العقيلي، كمال الدين ابن العديم (المتوفى: 660هـ)، المحقق: د. سهيل زكار، الناشر: دار الفكر.

19. البرهان في علوم القرآن لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: 794هـ) ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، الطبعة: الأولى، 1376 هـ – 1957 م ، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه

20. تاج العروس من جواهر القاموس لمحمد بن محمد الملقب بمرتضى الزبيدي (المتوفى 1205هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية.

21. تاريخ ابن معين (رواية الدوري) ليحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري بالولاء، البغدادي (المتوفى: 233هـ)، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي – مكة المكرمة، الطبعة: الأولى، 1399 – 1979

22. تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، المحقق: الدكتور بشار عوّاد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 2003 م

23. التاريخ الأوسط لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: 256هـ)،المحقق: محمود إبراهيم زايد، الناشر: دار الوعي ، مكتبة دار التراث - حلب ، القاهرة،الطبعة: الأولى، 1397 – 1977

24. التاريخ الكبير لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (المتوفى: 256هـ)، الطبعة: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد – الدكن، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان

25. تاريخ بغداد لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (المتوفى: 463هـ)، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الأولى، 1422هـ - 2002 م

26. تاريخ دمشق لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (المتوفى: 571هـ)، المحقق: عمرو بن غرامة العمروي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، عام النشر: 1415 هـ - 1995 م

27. تبصير المنتبه بتحرير المشتبه لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، مراجعة: علي محمد البجاوي، الناشر: المكتبة العلمية، بيروت – لبنان

28. التحبير في المعجم الكبير لعبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني (المتوفى: 562هـ)، تحقيق: منيرة ناجي سالم، الناشر: رئاسة ديوان الأوقاف – بغداد، الطبعة: الأولى، 1395هـ- 1975م

29. التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة لأبي الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (المتوفى: 902هـ)، الناشر: الكتب العلميه، بيروت –لبنان،الطبعة: الاولى 1414هـ/1993م

30. تذكرة الحفاظ لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى، 1419هـ- 1998م

31. تقريب التهذيب لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)،المحقق: محمد عوامة، الناشر: دار الرشيد – سوريا،الطبعة: الأولى، 1406 – 1986

32. تهذيب الأسماء واللغات لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، يطلب من: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان

33. تهذيب التهذيب لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، الناشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة: الطبعة الأولى، 1326هـ

34. ثبت الكويت جمع وإعداد محمد زياد عمر التكلة، الناشر: دار البشائر ببيروت، الطبعة الأولى 1431هـ/2010م.

35. الثقات لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: 354هـ)، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: الدكتور محمد عبد المعيد خان

مدير دائرة المعارف العثمانية، الناشر: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، الطبعة: الأولى، 1393 هـ /1973

36. جامع البيان في تأويل القرآن لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر،الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م

37. الجامع الكبير - سنن الترمذي لمحمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، المحقق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت، سنة النشر: 1998 م

38. الجرح والتعديل لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ)، الناشر: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن – الهند، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 1271 هـ 1952 م

39. الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر لأبي الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (المتوفى: 902هـ)، المحقق: إبراهيم باجس عبد المجيد، الناشر: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1999 م

40. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)، الناشر: السعادة - بجوار محافظة مصر، 1394هـ - 1974م

41. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر لمحمد أمين بن فضل الله بن محب الدين بن محمد المحبي الحموي الأصل، الدمشقي (المتوفى: 1111هـ)، الناشر: دار صادر – بيروت

42. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، المحقق: مراقبة / محمد عبد المعيد ضان، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية - صيدر اباد/ الهند، الطبعة: الثانية، 1392هـ/ 1972م

43. ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد لمحمد بن أحمد بن علي، تقي الدين، أبو الطيب المكي الحسني الفاسي (المتوفى: 832هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1410هـ/1990م

44. ذيل طبقات الحنابلة لزين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: 795هـ)، المحقق: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الناشر: مكتبة العبيكان – الرياض، الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2005 م

45. ذيل ميزان الاعتدال لأبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (المتوفى: 806هـ)، تحقيق: علي محمد معوض / عادل أحمد عبدالموجود

46. رجال صحيح مسلم لأحمد بن علي بن محمد بن إبراهيم، أبو بكر ابن مَنْجُويَه (المتوفى: 428هـ)، المحقق: عبد الله الليثي، الناشر: دار المعرفة – بيروت، الطبعة: الأولى، 1407

47. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها لأبي عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ)، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، لمكتبة المعارف، عام النشر:جـ 1 - 4: 1415 هـ - 1995 م، جـ 6: 1416 هـ - 1996 م، جـ 7: 1422 هـ - 2002 م

48. السلوك في طبقات العلماء والملوك لمحمد بن يوسف بن يعقوب، أبو عبد الله، بهاء الدين الجَنْدي اليمني (المتوفى: 732هـ)، دار النشر: مكتبة الإرشاد - صنعاء - 1995م، الطبعة: الثانية، تحقيق: محمد بن علي بن الحسين الأكوع الحوالي

49. سنن ابن ماجه ت الأرنؤوط لمحمد بن يزيد ابن ماجه القزويني (المتوفى: 273هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمَّد كامل قره بللي - عَبد اللّطيف حرز الله، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م

50. سنن أبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِستاني (المتوفى: 275هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م

51. السنن الكبرى لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (المتوفى: 303هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت

52. السنن الكبرى لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنات، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م

53. سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين لأبي زكريا يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن المري بالولاء، البغدادي (المتوفى: 233هـ)، المحقق: أحمد محمد نور سيف

54. سؤالات السلمي للدارقطني لمحمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم النيسابوري، أبو عبد الرحمن السلمي (المتوفى: 412هـ)، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د/ سعد بن عبد الله الحميد و د/ خالد بن عبد الرحمن الجريسي، الطبعة: الأولى، 1427 هـ

55. سير أعلام النبلاء لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، 1405 هـ / 1985 م

56. شذرات الذهب في أخبار من ذهب لعبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي، أبو الفلاح (المتوفى: 1089هـ)، حققه: محمود الأرناؤوط،خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط

57. صحيح الجامع الصغير وزياداته لأبي عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420هـ)، الناشر: المكتب الإسلامي

58. الضعفاء الكبير لأبي جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي (المتوفى: 322هـ)، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر: دار المكتبة العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1404هـ - 1984م

59. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع لأبي الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (المتوفى: 902هـ)، الناشر: منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001 م الطبعة: الجزء: 1 - الطبعة: 0، 1900، الجزء: 2 - الطبعة: 0، 1900، الجزء: 3 - الطبعة: 0، 1900، الجزء: 4 - الطبعة: 1، 1971، الجزء: 5 - الطبعة: 1، 1994 الجزء: 6 - الطبعة: 0، 1900، الجزء: 7 - الطبعة: 1، 1994

60. طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى، محمد بن محمد (المتوفى: 526هـ)، المحقق: محمد حامد الفقي، الناشر: دار المعرفة – بيروت

61. طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: 771هـ)، المحقق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، 1413هـ

62. طبقات الشافعية لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الدمشقي، تقي الدين ابن قاضي شهبة (المتوفى: 851هـ)، المحقق: د. الحافظ عبد العليم خان، دار النشر: عالم الكتب – بيروت، الطبعة: الأولى، 1407 هـ

63. طبقات الشافعيين لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، تحقيق: د أحمد عمر هاشم، د محمد زينهم محمد عزب، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، تاريخ النشر: 1413 هـ - 1993م.

64. الطبقات الكبرى لمحمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (المتوفى: 230هـ)، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر – بيروت، الطبعة: الأولى، 1968 م

65. طبقات المفسرين للداوودي لمحمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي (المتوفى: 945هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، راجع النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء بإشراف الناشر

66. طبقات صلحاء اليمن/ المعروف بتاريخ البريهي لعبد الوهاب بن عبد الرحمن البريهي السكسكي اليمني (المتوفى: 904هـ)، تحقيق: عبد الله محمد الحبشي، الناشر: مكتبة الارشاد – صنعاء

67. العبر في خبر من غبر لمحمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، المحقق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت

68. العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية لمحمد بن أحمد بن عبد الهادي بن يوسف الدمشقي الحنبلي (المتوفى: 744هـ)، المحقق: محمد حامد الفقي، الناشر: دار الكاتب العربي – بيروت

69. العلل ومعرفة الرجال لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، المحقق: وصي الله بن محمد عباس، الناشر: دار الخاني ، الرياض، الطبعة: الثانية، 1422 هـ - 201 م

70. غنية المحتاج في ختم صحيح مسلم بن الحجاج، لأبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي (المتوفى 902)، تحقيق: نظر الفاريابي، الناشر: مكتبة الكوثر للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الأولى 1413هـ/1993م.

71. فتح الباري شرح صحيح البخاري لأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، تخريج وتصحيح: محب الدين الخطيب، تعليقات الشيخ عبد العزيز بن باز، الناشر: دار المعرفة 1371هـ.

72. فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي لمحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي (المتوفى: 902هـ)، المحقق: علي حسين علي، الناشر: مكتبة السنة – مصر، الطبعة: الأولى، 1424هـ / 2003م

73. الفردوس بمأثور الخطاب لشيرويه بن شهردار بن شيرو يه بن فناخسرو، أبو شجاع الديلميّ الهمذاني (المتوفى: 509هـ)، المحقق: السعيد بن بسيوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986م

74. فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات لمحمد عبد الحيّ الكتاني (المتوفى: 1382هـ)، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية 1982 م.

75. قطف الثمر في رفع أسانيد المنصنفات في الفنون والأثر لصالح بن محمد بن نوح بن عبد الله العَمْري المعروف بالفُلَّاني المالكي (المتوفى: 1218هـ)، المحقق: عامر حسن صبري، الناشر: دار الشروق – مكة، الطبعة: الأولى، 1984م_1405هـ

76. الكامل في ضعفاء الرجال لأبي أحمد بن عدي الجرجاني (المتوفى: 365هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود- علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، الناشر: الكتب العلمية - بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى، 1418هـ1997م

77. لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ لمحمد بن محمد بن محمد، أبو الفضل تقي الدين ابن فهد الهاشمي العلويّ الأصفوني ثم المكيّ الشافعي (المتوفى: 871هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية،الطبعة: الأولى 1419هـ - 1998م

78. لسان الميزان لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، المحقق: دائرة المعرف النظامية – الهند، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية، 1390هـ /1971م

79. مجلة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، المجلد (10) عدد (1)

80. المختصر من كتاب نشر النور والزهر في تراجم أفاضل مكة من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر لعبد الله مرداد أبو الخير، باختصار وترتيب وتحقيق: محمد سعيد العمودي، وأحمد علي، الناشر: عالم المعرفة للنشر والتوزيع بجدة، الطبعة الثانية 1406هـ/1986م.

81. المستدرك على الصحيحين لأبي عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: 405هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1411 – 1990

82. مسند الإمام أحمد بن حنبل (المتوفى: 241هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2001 م

83. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت

84. معجم الشيوخ الكبير للذهبي محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، تحقيق: الدكتور محمد الحبيب الهيلة، الناشر: مكتبة الصديق، الطائف - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م

85. معجم الشيوخ لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: 771هـ)، تخريج: شمس الدين أبي عبد الله ابن سعد الصالحي الحنبلي 703 - 759 هـ، تحقيق: الدكتور بشار عواد - رائد يوسف العنبكي - مصطفى إسماعيل الأعظمي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى 2004

86. معجم الصحابة لأبي الحسين عبد الباقي بن قانع بن مرزوق بن واثق الأموي بالولاء البغدادي (المتوفى: 351هـ)، المحقق: صلاح بن سالم المصراتي، الناشر: مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1418

87. المعجم المختص بالمحدثين لمحمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، تحقيق: د. محمد الحبيب الهيلة، الناشر: مكتبة الصديق، الطائف، الطبعة: الأولى، 1408 هـ - 1988 م

88. معجم المؤلفين لعمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشق (المتوفى: 1408هـ)، الناشر: مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت

89. معرفة الصحابة لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، الناشر: دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة: الأولى 1419 هـ - 1998 م

90. المعلم بشيوخ البخاري ومسلم لأبي بكر محمد بن إسماعيل بن خلفون (المتوفى 636 هـ)، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن سعد، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى.

91. المغني في الضعفاء لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، تحقيق: نور الدين عتر.

92. المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد لإبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين (المتوفى: 884هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين.

93. المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور لتقي الدين إبراهيم بن محمد الصريفيني الحنبلي (المتوفى: 641هـ) تحقيق: خالد حيدر، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع،سنة النشر 1414هـ
94. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك لجمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا،الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1412 هـ - 1992 م
95. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج لمحيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثانية، 1392
96. ميزان الاعتدال في نقد الرجال لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1382 هـ - 1963 م الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر
97. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ليوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (المتوفى: 874هـ)، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر
98. نزهة الفكر فيما مضى من الحوادث والعبر في تراجم رجال القرن الثاني عشر والثالث عشر قطعة منه، لأحمد بن محمد الحضراوي (المتوفى 1327هـ)، تحقيق: محمد المصري، الناشر: وزارة الثقافة بسوريا 1996م.
99. نظم العقيان في أعيان الأعيان لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ) تحقيق: فيليب حتى، الناشر: دار الكتب العلمية ببيروت.
100. النفحة المسكية في الرحلة المكية لعبد الله بن حسين بن مرعي بن ناصر الدين البغدادي، أبو البركات السويدي (المتوفى: 1174هـ)، الناشر: المجمع الثقافي، أبو ظبي، عام النشر: 1424 هـ
101. الوجازة في الإجازة لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق: بدر الزمان محمد شفيع النيبالي، الناشر: مؤسسة المجمع العلمي بكراتشي، الطبعة الأولى 1408هـ/1988م.
102. وسام الكرم في تراجم أئمة وخطباء الحرم ليوسف بن محمد الصبحي، الناشر: دار البشائر الإسلامية ببيروت، الطبعة الأولى 1426هـ.
103. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (المتوفى: 681هـ)، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر – بيروت.

❁❁❁❁❁

تحفة الأصحاب والرفقة ببعض مسائل البيع والصفقة للإمام مَحَمَّد بن أحمد بن محمد ميّارة الفاسي(ت: 1072هـ)

دراسة وتحقيق:

الدكتور مصطفى محمد جهيمة

عميد كلية الشريعة والقانون الجامعة الأسمرية الإسلامية-ليبيا

الدكتور فتحي فتح الله الجعرود

عضو هيئة تدريس / كلية الشريعة والقانون / الجامعة الأسمرية الإسلامية

مقدمة

الحمد لله رفع درجة العلماء، وصلى الله على سيدنا محمد جعل طريق التماس العلم طريقاً لجنة عرضها الأرض والسماء، وعلى آله وأصحابه حجة الله على خلقه الخاصة منهم والدهماء.

أما بعد؛ فهذه رسالة في" بيع الصفقة" صغيرة في حجمها كبيرة في قدرها، فريدة في في موضوعها لطيفة في بيانها، أتى فيها مؤلفها على موضوعها، بحيث لم يغفل عن أدق فروعها، مستدعياً أقوال فقهاء المذهب المتقدمين منهم والمتأخرين، واستدل له بأصولهم وفتاويهم، جامعاً ومناقشاً ومعترضاً وناقضاً، كل ذلك بأسلوب الفقيه المتقن والأصولي المتمكن، ولا غرابة وصاحب الرسالة هو محمد ميارة طائر الشهرة وذائع الصيت، النوازلي بلا منازع .

لقد وقع لنا أثناء معالجتنا لمخطوط فقهي سابق أن التقينا بعنوان هذه الرسالة بين عناوين كثيرة لمخطوطات مالكية، فاحتفظنا به، فقد كان ما أمَّلنا وتحقق ما أردنا، فجمعنا نسخ المخطوط المتيسرة وبعد الدراسة الأولية للنسخ تأكد لنا أهمية هذه الرسالة، إذ هي أجمع ما كتب في موضوعها، علاوة على أن كاتبها هو الفقيه البارز والنوازلي المعروف أبو محمد ميارة.

وها هي نقدمها للقارئ في ثوبها الجديد على أمل أن تلقى القبول لديه، ويقبل عليها كما هو حال مؤلفات (ميّارة) وما أكثرها، وكعادة المحققين أخرجنا الرسالة في قسمين رئيسين، كل قسم تضمن مجموعة من المباحث، على الشكل الآتي:

الجانب الأول: **القسم الدراسي، وفيه مباحثان:**

المبحث الأول: في التعريف بالمؤلِّف وفيه خمسة مطالب:

المبحث الثاني: في التعريف بالمؤلَّف وفيه ثلاثة مطالب:

الجانب الثاني: **القسم التحقيقي**: وقد كان منهجنا في التحقيق على النحو الآتي:

1- لما لم يكن سبيل إلى الترجيح بين النسخ لاختيار نسخة (أصل) تُصحح بقية النسخ عليها؛ لانعدام المرجحات المتعارف عليها بين المحققين، عمدنا إلى اعتماد الطريقة المقابلة والمتعارف عليها لدى المحققين أيضاً، ونعني بها طريقة " النص المختار"، للوصول إلى أقرب صورة للكتاب كما أراده مؤلفه، وقد نبهنا إلى مقابل المختار في الهامش.

2- لما اعتمدنا طريقة " النص المختار" أثبتنا ما رأيناه الصحيح والأليق بالسياق من الألفاظ والعبارات، منبهين على مقابلة في الهامش.

3- كتبنا النص بحسب الرسم الإملائي المعاصر، غير غافلين على إصلاح ما كان من سهو أو نسيان نتج عنه خطأ نحوي أو إملائي مع التنبيه عليه في الهامش.

4- شرحنا ما احتاج إلى شرح من الغرائب والمصطلحات.

5- وثقنا نصوص الكتاب وإحالاته قدر المستطاع .

6- خرجنا استشهادات المؤلف بالحاديث النبوية .

هذا ما بذلناه من جهد، فيه من الطبيعة البشرية من نقص وعجز وقصور، إذ قلما ينجو محقق من الهفوات، ويسلم باحث من الملاحظات، فما وفقنا فيه للصواب ولم يخب فيه السهم عن المراد، فهو محض فضل الله تعالى، وإن كانت الأخرى فأستغفر الله تعالى منه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الجانب الأول: القسم الدراسي:

وكما نوهنا في المقدمة، فقد اشتمل على مبحثين:

اشتمل على مبحثين رئيسين:

المبحث الأول: في التعريف بالمؤلِّف

المبحث الثاني: في التعريف بالمؤلَّف (المخطوط)

المبحث الأول: في التعريف بالمؤلِّف وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: في التعريف بالمؤلِّف*[1] اسمه، ونسبه، ولقبه.

- **اسمه:** هو مُحَمَّد – بفتح الميم- بن أحمد بن محمد ميّارة – بفتح الميم وتشديد المثناة التحتية وفتح المهملة – الفاسي أصلاً ومنشأً وداراً ومزاراً. مولده بفاس (سنة999هـ) [2]
- **كنيته:** أبوعبد الله[3]
- **شهرته:** ميارة[4]
- **مولده:** ولد- رحمه الله- سنة (999هـ) [5]

المطلب الثاني: شيوخه وتلاميذه

---

[1] *- نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، لمحمد بن الحبيب القادري، تحقيق: محمد حجي أحمد التوفيق، (الرباط: مكتبة الطالب، 1977م) 120121/2، صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، لمحمد بن الحاج بن محمد بن عبد الله الصغير الإفراني، تحقيق: د. عبد المجيد الخيالي، ط: الأولى، (الدار البيضاء: المركز التراث الثقافي المغربي، 2004م) ص250-251، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، للشريف أبي عبد الله محمد بن جعفر الكتاني، تحقيق: حمزة بن محمد الكتاني وآخرون، ط: الأولى، (الدار البيضاء: دار الثقافة، 2004م) 178/1، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن محمد مخلوف، (بيروت: دار الفكر، د. ت)، ص309، والأعلام لخير الدين الزركلي، ط: الخامسة عشر (بيروت: دار العلم للملايين، 2002م) 6/11-12

[2] ينظر سلوة الأنفاس 178/1، شجرة النور ص 225 ، الأعلام 11/6، وما أثبتته كتب التراجم سالفة الذكر وغيرها من اسم المؤلف، صدّر به المؤلف كتبه، فقد كانت عادته أن يبتدئ مؤلفاته بعد البسملة والحمدلة والصلاة والسلام على خير الخلق أن يثبت لنفسه ما عزم على تأليفه فيقول قال محمد بن أحمد ميارة. انظر كتابه شرح لامية الزقاق ص103، وفهرسة، لمحمد ميارة، تقديم وتصحيح:بدر العمراني الطنجي، ط: الأولى، (بيروت: دار ابن حزم، مركز التراث الثقافي المغربي، 2009م) ص23، وشرحه على العاصمية7/1، وكما هو الحال في الرسالة التي بين أيدينا – موضوع التحقيق ص16 قسم التحقيق

[3] ينظر: سلوة الأنفاس 178/1، شجرة النور ص309

[4] قال جعفر بن إدريس الكتاني في شرحه على خطبة ميارة على المرشد المعين:".... الشهير "بميارة" في القاموس: الميارة:كرجالة، جالب الميرة، وفيه – أي القاموس- والميرة بالكسر: الطعام، فلعل بعض أجداده كان يجلب الطعام من غير فاس إليها، فقيل له :" ميارة" وانسحب ذلك على عقبه. ينظر: الدراسة التي أعدها رشيد البكاري من المؤلف في تحقيقه لكتاب " فتح الخلاق في شرح لامية الزقاق" ص 43

[5] ينظر: سلوة الأنفاس 178/1، شجرة النور ص309

أولاً: شيوخه: كعادة سالفي علماء هذه الأمة في حرصهم على تلقي العلوم من أفواه المشايخ والجلوس في حلقات العلماء ، لم يتنكب الشيخ ميارة هذا الطريق ولا خرج عن تلك العادة، أسوق إليك أسماءهم وشيئاً من سيرتهم كما ذكرهم في فهرسته، شافعاً ذلك بمصادر ترجمتهم في الهامش:

1- أبو الحسن عي بن قاسم بن عمر البَطُّوئي[1]: إمام، علامة، فقيه، متقن، محقق، أخذ من أعلام عصره، له حاشية على تحفة بن عاصم، قرأ عليه جملة من الكتب، كصحيح البخاري، وصحيح مسلم، ورسالة ابن أبي زيد، وألفية ابن مالك، وغيرها. توفي سنة 1039هـ [2]

2- أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الفاسي: إمام، عالم، متفنن، له معرفة بالنحو والعربية والأصول، والمنطق، والبيان، له حواش جليلة على جملة من الكتب، وله تقاييد كثيرة في التفسير وعلم الحديث ، وعلم الكلام، سمع منه وقرأ عليه صحيح البخاري، وشمائل الترمذي، وغيرها، توفي سنة 1036هـ [3]

3- أبو مالك عبد الواحد بن أحمد بن عاشر، الأنصاري نسباً، الأندلسي أصلاً، الفاسي منشأً وداراً[4] كان متفنناً في علوم شتى، له معرفة بالقراءات وتوجيهها، وبالنحو، والتفسير، والفقه، والأصول، والمنطق، والفرائض، والبيان، والعروض، له طرر عجيبة على مختصر خليل، وله النظم المشهور المسمى بالمرشد المعين، والمشهور بمتن ابن عاشر، أخذ عنه الصحيحن، ومختصر خليل، وألفية ابن مالك، وغيرها. توفي سنة 1040هـ [5]

4- أبو العباس أحمد بن محمد المقّري القرشي التلمساني[6]، نزيل فاس، عالم حافظ، أعجوبة زمانه في الحفظ والفصاحة، آية في الذكاء والآداب والمحاضرة، محقق، مُطَّلِع، زاهد ورع، تفقه بفاس، وولي الفتوى والخطابة، أخذ عنه مختصر خليل وغيره، له نفح الطيب وأزهار الرياض. توفي سنة 1041هـ[7]

5- أبو القاسم بن محمد بن أبي النعيم الغساني، إمام، عالم، سمع منه صحيح البخاري، وختمه عليه ست ختمات. توفي سنة 1032هـ[8]

6- أبو عبد الله محمد بن عبد الوهاب بن إبراهيم الدكالي: عالم، قدوة، مبارك، قاضي الجماعة بفاس، ومفتيها وخطيبها، أخذ عن مشاهير عصره، سمع منه صحيح البخاري، وقرأ عليه جملة وافرة من الحكم العطائية. توفي سنة 1036هـ[9]

وأخيراً فقد أخذ ميارة من هؤلاء وغيرهم —كما تذكر مصادر ترجمته، إلا أني آثرت الاقتصار على من ذكرهم وعني بهم في فهرسته طلباً للاختصار.

ثانياً: تلاميذه:

([1]) ينظر: شجرة النور ص299

([2]) ينظر: فهرسته ميارة ص25

([3]) ينظر: المصدر السابق ص27

([4]) ينظر: شجرة النور ص299

([5]) ينظر: شجرة النور ص300، وفهرسته ميارة 27

([6]) ينظر: شجرة النور ص300

([7]) ينظر: شجرة النور ص309، وفهرسته ميارة 30-31

([8]) ينظر: شجرة النور ص298، وفهرسته ميارة 31-33

([9]) ينظر: وفهرسته ميارة 33

لشهرة الشيخ وعلو كعبه، ذيوع صيته، فقد طلب العلم منه وجلس له كثير من طلاب العلم، منهم:

1- أبو سالم عبد الله بن محمد العياشي، صاحب الرحلة المشهورة. توفي سنة 1090هـ [1]

2- أبو زيد عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي، سيوطي زمانه، صاحب نظم العمل الفاسي المشهور. توفي سنة 1096هـ[2]

3- محمد بن محمد بن محمد ميارة (الصغير) وهو حفيد المؤلف. توفي سنة 1144هـ[3]

4- أبو الحسن علي بن منصور الزموري الفاسي، فقيه، عالم، لازم ميارة، وسمّع مختصر خليل. توقي سنة 1107هـ[4]

المطلب الثالث: مؤلفاته:

اشتغل الشيخ ميارة بالتأليف، فكان عجيباً في إتقان ما ألف، متقدماً في مجال الكتابة، مهتماً بحل المقفلات، وإيضاح المشكلات من التآليف السابقات، وسيظهر ذلك جلياً وواضحاً فيما يأتي من عرض مؤلفاته[5]:

1- الدرّ الثمين والمورد المِعين في شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين[6]

2- مختصر الدر الثمين: وهو اختصار لشرحه السابق، ويعرف بـ" ميارة الصغير" حشاه كثير من الفقهاء، والمعلمين، ووضعوا عليه التقييدات والتعاليق.

3- بستان فكر المهج في تكميل المنهج[7]: وهو نظم للشيخ ميارة، ذيل به منظومة "المنهج المنتخب إلى أصول المذهب، للزقاق" زاد فيه مهمات غفل عنها الناظم[8]

4- فتح العليم الخلاق في شرح لامية الزقاق[9]: وهو شرح مهم، بل له أول شرح لمنظومة الإمام الزقاق التي نظمها في أمور القضاء، جمع المؤلف في هذا الشرح كثيراً من الأقوال والفتاوى والنوازل، حتى صار ملاذ القضاة والمفتين والنوازليين، ولأهميته ففقد اعتنى به كثير من الفقهاء ووضعوا عليه مجموعة من الحواشي والطرر

5- الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام[1]: وهو أحد الشروح المهمة والمشهورة لمنظومة ابن عاصم المسماة " تحفة الحكام في نكت العقود والحكام"، لا يكاد يستغني عنه الفقيه والقاضي والمفتي.

([1]) ينظر: شجرة النور ص314

([2]) ينظر: شجرة النور ص315-316، وسلوة الأنفاس 357/1

([3]) ينظر: شجرة النور ص335، وسلوة الأنفاس 180/1

([4]) ينظر: سلوة الأنفاس 115/1

([5]) سأقتصر على بعض مؤلفاته، لأن غاية الباحث ليس الإحصاء، وإنما التنبيه على شهرة المؤلف وقيمته العلمية، وهذا يظهر من خلال سرد شيء من مؤلفاته.

([6]) طبع أكثر من مرة – إحداها عن دار النصر – القاهرة – 1997هـ بتحقيق: عبد الرحمن الهاشمي. ينظر الدليل التاريخي لمؤلفات المذهب المالكي، لمحمد العلمي، ط: الأولى، (الرباط: دار الأمان، 2012م) ص180، ومعلمة الفقه المالكي، لعبد العزيز بنعبد الله، ط: الأولى، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983م) ص82

([7]) وقد طبع عدة طبعات، وحقق أكثر من مرة، إحداها رسالة مجستير. ينظر الدليل التاريخي ص253

([8]) لأهميته وضعت عليه مجموعة من الشروح، واختصره غير واحد. ينظر الدليل التاريخي ص253-254

([9]) طبع أكثر من مرة، وبعناية أكثر من باحث، إحداها: بتحقيق رشيد البكري – دار الرشاد الحديثة- الدار البيضاء- المغرب – ط: الأولى – 2008م. يظر: الدليل التاريخي ص298-299

6- تحفة الأصحاب والرفقة ببعض مسائل بيع الصفقة[2] وهو موضوع هذا البحث.

7- فهرسة ميارة[3]: وهي فهرسة صغيرة، ذكر فيها أسانيده في رواية صحيح البخاري، وترجم فيها لعدد من شيوخه، وعرض فيها للحديث عن بعض مقروءاته ومروياته، وهي عادة درج عليها كثير من المؤلفين.

المطلب الرابع: مكانته العلمية وموقعه بين علماء عصره:

أجمع المترجمون له على عظم قدره وصدارة موقعه بين معاصريه من العلماء والفقهاء، يظهر ذلك فيما نعتوه به من جليل الأوصاف، وخلعوه عليه من عظيم النعوت.

أيضاً مما دل على ثبوته مكانة مرموقة وتميزه بين أترابه وأنداده كثرة مشايخه الذين تلقى عنهم وأخذ منهم، وهم من الجلالة بالمكان المعلوم، كما أن كثرة من جلسوا إليه وتعلموا على يديه وكانوا علامة زمانهم علماً وورعاً، كل ذلك يشير إلى واسع، وعميق ثقافته.

كما أن ما قرأه على مشايخه، ومؤلفاته، مما يقرر تلك الدعوى، وينبت ذلك الادعاء.

نخلص من ذلك كله إلا أن الشيخ ميارة عالم، فقيه، محقق، مفتٍ، نوازلي، عفيف، ورع، غير مشرف للدنيا ولا لمناصب.

المطلب الخامس: وفاته:

توفي– رحمه الله– سنة 1072هـ[4]

المبحث الثاني: التعريف بالمؤلِّف :

يدور الحديث في هذا المبحث حول اسم المؤلف، وتوثيق نسبته لمؤلفه، والنسخ المعتمدة في التحقيق .

المطلب الأول: توثيق عنوان المخطوط:

عنوانه– كما أثبته صدر هذا البحث– هو:" **تحفة الأصحاب والرفقة ببعض مسائل بيع الصفقة**"، وهو العنوان الذي أثبته من ذكر هذا الكتاب[5]

كما أن المؤلف " ميارة" نفسه قد نص على اسم المؤلَّف في ختام تأليفه، فقال:" هذا آخر ما يسر الله – تعالى– جمعه في هذه المسألة في الحال، مع تشتت الذهن وشغل البال، وبعد أن منَّ المولى سبحانه بالوقوف على هذه الفوائد، تم ترتيبها وجمعها بمحل واحد، سميتها بـ" **تحفة الأصحاب والرفقة ببعض مسائل بيع الصفقة** ..." [6]

كل ذلك جعلني أجزم بأن ما أثبته ووسمت به المؤلَّف هو عين ما اختاره المؤلِّف ذاته عنواناً لكتابه[7]

([1]) طبع اكثر من مرة، وحقق على يد أكثر من باحث، إحداها طبعة المكتبة التوفيقية وبهامشه الفقيه ابن رحال، تحقيق: مصطفى شتات، في جزأين ينظر الدليل التاريخي ص 295 وما بعدها

([2]) ينظر: مطالب ومباحث القسم الدراسي من هذا البحث

([3]) طبعت مفردة عن أصلها – إذ تقع ضمن كتابه " نظم اللآلئ والدرر في شرح مقدمة ابن حجر– بمركز التراث الثقافي المغربي– الدار البيضاء– دار ابن حزم – بيروت– ط: الأولى– 2009م

([4]) ينظر: نشر المثاني للقادري2/120-121، صفوة من انتشر للإفراني ص 251، سلوة الأنفاس 1/179، الأعلام6/11 شجرة النور ص309، وذكر أن سنة وفاته 1073هـ

([5]) ينظر: مصنفات المالكية فيما جرى به العمل، لكمال بلحركة ص10-11، والدليل التاريخي ص404

([6]) ينظر: ص48 من هذا البحث

([7]) لا يفوتني هنا أن أنبه إلى أن بعض الفقهاء قد عد هذا المؤلف ذيلاً على كتاب آخر للمؤلِّف وهو: فتح العليم الخلاق في شرح لامية الزقاق. ينظر: شرح نظم العمل الفاسي لمحمد بن القاسم السجلماسي، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط (286:2/1) لوحة 29، فقرة ب

المطلب الثاني: توثيق اسم الكتاب لمؤلفه:

لا يساورني شك في أن المخطوط الذي بين يدي – موضوع البحث- ، هو لمؤلِّفه الفقيه مُحَمَّد بن أحمد ميارة، المولد سنة 999هـ والمتوفى سنة 1072هـ. ويجعلني أجزم بذلك أمور:

الأول: أن المؤلِّف نسبه لنفسه وأنه من مؤلفاته في ختام كتابه فقال: " هذا آخر ما يسر الله – تعالى- جمعه في هذه المسألة في الحال، مع تشتت الذهن وشغل البال، وبعد أن منَّ المولى سبحانه بالوقوف على هذه الفوائد، تم ترتيبها وجمعها بمحل واحد، سميتها بـ" تحفة الأصحاب والرفقة ببعض مسائل بيع الصفقة ..." [1]

الثاني: ما ذكره المؤلف في شرحه لكتابه: فتح الخلاق في شرح لامية الزقاق، قال:" وبعد الفراغ من هذه المسائل، أذكر ما وقفت عليه الآن من مسائل بيع الصفقة- إن شاء الله-، وهو مما ينبغي الاعتناء به لتكرره وتشعبه"[2]

وما أشار إليه هو عينه المسائل التي جمعها في المؤلَّف الذي بين أيدينا" تحفة الأصحاب والرفقة ببعض مسائل بيع الصفقة "

الثالث: ما نقله السجلماسي في شرحه لنظم العمل الفاسي – وكنت أشرت إليه سابقاً- عن كتاب تحفة الرفقة ببعض مسائل بيع الصفقة، وإن عده ذيلاً على كتاب" فتح الخلاق في شرح لامية الزقاق"، ونسبه للمؤلف وهو الشيخ " ميارة"، وهذا نصه:" ... السادس: لما أنجز الشيخ ميارة- في الذيل الذي ذيل به شرحه على اللامية- الكلام على تحبيس الجزء المشاع، تكلم بكلام يظهر منه أن الراجح عنده بطلان الحبس..." [3]

المطلب الثالث: وصف نسخ المخطوط

اعتمدنا في تحقيق هذه الرسالة على نسختين فيما يأتي وصفها:

النسخة الأولى: [أ] مصدرها مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض، قسم المخطوطات الرقم العام (564)

اسمها: تحفة الأصحاب والرفقة ببعض مسائل البيع والصفقة.

المؤلف: محمد بن أحمد بن محمد ميارة المتوفى 1072هـ

الخط: مغربي

عدد اللوحات: 12 لوحة

عدد الأسطر: 26 سطراً

النسخة الثانية:[ب] مصدرها المركز الليبي للمحفوظات والدراسات التاريخية [01253 مك91]

اسمها: تحفة الأصحاب والرفقة ببعض مسائل البيع والصفقة.

المؤلف: محمد بن أحمد بن محمد ميارة المتوفى 1072هـ

الخط: مغربي

عدد اللوحات : 12 لوحة

عدد الأسطر: 24 سطراً

([1]) ينظر: ص48 من هذا البحث

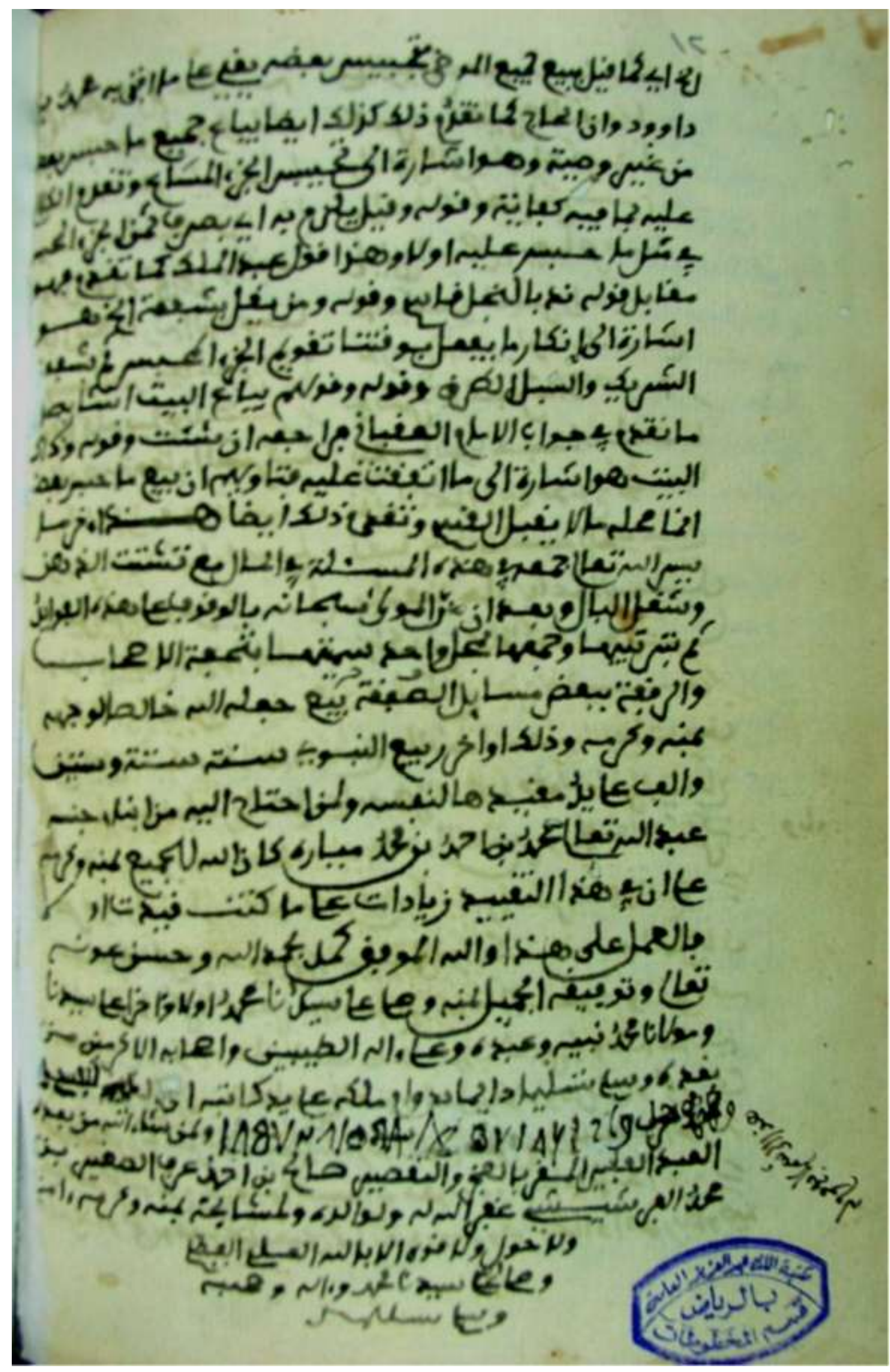
([2]) ينظر فتح الخلاق في شرح لامية الزقاق ص 452

([3]) ينظر: شرح نظم العمل الفاسي لمحمد بن القاسم السجلماسي، مخطوط لوحة 29، فقرة ب

صورة من اللوحة الأولى من النسخة (أ)



صورة من اللوحة الأخيرة من النسخة (أ)



[illegible] كما قيل ببيع جميع الموقوف [illegible] بعضه يفتي على ما افتى به [illegible]
داوود وان صلاح كما تقدم ذلك كذلك ايضا بيان جميع ما حبس [illegible]
من غير وصية وهو اشارة الى تحبيس الجزء المشاع [illegible]
عليه بما فيه [illegible] وقوله وقيل [illegible]
[illegible] ما حبس عليه اولا وهذا قول عبد الملك كما تقدم [illegible]
[illegible] وقوله [illegible] وقوله ومن يقل [illegible]
اشارة الى انكار ما يعمل به [illegible] الجزء المحبس [illegible]
الشريك والسبيل [illegible] وقوله وقولهم [illegible] البيت [illegible]
ما تقدم في جواب [illegible] ان [illegible]
البيت هو اشارة الى ما [illegible] عليه [illegible] ان بيع ما حبس [illegible]
انما [illegible] الا [illegible] وتقدم ذلك ايضا هذا [illegible]
بسم الله تعالى جمعي في هذه المسئلة في الحال مع تشتت [illegible]
وشغل البال [illegible] الموفق [illegible] هذه [illegible]
ثم ترتيبها وجمعها [illegible]
والى [illegible] ببعض مسائل الصفقة [illegible] جعله الله خالصا لوجهه
[illegible] وذلك اواخر ربيع النبوي سنة [illegible] وستين
والف [illegible] ولمن احتاج اليه من [illegible]
عبد الله تعالى محمد بن احمد بن محمد ميارة كان الله للجميع [illegible]
[illegible] هذا التقييد زيادات على ما كتبت فيه [illegible]
بالعمل على هذا والله الموفق كمل بحمد الله وحسن عونه
تعالى وتوفيقه الجميل [illegible] وصلى على سيدنا محمد [illegible]
ومولانا محمد نبيه وعبده وعلى آله الطيبين واصحابه [illegible]
[illegible] وسلم تسليما [illegible]
[illegible] 1187 [illegible]
العبد [illegible] صالح بن احمد [illegible]
محمد [illegible] غفر الله له ولوالديه ولمشايخه [illegible]
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه
وسلم تسليما

صورة من اللوحة الأولى من النسخة (ب)

صورة من اللوحة الأخيرة من النسخة (ب)



الجانب الثاني

القسم التحقيقي

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وسلم تسليماً، قال الشيخ الإمام العلامة: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد ميارة كان الله له بمنّه وكرمه آمين.

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين وعلى آله وأصحابه أجمعين. الملك المشترَك لا يخلو من (أحد)[1] ثلاثة أوجه؛ إما أن يقبل القسمة على الشركاء بلا ضرر بحيث يصير لكل واحد منهم ما ينتفع به، وإما ألا يقبلها على الوجه المذكور، وإما أن يقبلها على الشركاء الأول لقلتهم ولا يقبلها بعد كثرتهم بالمناسخات ونحوها. فإن كان الوجه الأول وأراد بعضهم القسم أجيب إليه (وجبر)[2] عليه من أباه من الشركاء، وإن كان الوجه الثاني فالقول قول من دعا (إلى البيع)[3] ويجبر عليه من أباه، قال في المدونة:" وإذا دعا أحد الشركاء إلى قسْم ما ينقسم من ربُع أو حيوان أو عرَض وشِرْكتهم بوراثة أو غيرها أُجبر على القَسْم من أباه. فإن لم ينقسم ذلك، فمن دعا إلى البيع أُجبر عليه من أباه"[4] انتهى

وقد اشتمل كلام المدونة هذا على حكم الوجهين الأولين ونحوه قول القاضي عبد الوهاب[5]– في التلقين[6]–:" وإذا تشاحّ الشريكان في عين من أعيان ما لا ينقسم كالثوب والدابة، ولم يتراضيا بالانتفاع به على الشياع، وأراد أحدهما البيع؛ فإن أجابه الآخر، وإلا أجبر على البيع معه، إلا أن يختار الشريك بيع حصته مشاعة فلا يلزم الآخر بيع حصته معه. وأما ماتنقسم أعيانه فإنه يقسم ما لم يعد بالضرر وإتلاف حصة أحد الشركاء انتهى"[7]. وفيه زيادة على لفظ المدونة السابق،

([1]) زيادة من (ب)

([2]) في (ب) وأجبر

([3]) في (ب) للبيع

([4]) التهذيب في اختصار المدونة، لخلف بن أبي القاسم محمد، القيرواني، أبو سعيد ابن البراذعي، تحقيق: د. محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، ط: الأولى،(دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث،2002م) 223/4

([5]) **القاضي عبد الوهاب**: هو عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي، (أبو محمد): قاض، من فقهاء المالكية، له نظم ومعرفة بالأدب. ولد ببغداد، وولي القضاء في اسعرد، وبادرايا (في العراق) ورحل إلى الشام فمر بمعرة النعمان واجتمع بأبي العلاء. وتوجه إلى مصر، فعلت شهرته وتوفي فيها.من كتبه: " التلقين" و "عيون المسائل"و" شرح المدونة " توفي سنة 422هـ . ينظر القاضي عياض بن موسى، اليحصبي ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك، تحقيق: د. علي عمر، ط: الأولى، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2009م) 479/3 ، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لإبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون تحقيق: د.علي عمر، ط ك الأولى، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2003م)25/2

([6]) **التلقين**: التلقين في الفروع للقاضي عبد الوهاب بن علي البغدادي المالكي المتوفى سنة 422هـ، عليه شرح لداود ابن عمر الشاذلي المتوفى سنة 732 هـ قلت: قال السيوطي: مختصر التلقين للقاضي عبد الوهاب في الفقه انتهى. ينظر. ينظر كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى عبد الله الحنفي، المعروف بحاجي خليفة، (بيروت : دار الكتب العلمية، 1992م) 481/1

([7]) ينظر التلقين في الفقه المالكي، عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي أبو محمد، تحقيق: محمد ثالث سعيد الغاني، (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، 1415هـ) 457/2

وهي تقييد قولهم:" فيما لا ينقسم يجبر على البيع من أباه" بما إذا لم يرض مريد البيع ببيع حصته مفردة ، فإن رضي بذلك لم يجبر شريكه على البيع معه. وقيد اللخمي[1] الجبر على القسم فيما ينقسم بما كان ميراثاً أو للقُنية، فإن كان للتجارة لم يقسم قولاً واحداً؛ لأن فيه نقصاً للثمن، وهو خلاف ما دخلا عليه[2].

وقيده أيضاً بعض المتأخرين باتحاد المدخل، قائلاً: "إن اتحاد المدخل شرط في القسمة الجبرية كما هو شرط في بيع الصفقة. نص عليه عياض[3]، وإيَّاه تَبِع بهرام[4] انتهى"[5]. وانظر: هل يُتَلَمَّحُ هذا القيد – أعني اتحاد المدخل- من قول المدونة المذكور "وشِركتهم فيه بميراث أو غيره". وإلى حكم هذين الوجهين أشار الشيخ خليل[6] بقوله:" وأُجبِر لها كُلٌّ إنِ انتفعَ كُلٌّ وللبيع إن نقصت حصة شريكه مفردة "[7]. وإن كان الوجه الثالث فيقسم ذلك على الأشراك الأُوَل لقلتهم، لا على من بعدهم لكثرتهم. قال الإمام العالم الشهير أبو العباس سيدي أحمد بن يحيى الونشريسي[8] في صدر تأليف له لم يكمل، سماه :"حل الربقة عن أسير الصفقة"، وقفتُ على بعضه بخطه، ومنه نقلت، قال (فيه)[9] بعد الخطبة ما نصه:" وبعد فإن مسألة إجمال البيع وضم الصفقة قد طال ما أتعبت الأفكار، واشتد (فيها)[10] الإنكار، (ووقع لأهل الوقت

([1]) **اللخمي**: هو علي بن محمد الربعي، (أبو الحسن)، المعروف باللخمي، فقيه مالكي، له معرفة بالأدب والحديث، قيرواني الأصل، نزل سفاقس، صنف كتبا مفيدة، من أحسنها تعليق كبير على المدونة في فقه المالكية، سماه " التبصرة " أورد فيه آراء خرج بها عن المذهب، توفي سنة 478هـ. ينظر ترتيب المدارك 616/3، والديباج المذهب 95/2، وشجرة النور ص117

([2]) ينظر التبصرة، لأبي الحسن علي بن محمد الربعي اللخمي، تحقيق: د.أحمد عبد الكريم نجيب، ط: الأولى،(قطر: زارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2011م) 5963/12

([3]) **عياض**:هو عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي، السبتي، (أبو الفضل) عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته، ولي قضاء سبتة، ثم قضاء غرناطة، من تصانيفه:" الشفا بتعريف حقوق المصطفى" و" ترتيب المدارك" و" شرح صحيح مسلم "، توفي بمراكش مسموماً سنة 544هـ ، قيل: سَمَّه يهودي . ينظر الديباج المذهب 43/2- 48، شجرة النور الزكية ص 140-141

([4]) **بهرام**: هو بهرام بن عبد الله بن عبد العزيز، (أبو البقاء)، تاج الدين السلمي الدميري القاهري: فقيه انتهت إليه رياسة المالكية في زمنه، مصري نسبته إلى (ميرة) قرية قرب دمياط. أفتى ودرس وناب في القضاء بمصر، واستقل به سنة 791 – 792، وكان محمود السيرة لين الجانب، كثير البر، انتفع به الطلبة ولاسيما بعد صرفه عن القضاء. من تصانيفه: " الشامل "، " شرح مختصر ابن الحاجب" في الأصول، و " شرح ألفية ابن مالك"، توفي سنة 805هـ. ينظر نيل الابتهاج بتطريز الديباج، لأحمد بابا التنبكتي، تحقيق: د. علي عمر، ط: الأولى، (القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية، 2004م) 160/1-163، وشجرة النور الزكية ص 239

([5]) ينظر شفاء الغليل في حل مقفل خليل، لمحمد بن أحمد بن غازي، ط: الأولى، (الناشر: مركز نجيبويه 2008م) 905/2، ومنح الجليل شرح مختصر خليل، لمحمد بن أحمد بن محمد عليش، ط: د. ط (بيروت: دار الفكر، 1989م) 300/7

([6]) **خليل**:هو خليل بن إسحاق بن موسى، (ضياء الدين)، الجندي، المالكي، من أهل مصر، كان يلبس زيّ الجند. تعلم في القاهرة، وولي الإفتاء على مذهب مالك، من مصنفاته:" المختصر" في الفقه، يعرف بمختصر خليل، وقد شرحه كثيرون، و"التوضيح" شرح به مختصر ابن الحاجب، و"المناسك" وغيرها، توفي سنة 776هـ. ينظر الديباج المذهب 1/ 312-313، وشجرة النور الزكية ص 223

([7]) ينظر الجندي المالكي، خليل بن إسحاق، مختصر خليل، تحقيق: أحمد جاد، ط: الأولى،(القاهرة: دار الحديث، 2005م) ص197

([8]) **الوانشريسي**: هو أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي التلمساني، (أبو العباس): فقيه مالكي، أخذ عن علماء تلمسان، ونقمت عليه حكومتها أمرًا فانتهبت داره وفر إلى فاس سنة 874هـ فتوطنها إلى أن مات فيها، عن نحو 80 عاما. من مؤلفاته: " إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك" و" المعيار المعرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس وبلاد المغرب" و" القواعد" في فقه المالكية، توفي سنة 914هـ . ينظر نيل الابتهاج 144/1، شجرة النور الزكية ص 274

([9]) سقط من (ب)

([10]) في (ب) فيه

فيها)[1] كلام متسع، وهو عند الحقيقة مما يمتنع، ولا ترى من فقيه أو أفقه إلا وملأ بها شدقه، وذهب فيها مذاهب كل طائفة وفرقة، ولم نر فيمن تقدم من حَلَّ عقالها، ومهَّد للسالكين مقالها، وطبَّق فيها المفصَّل، وأحكم حكمها وحصَّل، سوى القاضي(أبي بكر)[2] بن زَرْب محمد بن يبقى، فلله دره من عالم، فكم من أثر (أبقى)[3]، فنظمها في سلك المذهب المالكي وكشف المِدْرِقَة[4] بعد أن كانت بحراً ليس (لهم عيقة)[5]، ونفى عنها بجوابه الجزل البَيْنَ والفُرقة، فأردت مع قصر باعي، وقلة اطلاعي أن أرسم فيها (هذه)[6] الرُّمْقة، المترجمة بـ(حل الربقة عن أسير الصفقة)، فأقول على قدر وسعي، وخشونة شمائلي وطبعيَ: المِلك المشترك لا يخلو. إلى آخر ما تقدم. ثم قال: فروع. إلى أن قال: الفرع الخامس: قال– في المجموعة[7]–: وإذا كانت دار بين شريكين فتوفي أحدهما عن حظه منها الذي هو النصف مشاعاً وترك ورثة، فإنَّ (الدار)[8] تقسم نصفين على الأشراك الأُوَل، ولا تقسم على أقل أنصباء الورثة، فإذا تميز للشريك نصيبه بقي نصيب الميت بين ورثته يصيرون فيه إلى ما توجبه السنة، وليس لهم أن يضموا الشريك إلى البيع معهم، ولا حجة لهم بأنهم حلوا محل الميت، والحجة عليهم في ذلك أنه لو باع أحدهم نصيبه من الدار وهي مشاعة بينهم وبين شريك مورثهم لكانت الشفعة لهؤلاء خاصة، ولم يكن للشريك معهم شفعة، إلا أن يتركوها، فكما لا (يشركهم)[9] في الشفعة وهو شريكهم في الأصل، فكذلك لا يقاسمهم على أنصبائهم وإن كان شريكهم في (الشفعة)[10]. قال ذلك أبو عمر الإشبيلي. قلت– يعني أحمد بن عبد الملك، المعروف بابن المكوي رحمة الله عليه –: قال ابن الحاج: وجدتها مكتوبة عن أبي عبد الله محمد بن فرج قال: أخبرنا بها أبو عمر.[11].

الفرع السادس: سئل ابن العواد عن رجلين كانت بينهما قرية مشاعة بنصفين، فمات أحدهما عن ورثة، فقال شريكهم: تقسم مناصفة، ثم اقسموا نصفكم، وقال الآخرون: بل نقسم على أقل الأنصباء. فأجاب هو وأصبغ بن محمد

([1]) في (ب) ووقع فيها لأهل الوقت

([2]) زيادة من (ب)

([3]) في (ب) يبقى

([4]) **المِدْرِقَة**: في (ب) [الدقة] هكذا رسمت ولعل المعنى على الوجه الذي رسمت عليه في (أ) هي بمعنى الدرق: ضَرْب من التِرَسة، الواحدة درقة تُتَّخذ من الجلود. والدرقة: الحَجَفة وهي تُرْس من جلود، ليس فيه خشب ولا عقب، والجمع درق وأدراق ودِرَاق. قال: درَّقَني، أي: ليَّنَني وأصلح منِّي. ينظر لسان العرب، لجمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، ط: السادسة، (بيروت: دار صادر، 2008م) 247/5 مادة (درق)

([5]) في (ب) له غيظة

([6]) زيادة من (ب)

([7]) **المجموعة**: هي كتاب ابن عبدوس وبه اشتهر، ألفه على مذهب مالك وأصحابه، من الكتب التي يقوم عليها المذهب، بل عدَّت خامسة دواوين المذهب، أعجلته المنيَّة قبل تمامها . ينظر اصطلاح المذهب عند المالكية، د. محمد إبراهيم علي، ط: الأولى، (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء الثرات، 2000م) 134 ،153،154

([8]) ساقطة من (أ)

([9]) في (ب) يشاركهم

([10]) ساقطة من (أ)

([11]) ينظر المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، لأحمد بن يحيى الونشريسي، خرجه: د. محمد حجي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، د. ت) 560/6-561

(وابن رشد)[1]: لا تكون القسمة فيها إذا تشاح الورثة مع المنفرد إلا على أقل الأنصباء (بالقرعة)[2] على ما مضى به العمل في القرعة "[3].انتهى بلفظه

وتأمل جواب هذا الفرع والذي قبله، هل هو خلاف له أو وفاق، لكون القرية لاتساعها تقبل القسْم على أقل الأنصباء دون الدار غالباً. والله أعلم. وقد نقل هذين الفرعين في المعيار[4] أواخر نوازل الشفعة ببعض اختصار من أولهما، وعلى فقه الخامس اقتصر ابن سلمون[5] ناقلاً له عن كتاب الاستغناء[6]. ومعنى قوله في الفرع الخامس" إلى ما توجبه السنة " أي: من إجابة من دعا إلى القسْم فيما يمكن وإلى البيع فيما لايمكن. وكذا قوله أواخر السادس" **لا تكون القسمة فيها إلا على أقل الأنصباء**" يريد: إن احتمل ذلك، وإلا فالقول لمن دعا إلى البيع كما تقدم. وهو ظاهر. ويؤخذ من قوله في الفرع الخامس "**وليس لهم أن يضموا الشريك إلى البيع معهم**": أن الوارث لايتنزل مَنْزِلَةَ موروثه في بيع الصفقة، ولعل وجهه ملاحظة كون هؤلاء الورثة ملكوا نصفهم وحدهم بالإرث حين مات موروثهم، فلم يتحد مدخلهم ومدخل شريك موروثهم. والله أعلم.وفي ذلك تفصيل يأتي إن شاء الله.

ثم اعلم أن لجبر الشريك على البيع فيما لا ينقسم (شروطاً)[7]: أحدها: أن ينقص (ثمن)[8] حظ من دعا إلى البيع إذا بيع منفرداً عن ثمنه في بيع الجميع. صرح بذلك[9] الشيخ خليل، وابن عرفة[10]، وغيرهما[11]. الثاني: أن يكون ذلك فيما

([1]) في (ب) ابن راشد

([2]) في (أ) في القرعة

([3]) المعيار المعرب 123/8

([4]) **المعيار**: لأحمد يحي الونشريسي (ت914هـ) ، من التآليف ذات الشأن في المذهب، وهو أجمع كتب النوازل على الإطلاق، جمع فيه فتاوى سابقيه، ولم يكتف بالجمع ، بل كان ناقداً، يقبل ويرد ويصحح ويضعف. ينظر اصطلاح المذهب ص490-491

([5]) **ابن سلمون** هو عبد الله بن علي بن عبد الله بن علي، ابن سلمون الكناني، (أبو محمد) فاضل أندلسي. ولد بغرناطة سنة669هـ، وقرأ بها وبمالقة وبسبتة. وتصوف بفاس، من مؤلفاته: " الشافي في تحرير ما وقع من الخلاف بين التبصرة والكافي " في فروع المالكية و " الوثائق " في الصادقية، كان المعوّل عليها في الأندلس والمغرب وتونس و " العقد المنظم للحكام " ، توفي شهيداً في واقعة طريف سنة 741هـ. ينظر نيل الابتهاج 233/1 شجرة النور ص214

([6]) **الاستغناء**: هو كتاب الاستغناء في آداب القضاة والحكام، لمؤلفه خلف بن مسلمة بن عبد الغفور (ت 440هـ)، كتاب كبير كثير العلم والفائدة. ينظر اصطلاح المذهب ص 286

([7]) ساقطة من (أ)

([8]) ساقطة من (ب)

([9]) التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، لخليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي، تحقيق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، ط: الأولى، (القاهرة: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، 2008م) 587/6

([10]) **ابن عرفة**: هو محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي، (أبو عبد الله)، إمام تونس وعالمها وخطيبها في عصره، مولده ووفاته فيها. تولى إمامة الجامع الأعظم سنة 750 هـ وقدم لخطابته سنة 772 وللفتوى سنة 773هـ من تصانيفه: "المختصر الكبير" في فقه المالكية، و"المختصر الشامل " في التوحيد، و"الحدود" في التعاريف الفقهية. توفي سنة 803هـ. ينظر نيل الابتهاج بتطريز الديباج 127/2-138، وشجرة النور ص227

([11]) ينظر الشرح الكبير، لأحمد الدردير، تحقيق: محمد عليش، (بيروت: دار الفكر، د.ت) 513/3

في المشاركة فيه ضرر بيّن كالدار والحائط، لا فيما يقصد للغلة كالرحى والفرن. قال ابن رشد[1] في- الأجوبة[2]-:" ولا يحكم ببيع ما لا ينقسم إذا دعا إلى ذلك أحد الأشراك، إلا فيما كان في التشارك فيه ضرر بيّن كالدار والحائط، وأما مثل الحمام والرحى وشبْه ذلك مما هو للغلة فلا"[3]. وقال في- التنبيهات[4]-:"كان شيخنا القاضي أبو الوليد يذهب في رِباع الغلات وما لا يُحتاج للسكنى والانفراد إلى أن من أراد في مثل هذا بيع نصيبه أو (مقاومته)[5] لم يجبر شريكه، بخلاف ما يراد للسكنى والانفراد بالمنافع (والسكنى)[6] فيه؛ لأن رِباع الغلة إنما المراد منها الغلة. وقَلَّ ما يُحَط ثمن بعضها إذا بيع عن بيع جملتها، بل ربما كان الراغب في شراء بعضها أكثر من الراغب في شراء جميعها، بخلاف دور السكنى، وما يريد أحد (الأشراك)[7] الاختصاص به لمنفعة ما"[8]انتهى

ونقل في المعيار عن- أجوبة ابن رشد- ما نصه:" ما كان (لغلة)[9] مثل الرحى والحمام لا مقاومة ولا مزايدة، ومَن كرِه الإشاعة باع "[10] انتهى

وهذان الشرطان متلازمان غالباً. وقال ابنُ عرفة- بعد ما نقل ما تقدم عن التنبيهات-: " المعروف عادة أن شراء الجملة أكثر ثمناً في رباع الغلة وغيرها إلا أن يكون ذلك عندهم (في الأندلس)[11]، وإن كان فهو نادر. ويلزم على مقتضى قوله ألا شفعة فيها انتهى"[12] أي: لا شفعة في رباع الغلة، وذلك لأن الشفعة شرعت لرفع الضرر، ولا ضرر في الشركة فيها على ما تقدم عن ابن رشد في الأجوبة والتنبيهات.

([1]) **ابن رشد**: هو محمد بن أحمد ابن رشد، (أبو الوليد)، قاضي الجماعة بقرطبة. من أعيان المالكية. وهو جدّ ابن رُشْد الفيلسوف (محمد بن أحمد) له تآليف منها: " المقدمات الممهدات" و" البيان والتحصيل " و" المسائل " ، توفي سنة 520هـ . ينظر الديباج المذهب 229/2-230 ، وشجرة النور ص129

([2]) **الأجوبة**: هي واحدة من تآليف ابن رشد المعتمدة، صحيحة المأخذ سليمة المنهج ، تلقاها الفقهاء بالقبول، جمعها تلميذه ابن الوزان. ينظر اصطلاح المذهب ص320-322

([3]) ينظر مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد) لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، ط: الثانية، (الناشر: دار الجيل، بيروت – دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1993م) 251/1

([4]) **التنبيهات**: التنبيهات المستنبطة في شرح مشكلات المدونة والمختلطة، جمع فيها غرائب وفوائد، وهذبها البرداعي، واختصر هذا التهذيب، تاج الدين أحمد بن محمد الاسكندراني المتوفى سنة 719هـ ، واختصرها عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، وعلق أبو عبد الله محمد بن خلف الوساني المتوفى سنة 485هـ عليها تعليقة، وشرحها أبو العباس أحمد بن محمد التلمساني. ينظر كشف الظنون 1644/2

([5]) في الأصل (مقاواته)

([6]) في الأصل (التصرف) ولعله أليق

([7]) زيادة من (ب)

([8]) التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، لعياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل، تحقيق: د. محمد الوثيق، د. عبد النعيم حميتي، ط: الأولى، (بيروت: دار ابن حزم، 2011م) 1949/4

([9]) في (ب) للقنية

([10]) المعيار المعرب 123/8

([11]) في (ب) بالأندلس

([12]) ينظر المختصر الفقهي، لمحمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، (أبي عبد الله)، تحقيق: د. حافظ عبد الرحمن محمد خير، ط: الأولى، (الناشر: مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية،2014م)460/7

الشرط الثالث: أن (ذلك)[1] يكون ذلك فيما هو للقنية أو من ميراث، ولا يجبر على البيع (مع)[2] شريكُه فيما اشترى للتجارة. قال عياض:" وعلى قول اللخمي" فيما اشترى للتجارة لا يجبر على قسمه من أباه" يجب ألا يجبر من أبى بيعه عليه لأنه على الشركة دخل فيه، حتى يباع جملة انتهى"[3]. وقد بحث فيه ابن عرفة[4].

الشرط الرابع: ألا يلتزم الشريك الذي لم يرد البيع أداء النقص لشريكه المريد للبيع على أن يبيع منفرداً، فإن التزم له ذلك، فقال الشيخ ابن غازي[5] – رحمه الله-: " وجدت بخط بلديّنا شيخ شيوخنا أبي القاسم ابن حبيب الخريشي المكناسي ناقلاً من كتاب أبي محمد عبد الله التادلي[6] الموضوع على المدونة: كان الشيخ أبو الحسن اللخمي يفتي بأن الشريك إذا قال أنا أؤدي النقص الذي ينال شريكي في بيع (حصته)[7] منفرداً فذلك له ولا مقال لشريكه؛ لأن العلة قد ارتفعت بإزالة الضرر عنه بالنقص الذي يناله في بيع نصيبه انتهى "[8] .

الشرط الخامس: اتحاد المدخل، قال الشيخ ابن غازي:" ورأيت بخط بعض المحققين وأظنه شيخ شيوخنا أبا القاسم التازغدري ما نصه: طريقة عياض اشتراط اتحاد المدخل في دعوى الشريك إلى البيع، وطريقة اللخمي خلاف هذا، أو أنه لا يشترط انتهى"[9]. وأشار بقوله" **طريقة عياض إلى آخره** " لقول عياض في التنبيهات: يجب أن يكون هذا الجبر فيما ورث أو اشتراه الأشراك جملة وفي صفقة ، فأما لو اشترى كل واحد منهم جزءاً منفرداً أو بعضهم بعد بعض لم يجبر واحد منهم على إجمال البيع مع صاحبه إذا دعا إليه؛ لأنه كما اشترى، كذلك يبيع مفرداً، ولا حجة له هنا في بخس الثمن في بيع نصيبه مفرداً؛ لأنه كذلك اشترى، فلا يطلب الربح فيما اشترى بإخراج شريكه من ماله انتهى"[10]. كلام ابن غازي.

وفي المعيار ما نصه: "سئل سيدي موسى العبدوسي عن رجلين اشتركا في فرس ولم يدخلا مدخلاً واحداً، بل اشترى كل واحد منهما من رجل غير الذي اشترى منه صاحبه، فطلب أحدهما بيع جميع الرَّمَكَة[11] صفقة، أو يتولاها أحدهما فامتنع الآخرُ من جميع البيع، وقال: بِعْ نصفك ممن شئت، وقال الآخر: لا أجد مَنْ يدخل عليك ويستوفي الثمن

([1]) سقط من (ب)

([2]) سقط من (أ)

([3]) ينظر التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة 1950/4

([4]) ينظر المختصر الفقهي 460/7

([5]) **ابن غازي**: هو محمد بن أحمد بن محمد بن علي بن غازي العثماني المكناسي. (أبو عبد الله)، مؤرخ حاسب فقيه. من المالكية، من بني عثمان (قبيلة من كتامة بمكناسة الزيتون) ولد بها وتفقه بها وبفاس، وأقام زمنا في كتامة، واستقر بفاس سنة 891هـ وتوفي بها. من مصنفاته: " غنية الطلاب في شرح منية الحساب" و"كليات فقهية على مذهب المالكية " و" شفاء الغليل" توفي سنة 919هـ. ينظر نيل الابتهاج 271/2-273، وشجرة النور الزكية ص 276

([6]) **التادَلي**: هو عبد الله بن عيسى التادلي، (أبو محمد)، قاضي فاس، ومن أعلامها. كان فقيها أديبا مفتيا، شاعرا، بطلا من الشجعان، له " رسائل "، نسبته إلى " تادلة " من جبال البربر بالمغرب. توفي بمكناسة مغرّبا عن وطنه. سنة 597هـ . ينظر نيل الابتهاج 228/1، وشجرة النور الزكية ص164

([7]) في (ب) نصيبه

([8]) شفاء الغليل 903/2

([9]) شفاء الغليل 904/2

([10]) شفاء الغليل 904/2

([11]) **الرَّمَكَة**: الفرس والبرذونة تُتَّخذ للنسل . معجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط: الخامسة، (مكتبة الشروق الدولية، 2011م) ص 387 ، مادة (رمك)

فيها.فأجاب: ليس للشريك أن يجبر شريكه على أن يبيع معه ما اشتركا إلا إذا دخلا مَدْخَلاً واحداً، بميراث أو شراء أو غيره. وأما إذا ملكا أنصافهما مفترقين، فمن دعا إلى البيع صفقة (واحدة)[1] لا يجبر عليه من أباه. كذا قيد القاضي عياض (المسألة)[2]، وكتبه موسى بن محمد بن معطي لطف الله به آمين انتهى"[3]. وهو كالصريح في أن بيع الصفقة لا يختص بالأصول كما يعتقد عوام العدول، بل هو جارٍ (فيما لا يقبل القسْم) [4] من الأصول والعُروض والحيوان وغير ذلك. والله أعلم. ويأتي نحوه في جواب للفقيه سيدي مصباح[5] نفع الله به.

وكما لا يختص بالأصول لا يختص ببيع الرقاب، بل هو جارٍ في بيع المنافع أيضاً، فقد سئل الإمام أبو الحسن سيدي علي بن هارون[6] عن رجل له حظ في بيت أو رحى، ولرجل آخر باقيها، ثم أمضى عليه الكراء فيها صفقة واحدة، ونازعه صاحب الحظ وأراد (إخلاءه)[7] قدر ماينوبه في الحظ المذكور فيها لنفسه في كل شهر حتى يستوفي العام الذي كان عليه الكراء، هل ذلك (له)[8] أم لا فأجاب: إن كان الكراء صفقة ودخلا مدخلاً واحداً، فإن شاء الشريك الذي لم يكر ضم الصفقة وأكراها من الغير أو سدها، وإن كان الكراء مبعضاً (فعل الذي لم يكر بحصته ما شاء)[9] أن يفعل بحصته ما شاء إن شاء عضلها، وإن شاء أكرى حصته ممن أحب، وإن تنازعا في الكراء هل هو صفقة أو لا؟ فالقول قول مدعي التبعيض، وعلى الآخر البيان إن قال هو صفقة. والله أعلم. وكتبه عبيد الله علي بن موسى بن علي بن هارون لطف الله به[10] انتهى فقوله:" **فإن شاء الشريك الذي لم يكر ضم الصفقة**" يعني: أو أمضى الصفقة لمكتريها، على قاعدة بيع الصفقة، ولذلك اشترط اتحاد المدخل والله أعلم.

وينبغي على اعتبار هذا الشرط – أعني اتحاد المدخل- أنه لو ورث ثلاثة داراً مثلاً أو ملكوها بشراء دفعة واحدة فباع أحدهم نصيبه منها لأجنبي وأسقط شريكاه الشفعة للمشتري، ثم أراد الشريكان أو أحدهما البيع فله أن يُصفق على شريكه لاتحاد مدخله معه ولا إشكال، ويصفق على المشتري الأجنبي لاتحاد مدخله مع البائع له ؛ لأنه كما كان له أن يصفق على شريكه الذي باع لو لم يبع فكذلك (له)[11] أن يصفق على المشتري منه لأنه فرعه، ولا يكون الفرع أقوى من (أصله)[12]، ولو أراد المشتري بيع حصته لم يكن له جبر (شريكي)[1] البائع (له)[2] على البيع معه لدخوله معه، فلم

---

(1) سقط من (ب)

(2) سقط من (ب)

(3) المعيار 81/8

(4) في (ب) في كل ما لا يقبل القسمة

(5) **اليالصوتي**: هو مصباح بن محمد بن عبد الله اليالصوتي (أبو الضياء)، الفاسي، من أكابر أصحاب أبي الحسن الصُّغير، كان فقيهاً صالحاً حافظاً، نوازلياً، به فتاوى نقل بعضها في المعيار، توفي سنة 750هـ. ينظر نيل الابتهاج 306/2

(6) **ابن هارون**: هو علي بن موسى بن علي المطغري (أبو الحسن) عرف بابن هارون، الفقيه الفرضي العددي، لازم ابن غازي نحواً من تسع وعشرين سنة، وأخذ عنه وانتفع به، وأخذ عن أبي العباس الونشريسي، والقاضي المكناسي، وعنه عبد الواحد الونشريسي، والمنجور، والزقاق وغيرهم، توفي سنة 951هـ. ينظر نيل الابتهاج 290/1، وشجرة النور ص278

(7) في (ب) إخلاءها

(8) ساقطة من النص

(9) في (أ) فعلى الذي لم يكر أن يفعل بحصته ما شاء

(10) لم أقف عليه

(11) ساقطة من (ب)

(12) في (ب) الأصل

يتحد مدخله مع مدخل بقية أشراكه. ففي المعيار- في أثناء جواب للفقيه أبي الضياء مصباح عن مسألة الرمكة المتقدم جوابها عنه مختصراً مَا نصه:" فما دخلوا فيه مدخلاً واحداً ثم باع أحدهم حصته ولم يدع بقيتهم إلى البيع، (معه)[3] فها هنا إن دعا إلى البيع الداخل فلا يجبر شركاء بائعه على البيع معه على المعروف، ولْيَبع وحده كما اشترى (وحده)[4]، وليس له أن يطلب الفضل في نصيبه بتفويت نصيب شريكه، وإن دعا إلى البيع بقية الأشراك جبر الداخل على البيع، (لأنه كان ذلك)[5] يجب له بعقد الشركة، وليس إسقاط الأول لحقه في البيع جملة كالذي يسقط حق غيره في ذلك إن طلبه، وإذا إلتزم المشتري أن يبيع (مع)[6] من دعا إلى البيع من بقية الأشراك كان ذلك عيباً عليه يَرد به إن شاء إن لم يعلم أن مدخلهم واحدٌ، أو علم وجهل الحكم، وإذا ردَّ هذا المشتري ما اشترى على بائعه أجبر البائع على البيع مع شريكه على الأصل فيه لحق المذكورين، وبالله التوفيق. وكتب مصباح بن محمد بن عبدالله اليالصوتي. والسلام عليكم[7] انتهى. وانظر تذييل هذا الجواب لابن عطية الونشريسي[8] في المعيار[9] فقد اشتمل على فوائد، وقد نقلته في شرح تكميل المنهج[10] عند قولنا فيه آخر البيوع (الجهل بالسبب عذر إلى آخره). والمقصود من هذا الجواب هو قوله:" فهاهنا إن دعا إلى البيع الداخل فلا يجبر شركاء بائعه على البيع معه" وقوله:" وإن دعا إلى البيع بقية الأشراك جبر الداخل على البيع"، وكذلك لو مات أحد الشركاء الثلاثة فورثه زوجة وأولاد مثلاً، فأراد الاثنان الباقيان أو أحدهما التصفيق على الزوجة والأولاد المذكورين فله ذلك، كما كان له ذلك على مورثهم لو (كان) [11] حياً لاتحاد مدخله معه، ولو أرادت الزوجة أو الأولاد التصفيق (شريكي)[12] مورثهم لم يكن لهم ذلك؛ لدخولهم وحدهم حين مات مورثهم في ثلثه الذي خلف لهم فلم يتحد مدخلهم ومدخل شريكي مورثهم[13] والله أعلم. وقد تقدم نحو هذا في الفرع المنقول أولاً من خط الفقيه سيدي أحمد الونشريسي- رحمه الله-، حيث قال: وليس لهم أن يضموا الشريك إلى البيع معهم ..ألخ.

([1]) في (ب) شريكه

([2]) زيادة من (ب)

([3]) زيادة من (ب)

([4]) زيادة من (ب)

([5]) عبارة المعيار (لأن ذلك كان) 79/8

([6]) ساقطة من (ب)

(7) المعيار 79/8-80

([8]) **الونشريسي**: هو الحسن بن عثمان بن عطية (أبو علي) الونشريسي، أخذ عن ابن الحاج البلفيقي، وغيره، وعنه لسان الدين ابن الخطيب وابن الأحمر، من تأليفه:" رجز في الفرائض"، و" فتاوى"، نقل الونشريسي جملة منها، كان حياً قرب التسعين وسبعمائة. ينظر شجرة النور ص238

([9]) المعيار 80/8-81

([10]) سمى الشيخ ميارة تكميله هذا: بستان فكر المهج، وهو عبارة عن أربعمائة بيت من الرجز كمَّل به ما أعقله صاحب المنهج وقد شرحه بنفسه وسمى شرحه: الروض المبهج في شرح تكميل المنهج. ينظر مقدمة المحقق: محمد الزائدي ص2

([11]) زيادة من (ب)

([12]) في (ب) على الشريك أي: شريك مورثهم

([13]) ينظر الروض المبهج بشرح بستان فكر المهج في تكميل المنهج، لمحمد بن أحمد ميارة الفارسي، تحقيق: محمد فرج الزائدي،(مالطا- فاليتا: شركة ELGA ، 2001م) ص374-376

والحاصل أن الداخل على الشركاء بشراء أو إرث من أحدهم يتنزل منزلة البائع والموروث، باعتبار التصفيق عليه من بقية الشركاء، ولا يتنزل منزلته باعتبار تصفيقه هو على شركاء البائع له أو موروثهم فيصفق عليه بقية الشركاء ولا يصفق هو عليهم، وهذا معنى قولهم في- ضابط بيع الصفقة-: (يجبر الدخيل للأصيل ولا يجبر الأصيل للدخيل)، وهو مبني على طريقة عياض من اشتراط اتحاد المدخل، وبه العمل، لا على طريقة اللخمي من عدم اشتراطه. والأصيل في المثالين الشركاء الأول، وهم الورثة أو (المشترون)[1] والدخيل المشتري من بعضهم أو الوارث منه، ومن هذا المعنى ما وجدت بخط شيخنا الإمام الحافظ المفتي الشهير أبي العباس سيدي (أحمد)[2] المقري التلمساني ثم الفاسي[3] -رحمه الله-، وقال إنه وجده بخط الإمام أبي عبد الله محمد بن قاسم القَوْري[4]، ونصه:" لا يجبر أحد على المخارجة ولا يحكم بها قاضٍ، وإنما تكون على تراضيهم، وأما البيع صفقة فإنما يحكم به القاضي مع اتحاد المدخل، وأما من دخل وحده على التبعيض فلا كلام له في البيع صفقة، نعم إن طلبه شريك من باع الشقص في البيع صفقة واحدة (جبر)[5] له على القول الذي جرى به العمل، فإذاً يجبر الدخيل للأصيل، ولا يجبر الأصيل للدخيل والله -سبحانه- أعلم انتهى"[6].ومعنى قوله:(نعم إن طلبه ..الخ)، أي: طلب شريك البائع الدخيل في البيع صفقة.

فرع: لا فرق في الدخيل بين أن يكون دخوله بشراء أو إرث- كما تقدم-، أو يكون بهبة. فقد سئل الإمام الأديب أبو محمد سيدي عبد الواحد الونشريسي[7] عن رجل وهب له شِقْص من ملك، فأراد بيع جميع الملك على من شاركه الواهب صفقة وهم ورثة مع الواهب في رجل واحد، هل له ذلك أم لا ؟ فأجاب: من دخل مفرداً فلا يخرج إلا مفرداً. والسلام انتهى[8]

تنبيه: إنما يجبر الدخيل للأصيل ما لم يبعض الأصيل حصته، أما إن بعضها فلا يجبر له الدخيل، فقد سئل الإمام أبو الحسن سيدي علي بن هارون- رحمه الله- عن رجل استاجر أرضاً لمدة معينة ثم ولِيَ لرجل آخر نصفها، فصارت بينهما أنصافاً، وغرسا فيها، ثم إن المولَّى- بالفتح— باع لرجل آخر نصف الغرس، وباع الذي اشترى منه لرجل آخر، وولِيَ كل

([1]) في (ب) المشترون

([2]) ساقطة من (ب)

([3]) **الفاسي**: هو أحمد بن محمد المقَّري (أبو العباس)، ولد بتلمسان، ثم رحل لفاس، أخذ عن القصار وابن أبي نعيم، وغيرهم، تولى الفتوى والخطابة بجامع القرويين، كان آية زمانه حفظاً، وإتقاناً واطلاعاً، مستحضرًا للفقه والنوازل، توفي سنة 1041هـ. ينظر: صفوة من انتشر ص146، فهرسة ميارة ص30-31

([4]) **القوري**: هو محمد بن قاسم بن محمد اللخمي المكناسي الفاسي، شهِّر بالقَوْرِي بفتح القاف وسكون الواو، بلد قريب من إشبيلية، عالم فاس ومفتيها، أخذ عن أبي موسى الجاناتي، وابن جابر الغساني، وعنه ابن غازي، وانتفع به، له شرح على المختصر، توفي سنة 872هـ. ينظر شجرة النور ص261

([5]) في (ب) أجبر

([6]) لم أقف عليه

([7]) **الونشريسي**: هو عبد الواحد بن أحمد بن يحيى، (أبو محمد) ابن الونشريسي: فقيه من أهل فاس. جمع بين الفتيا والقضاء والتدريس. كان يقال له ابن الونشريسي وابن الشيخ، وتقدمت ترجمة أبيه. من تصانيفه: " شرح مختصر ابن الحاجب " في الفقه، و " النور المقتبس " نظم فيه قواعد المذهب المالكي، توفي سنة 955هـ. ينظر نيل الابتهاج 1/322-324، شجرة النور الزكية ص282-283

([8]) لم أقف عليه

(واحد) [1] منهما ما بيده من الجزء الذي باعه للمشتري منه، ثم إن الذي استأجر الأرض أولاً وهو الموَلِّي– بالكسر– أراد أن يبيع ما بيده من الزينة المشاعة القائمة على الأرض المذكورة صفقة عليه وعلى من شاركه، فهل (له ذلك)[2] أم لا ؟ فأجاب: إن كان الأمر كما ذكر فالتولية[3] بيع من البيوع، وقد بعّض المستأجر أولاً حصته فلا يبيع على المشتري منه ولا على فروعه، (وكذلك)[4] المشتري لا يبيع عليه صفقة، والله أعلم. وكتب عبيد الله علي بن موسى بن علي بن هارون لطف الله به[5].

وفي نوازل المعيار" سئل الشيخ الجليل سيدي أبو الضياء مصباح – رحمه الله– عن من له رَمَكَة، وهب رُبعها لشخص، وباع رُبْعها من آخر، وبقي له النصف، ثم أراد إجبارهما على البيع معه، فأجاب: لا يجبران له لاختلاف مدخلهم في الرَّمَكَة"[6] انتهى. واختلاف مدخلهم إنما كان بتبعيض الأصيل حصته كما تقدم ويأتي .

وسئل الإمام أبو محمد سيدي عبد الواحد بن أحمد بن يحيى الونشريسي عن ورثة اشترى بعضهم من بعض شِقْصاً من حظ له من موضع صار لهم بالإرث من مورثهم، وبقي بيد البائع شِقْص آخر منه، ثم أراد البائع أن يبيع جميع الموضع صفقة، فهل له ذلك أم لا؟ وليس له أن يبيع (على)[7] المبتاع منه الحظ الذي باع له فقط وله أن يبيع باقي الموضع صفقة، بينوا لنا والسلام. فأجاب: إذا كان الأمر (كما) [8] وصف ووقع التفريع على القول باشتراط اتحاد المدخل في دعوى الشريك (في)[9] البيع صفقة فيما لا ينقسم لنقص ثمن حصته مفردة عن ثمنها مجملة، فليس للبائع أعلاه أن يجبر أشراكه على البيع معه صفقة باعتبارين؛ أما بالاعتبار الأول– وهو أن يبيع الجميع صفقة– فلا يتأتى له ذلك لخروج الحصة المبيعة من يده وتعلق حق غيره بها، فلا يطلب الفضل في حقه الباقي بإخراج المشتري عن حصته الذي اشتراها منه شقصاً بحكم الصفقة فيها، فإن رضي مشتريها كان من حق الشركاء المنع لما يؤدي إليه من إجبار الدخيل الأصيل؛ لأن مشتري الحصة هو فيها دخيل فيجبر فيها لغيره ممن له الإجبار ولا يُجْبَرُ غيرُهُ له.وأما بالاعتبار الثاني– وهو أن يبيع سوى ما خرج من يده صفقة– فيمنع منه لما فيه من التبعيض على الشركاء فيما دخلوا فيه مدخلاً واحداً، وذلك بأن يقال لهم: إما أن تبيعوا أنصباءكم على الكمال أو تبتاعوا مما لا يتم لكم به ملك الجميع، وهذا في غير مشتري الحصة، وفي ذلك من الإضرار بهم ما لا يخفى. والله أعلم بالصواب. من كاتبه العبد الراجي عفو ربه وغفرانه عبد الواحد بن أحمد بن يحيى الونشريسي وفقه الله[10] انتهى.

([1]) ساقطة من (ب)

([2]) في (ب) ذلك له

([3]) **عقد التولية** : هو بيع من بيوع الأمانات، وحقيقته إعلام البائع المشتري بأن ثمن السلعة هو سعر التكلفة دون ربح. ينظر معجم لغة الفقهاء، لمحمد قلعجي، حامد صادق قنيبي، ط: الثانية، (الأردن: دار النفائس، 1988م) ص152

([4]) في (ب) وكذا

([5]) لم أقف عليه

([6]) ينظر المعيار 78/8-79

([7]) سقط من (ب)

([8]) في (ب) على ما وصف.

([9]) في (ب) إلى

([10]) لم أقف عليه

ومراده بالاعتبارين هنا ما ذكر في السؤال: أولهما: التصفيق على الجميع على من اشترى من هذا وعلى شركائه .ثانيهما: التصفيق على شركائه فقط دون المشتري منه. وفي هذا الجواب الحفيل فوائد كثيرة في مسائل بيع الصفقة لمن تأمله وفهمه.

وقد تلخص مما تقدم أن عدم تبعيض الأصيل حصته شرط سادس في جبر الشريك على البيع. والله أعلم.

ويأتي ما هو كالصريح في اشتراط شرط سابع، وهو كون المشتري أجنبياً غير شريك وبيان وجهه- إن شاء الله تعالى-.

وتقدم في كلام التلقين[1] شرط آخر، وهو ألاّ يرضى البائع ببيع حصته مفردة، فإن رضي لم يجبر الشريك على البيع معه.

وتسمية هذه السبع كلها شروطاً هو على اصطلاح الفقهاء في التوسع وإطلاق الشرط على الركن. والله أعلم.

فإذا اجتمع ما ذكر من الشروط ودعا أحد الشركاء إلى بيع ما لا ينقسم فإنه يجبر عليه من أباه من بقية الشركاء.قال في المدونة:" وإذا دعا أحد الشريكين إلى قسمة ثوب بينهما لم يقسم، ويقال لهما: تقاوياه فيما بينكما أو بيعاه، فإذا استقر على ثمن فلمن أبى البيع أَخْذُهُ، وإلا بيع"[2].قال الشيخ أبو الحسن الصُّغير[3]: معنى تقاوياه: تزايدا فيه، يريد برضاهما. ومعنى بيعاه: عرضاه للمساومة[4]. وفي المدونة أيضاً:" إذا دعا أحد الأشراك إلى قسم ما ينقسم من ربع أو حيوان أو عرَض، وشِرْكتهم بميراث أو غيره، أجبر على القَسْم من أباه، فإن لم ينقسم ذلك، فمن دعا إلى البيع أَجبر عليه من أباه، ثم للآبي أخذ الجميع (بما)[5] يعطى فيه"[6]. قال: (ابن عرفة)[7] فأخذوا منها أن ليس لطالب البيع أخذه إلا بزيادة على ما وقف عليه من الثمن. ومثله قول الباجي[8]: إن أرادوا (المقاومة)[9] جاز[10]، ولا يجبر عليها من أباه، ومن دعا إلى البيع أجبر عليه من أبى، وقيل: (له)[11] (خذ حظه)[12] بما أعطى وإلا بع معه. ويحتمل أن يكون الشركاء في

([1]) ينظر: ص17 من هذا البحث

([2]) ينظر: التهذيب في اختصار المدونة 3/ 358

([3]) **أبو الحسن الصغير**: هو علي بن محمد بن عبد الحق الزرويلي، (أبو الحسن)، المعروف بالصُّغَيّر: قاض، معمر، من كبار المفتين في المغرب. ولاه السلطان " أبو الربيع " القضاء بفاس فحسنت سيرته. وكان يدرّس بجامع الأجدع فيها. من مصنفاته: " التقييد على المدونة "، و " فتاوى وتقييدات " قيدها عنه تلاميذه، وأبرزت تأليفًا عاش أكثر من مئة عام توفي سنة 719هـ. ينظر الديباج المذهب 2/108-109، شجرة النور ص215

([4]) شفاء الغليل 2/906

([5]) في (أ) مما

(6) ينظر التهذيب في اختصار المدونة 3/ 371

([7]) ساقطة من (أ)

([8]) **الباجي**: هو سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي، (أبو الوليد) الباجي: فقيه، مالكي، كبير، من رجال الحديث. أصله من بطليوس، ومولده في باجة بالأندلس. رحل إلى الحجاز سنة 426 هـ فمكث ثلاثة أعوام. وأقام ببغداد ثلاثة أعوام، وبالموصل عامًا، وفي دمشق وحلب مدة. وعاد إلى الأندلس، فولي القضاء في بعض أنحائها. من تصانيفه: "إحكام الفصول، في أحكام الأصول" ،"اختلاف الموطّآت" ،"الإشارة"، "المنتقى".توفي سنة 474هـ. ينظر ترتيب المدارك 3/623-629، الديباج المذهب 1/330

([9]) في الأصل (المقاواة)

([10]) ينظر المنتقى شرح موطأ مالك، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م) 7/437

([11]) زيادة من (ب)

([12]) في (ب) خذه

الأخذ بما بلغه من الثمن سواء؛ لأن قوله في المدونة:" لمن أبى البيع الأخذ بذلك" أعم من كونه أباه أو لا، أو أباه حين بلوغ الثمن المذكور[1]. وذكر القاضي عياض ما حاصله:"من قصد بدعواه البيع إخراج شريكه والانفراد بالمبيع عنه فليس له أخذه بما وقف عليه من الثمن، وإن لم يقصد ذلك فله أخذه بذلك"[2]. وقال في أول كلامه:" (إنه)[3] ظاهر مسائلهم"، وفي آخره" قاله ابن القاسم، وبه أفتى الشيوخ وعمل القضاة"[4].ابن عرفة: "ففي كون الشريك أحق بما بلغ المشترَك المبيع مطلقاً وإن لم يكن الطالب بيعه. **ثالثها**: إن لم يكن قصد إخراج شريكه؛ لأخذ غير واحد منها، ولأبي (عمر)[5] ونقل عياض"[6] .

ولما (ذكر)[7] المتيطي آخر القسمة نص" المدونة" المتقدم اختصره بلفظ:" وإن كان مما لا ينقسم بيع عليهم، إلا أن يريد من كره البيع أن يأخذ ذلك بما يعطى فيه، فيكون ذلك له. ثم قال. قال:(القاضي)[8] – في "وثائقه"–: ويكون أحق به. قال ابن عبدوس عن سحنون: فإن اختلفوا في أخذه بعد بلوغه في النداء ثمناً ما، فقال بعضهم: أنا آخذ، وقال الآخر:أنا آخذ، فإنهما يتزايدان.قال غيره في "المجموعة" فإن قال بعضهم: نتزايد (عليه)[9] وقال بعضهم: يقوِّمه بيننا أهل المعرفة والعدل، فمن[10] دعا إلى المزايدة فذلك له. قال بعض الفقهاء: إذا طلب أحدهم المزايدة والآخر البيع، نودي على السلعة، فإذا بلغت ثمناً كان لصاحب المزايدة أخذها بذلك، إلا أن يزيد عليه الآخر، فيتزايدوا فيها حتى يسلمها أحدهم لصاحبه(بالزيادة)[11] فتلزمه[12] انتهى" من شفاء الغليل في شرح قوله في–القسمة–: " وللبيع إن نقصت حصة شريكه مفردة".

فرع: لا يُصْفِق الورثة على الموصى له بجزء على وجه الحبس. ففي نوازل الأحباس من المعيار:" سئل محمد بن إسماعيل عن رجل أوصى في مرضه بتحبيس رَبْع رُبْعه (شائع)[13] على رجل بعينه، فلما مات الموصي أراد الورثة أصحاب الثلاثة الأرباع أن يبيعوا أنصباءهم ويجبروا صاحب الربع الموصى له به على البيع معهم، فقال لهم: لا يلزمني الإجمال معكم في البيع؛ لأني لم أَعِبْهُ أنا عليكم، ولا أدخلت عليكم ضرراً، وإنما ورثتم ما ورثتم من هذا الرَّبع معيباً لم تصلوا إليه إلا وهو

---

(1) ينظر المختصر الفقهي 461/7

(2)التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة (3/ 1951)

(3) في (ب) انظر

(4) السابق 1952/3

(5) في (ب) عمران

(6) ينظر المختصر الفقهي 461/7

(7) في (ب) نقل

(8) في (ب) الباجي

(9) سقط من (ب)

(10) في الأصل (كان)

(11) سقط من (أ)

(12) 907/2

(13) في (ب) شائعاً

معيب، إذ لا وراثة لكم إلا بعد وصيتي فلم أُحْدِث عليكم عيباً يلزمني فيه أن أُجْمِلَ البيع معكم، هل ما قاله صحيح ولا يلزمه أن يُجمل البيع معهم، أو يلزمه ذلك ولا حجة له فيما ادعى؟ بيِّن لنا وجه الحكم في ذلك (كله) [1] مأجوراً .

فأجاب: إن كان الرَّبع مما ينقسم قُسِم وإن كان مما لا ينقسم باع الورثة ما وجب لهم في ميراثهم وليس لهم مع الموصَى له كلام، والله أسأله التوفيق برحمته.

وأجاب ابن رشد: لا يلزم الشريك – أي الموصى له– البيع، إذ لا سبيل إلى بيع الجميع من أجل الحظ المحبس، فإن باعوا حظهم فلصاحب الحبس الأخذ بالشفعة ليُلحق ما يستشفعه بالحبس، فإن أراد (تمليكه)[2] فليس له ذلك، وبالله التوفيق[3].

وأجاب محمد بن داوود: إذ ا كان الملك مما ينقسم من غير ضرر على بعض أهل الأنصباء قسم بينهم، فما صار للحبس كان على (ما)[4] وضعه المحبس، وما صار لبقية الشركاء، صنع كل واحد في (حصته)[5] بعد القسم ما شاء، من بيع أو إمساك أوغير ذلك. وإن كان مما لا ينقسم إلا بضرر على الشركاء– والضرر عند ابن القاسم أن يصير في حظ أقل مما لا ينتفع به، أولاً كبير منفعة فيه– فيباع جميع الملك، فما صار للحبس من الثمن في حصته اشترى به ما يكون حبساً في مثل ما جعله فيه المحبس، وما صار لشركائه من الثمن قسم بينهم على قدر حصصهم، والله ولي التوفيق[6].

وأجاب ابن الحاج: تأملت السؤال، وإذا كان بيع الشريك وحده يقلل الثمن في حصته ويكثر فيها إذا باعها مع سائر شركائه، فله أن يجبرهم على البيع، فإذا نفذ بيعهم فالشفعة للمحبس إذا كان يرجع الحبس إليه، وإن لم يكن مرجعه إليه فلا شفعة له إلا أن يريد المحبَّس عليهم أن يلحقوا ذلك بالحبس فذلك لهم إن شاء الله، وهو الموفق للصواب. انتهى[7] بعد نحو ست عشرة ورقة من نوازل الأحباس.

وجواب ابن داوود وابن الحاج ليسا على خصوص السؤال المذكور، بل في تحبيس الجزء المشاع ، كان بوصية كالسؤال أو بتنجيز من حينه والله أعلم.

ولما أنجر الكلام إلى تحبيس الجزء المشاع استدعى ذلك أن ننقل عليه بعض ما تمس الحاجة إليه من كلام الأئمة رضي الله عليهم. قال في– التوضيح[8]– :" لا يجوز ابتداءً وقف الجزء المشاع من غير إذن الشريك، أعني فيما لا يقبل (القسمة)[9]، واختلف إن فعل هل ينفذ تحبيسه أم لا ؟ وعلى الثاني اقتصر اللخمي آخر الشفعة، فقال: لأن الشريك لا

---

(1) سقط من (ب)

(2) في (ب) تملكه

(3) ينظر الونشريسي 75/7

(4) سقط من (ب)

(5) في (ب) نصيبه

(6) ينظر المعيار للونشريسي 76/7

(7) ينظر المعيار للونشريسي 76/7

(8) **التوضيح**: كتاب التوضيح لخليل بن إسحاق الجندي المتوفى 776هـ، اعتمد عليه الناس، بل وأئمة المغرب من أصحاب ابن عرفة وغيرهم. ينظر اصطلاح المذهب ص 565

(9) في (أ) الضم

يقدر حينئذ على بيع جميعها، وإن فسد فيها شيء لم يجد من يصلح معه. واختار[1] ابن زَرْب[2] الأول.اللخمي: وإن كانت الدار مما ينقسم جاز (له)[3] الحبس، إذ لا ضرر عليه في ذلك. ثم قال: وما لا ينقسم بيع، فما أصاب المتصدق من الثمن من حصته اشترى به ما يكون صدقة محبسة في مثل ما سبلها فيه المتصدق. واختلف هل يقضى عليه بذلك؟ انتهى"[4].

وفي نوازل الأحباس من المعيار بعد نحو كراسين من الترجمة المذكورة آخر جواب للفقيه أبي عمران سيدي موسى العبدوسي ما نصه:"وأما الشركاء إذا قاموا بضرر التحبيس، فمن كان منهم بالغاً رشيداً وسكت عشر سنين (حَدُّ)[5] ما يحاز فيه الضرر على المشهور سقط مقاله ولا كلام له، ومن هو صغير أو مجنون كان له المقال والقيام بالضرر بالحبس على الحصة[6]، (ويفسخ)[7]، ويَقْسِما ما يحمل القسمة، وما لا يقبل القسم بيع، ويندب أهل الحبس أن يعوضوا الحبس عند ابن القاسم ولا يجبَرون، ويفسخ الحبس ويجبرون عند عبد الملك، ثم قال: وكتب موسى بن محمد بن معطي لطف الله به انتهى"[8].

وفي جواب للإمام أبي القاسم العقباني[9]: ما نصه:"ما كان مشتركاً من الجنات فحبس بعض الشركاء نصيبه وأبى الآخر من ذلك لما يدخل عليه من الضرر في شِركة الحبس، فإن القول قول الممتنع، وينظر بعد فيما حبس شريكه فإن احتمل القَسْمَ قُسِم ومضى الحُبس فيما خرج لنصيب المحبس، وإن لم يقبل القسم بطل التحبيس وبيع المشترك إن دعا بعض الشركاء إلى البيع، ثم بعد بطلان التحبيس يكون الثمن ملكاً للمحبس.هذا قول ابن القاسم، وهو الأصح.والقسمة في هذا وهو أنواع من الشجر تصح بالتقويم. قاله ابن القاسم. ثم قال: وكتب قاسم ابن سعيد بن محمد بن العقباني لطف الله به"[10].

وقال ابن عرفة بعد كلام في تحبيس الجزء المشاع ما نصه:" ففي جواز تحبيس مشاع ربع مشترك فيه مطلقًا، أو وقْفه على إذن شريكه فيما لا ينقسم، وإلا بطل، ثالثها: يجوز مطلقًا، ويجعل ثمن الحظ المحبس مما لا ينقسم في مثل ما حبسه فيه

([1]) ينظر فتاوى ابن زرب، أبوبكر بن محمد بن يبقى المالكي القرطبي، تحقيق: حميد لحمر، ط: الأولى، (القاهرة: دار اللطائف، 2011م) ص112

([2]) **ابن زَرْب**: هو محمد بن يبقى بن زرب، (أبو بكر): من كبار القضاة وخطباء المنابر بالأندلس. ولي القضاء بقرطبة (سنة 367) في أيام المؤيد الأموي (هشام) وتتبع أصحاب ابن مسرّة (راجع ترجمته: محمد بن عبد الله 319) لاستتابة من يعتقد مذهبه، وأحرق ما وجد عندهم من كتبه، ووضع كتاب (الرد علي ابن مسرة) في نقض آرائه. وصنف (الخصال) في فقه المالكية. وتوفي بقرطبة وهو على القضاء، توفي سنة 381هـ. ينظر ترتيب المدارك 412/3-415، شجرة النور ص100

([3]) في (أ) لك

([4]) ينظر التوضيح للشيخ خليل 279/7-280

([5]) في الأصل (أخذ)

([6]) في (أ) الصحة

([7]) ساقطة من (ب)

([8]) ينظر الونشريسي 87/7-88

([9]) **العقباني**: هو قاسم بن سعيد العقباني التلمساني، (أبو الفضل) فقيه، بلغ درجة الاجتهاد. ولي القضاء بتلمسان، ثم عكف على التدريس إلى أن مات. له اختيارات خارجة عن المذهب، أخذ عن والده وغيره، وعنه أخذ الرصاع والقلصادي والونشريسي، له " أرجوزة " في التصوف، و " تعليق على ابن الحاجب " توفي سنة 854هـ. ينظر نيل الابتهاج 12/2-14، شجرة النور الزكية ص255

([10]) ينظر: شرح العمل الفاسي لوحة 27

لظاهر ها مع ظاهر سماع ابن القاسم.ونصر ابن زَرْب واللخمي المذهب، وابن حبيب مع ابن الماجِشُون: (وترجيح)[1] القول بالجواز في العلو والسفل"[2] انتهى

وقد تلخص من هذه النقول أن معنى قول التوضيح وغيره " وما لا يقبل القسْم بيع" يعني إذا دعا بعض الأشراك إلى البيع، (كما)[3] صرح به الإمام العقباني، لا أنه يلزم المحبِّس بالبيع، أحب أم كره، فإذا لم يدع أحد لذلك بطل التحبيس، وبقي الجزء مملوكاً لربه كما كان قبل التحبيس، وإذا بيع فما ينوب ذلك الجزء المحبس من الثمن يكون ملكاً للمحبِّس يفعل به ما شاء، كما صرح بذلك (في جواب العقباني)[4]، وهو مفرع على قول ابن القاسم الآتي من أنه يستحب أن يشتري به ما يكون حبساً على مثل ما حبس عليه أولاً، ولا يقضى عليه بذلك، بل يندب له فقط[5].هذا قول ابن القاسم[6].وقال عبد الملك[7]: يجبر على ذلك[8]، كما صرح بذلك في جواب[9] العبدوسي. وبهذين القولين يشرح قول التوضيح: "واختلف هل يقضى عليه بذلك؛ فالقضاء لعبد الملك، وعدمه لابن القاسم". وتقدم في جواب العقباني أن الأصح هو قول ابن القاسم.وإذا لم يدع أحد إلى البيع وأراد المحبس أن يفعل المندوب أو حُكِم عليه بذلك على قول عبد الملك، فإن شاء باع الجزء واشترى بثمنه ما يحبس كما تقدم،(وإن شاء عوض بمال له آخر وأبقى الجزء الذي كان حبس ملكاً لنفسه، لأن التحبيس قد بطل، كما تقدم)[10] في جواب العقباني. والله أعلم[11].

وعلى هذا، فما يفعله عدول زماننا ومن قبلهم فغريب – من أنه إذا لم يرض الشريك بالتحبيس قَوَّمَ الجزءَ أهل النظر، ودفع الشريك قيمته للمحَبِّس، أحب المحبِّس أم كره– مخالف للنصوص المتقدمة، فالله أعلم بمستندهم في ذلك.

---

(1) في (ب) تخريج

(2) المختصر الفقهي لابن عرفة 434/8، فتاوى ابن زرب ص 113

(3) زيادة من (ب)

(4) في (ب) كله الإمام العقباني

(5) ينظر البهجة في شرح التحفة على الأرجوزة المسماة بتحفة الحكام، لابن عاصم الأندلسي، وبحاشيته حلى المعاصم لفكر ابن عاصم، لأبي عبد الله محمد التاودي، وهو شرح أرجوزة الحكام، (بيروت: المكتبة العصرية، 2008م) 411/2 ، والفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، لمحمد بن الحسن بن مسعود البناني، المطبوع مع شرح الزُّرقاني على مختصر خليل، لعبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المصري، ضبطه وصححه وخرج آياته: عبد السلام محمد أمين، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م) 136/7

(6) **ابن القاسم**: هو عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العتقيّ المصري، (أبو عبد الله)، ويعرف بابن القاسم: فقيه، جمع بين الزهد والعلم. وتفقه بالإمام مالك ونظرائه. ولد بمصر سنة 132هـ، له (المدونة – ط) ، وهي من أجلّ كتب المالكية، رواها عن الإمام مالك، توفي سنة 191هـ. ينظر ترتيب المدارك 568/1-583، والديباج المذهب409/1-412

(7) **عبد الملك**: هو عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله التيمي بالولاء (أبو مروان) ابن الماجشون: فقيه مالكي فصيح، دارت عليه الفتيا في زمانه، وعلى أبيه قبله. أضر في آخر عمره. وكان مولعًا بسماع الغناء في إقامته وارتحاله. توفي سنة 212هـ . ينظر الديباج المذهب 6/2-7، شجرة النور الزكية ص 56

(8) ينظر البهجة في شرح التحفة 411/2، والفتح الرباني 136/7، والمعيار المعرب 53/8

(9) ينظر ص 35 من هذا البحث

(10) ساقطة من (ب)

(11) ينظر ص 35 من هذا البحث

فرع: من نوازل الأحباس من المعيار في الكراس العاشر من الترجمة المذكورة ما نصه: " سئل ابن رشد وابن الحاج عن رَبْع محبس على قوم، وبعض مطلق لقوم، فأراد الذي له في المطلق حصته أن يبيع، وأراد أن يجبر من معه من الشركاء في المطلق أن يبيع معه لاستغزار الثمن.

فأجاب ابن رشد: بأنَّه لا يجبرهم على البيع معه، لأن التبعيض حاصل (على)[1] كل حال. وأجاب ابن الحاج بأنه يجبر من معه من الشركاء في المطلق على البيع معه من أجل أن بيعه معهم سبب (إلى كثرة)[2] الثمن في حصته، وإذا باع حصته وحده قل الثمن فيها فهو ضرر عليه. وقد قال ﷺ: «**لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ**»[3]، ولو أراد البائع أن يجبر بعض شركائه في المطلق على البيع معه دون بعض مثل أن تكون دار بين أربعة رجال، فأراد بعضهم بيع حصته وأن يجبر على البيع معه الشريك الواحد ويترك الاثنين، فليس ذلك له؛ لأنه قد رضي بالبيع على التبعيض مع الاثنين، فكذلك مع الثالث الذي يريد أن يجبره على البيع معه.- وهذا على ما أفتى به ابن رشد.- وعلى قياس الفتوى الثانية أن يكون له ذلك؛ لأنه ربما كان ذلك أغزر في الثمن، وإذا باع وحده كان أقل، فيدخل عليه الضرر في نقصان الثمن، وقد قال عليه الصلاة والسلام: «**لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ**» انتهى[4].

ومعنى قوله- في صدر السؤال- " عن ربع محبس على قومه وبعض مطلق لقوم " إن لم يكن فيه تصحيف ولا إسقاط-: أن الربع المذكر: بعضه محبس على قوم المحبِّس وأقاربه، والبعض الآخر من الربع المذكور مطلق، أي غير محبس، بل هو ملك. وعلى المحبس يعود الضمير المضاف إليه "**قوم**"، والبعض المملوك هو موضوع السؤال.

وحاصله: هل يصح التصفيق في البعض أو لا؟ فهو من معنى الفرع بعده يليه، وعلى التصفيق فلا يصح على بعض الشركاء دون بعض.

فرع: كما يجبر الشريك على البيع صفقة في الكل، كذلك يجبر في البعض. ففي (أوائل)[5] نوازل الحبس من المعيار ما نصه:" سيدي رضي الله عنكم، جوابكم في رجل توفي عن حظ شائع في جنان، وأوصى بثلث متروكه لمن عيّنه، وقام بعض الورثة داعياً من شركه من الورثة والموصى لهم المذكورين إلى بيع الحظ الشائع المذكور صفقة واحدة لكونه لا ينقسم بين الورثة والموصى لهم المذكورين على أقل السهام إلا بضرر، ولكون دخولهم فيه من قِبَل المتَّوَفَّى، (فهل يجبر من امتنع من البيع من الورثة والموصى لهم على البيع صفقة أم لا ؟)[6] ونص الجواب للفقيه أبي عبد الله محمد بن عبد النور بن محمد العمراني: إذا دعا بعض ورثة الموصي لبيع ما لا ينقسم مما خلفه الموصي مما عليه في إفراد نصيبه منه بالبيع ضرر بنقص ثمنه عند بيعه مفرداً عن مقدار ما ينوبه في بيع الجملة وجب أن يُحْكَم له على الموصى لهم مع سائر الورثة باشتمال

---

(1) سقط من (ب)

(2) في (ب) لكثرة الثمن

(3) أخرجه مالك في الموطأ، لمالك بن أنس، برواية يحيى الليثي، تحقيق: د. بشار معروف، ط: الثانية، (بيروت: ابن حزم، 1997م) 363/2، (25)- كتاب: المكاتب، (11)- باب: ما لايجوز من عتق المكاتب، [2336]، وابن ماجه في السنن، لأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، ط: الأولى، (دمشق: مؤسسة الرسالة،2009م) 430/3، [2340]، عن عبادة بن الصامت، وصححه الحاكم في المستدرك وقال:هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه. ينظر المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله الحاكم محمد النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية،1990م) 66/2

(4) ينظر الونشريسي 440/7

(5) سقط من (ب)

(6) في (ب) فهل يجبر على البيع من امتنع من الورثة والموصى لهم صفقة أو لا؟

(البيع)[1] (لرفع)[2] الضرر عنه لقوله صلى الله عليه وسلم: «**لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ**». لكن كلام الشيخ أبو الحسن يقتضي أنه إنما يحكم على أهل الوصية باشتمال البيع مع الورثة إذا كان ذلك المدعو إلى بيعه لا ينقسم على (مقام)[3] الثلث، أما إذا كان ينقسم أثلاثاً من غير ضرر، فإنه لا يجب فيه على أهل الوصية الاشتمال مع الورثة، بل الذي يجب حينئذ أن ينقسم أثلاثاً ويعطى (لأهل)[4] الوصية ثلثهم جملة، يكون بينهم على عددهم، ثم إن كان ذلك لا ينقسم على مقام الثلث وجب على أهل الوصية اشتمال البيع مع الورثة. انتهى"[5] محل الحاجة الآن منه.

قال (مقيد)[6] هذه الورقات— سمح الله له بفضله آمين– : هذا ما وقفت عليه الآن من مسائل بيع الصفقة.

ثم اعلم أن الجاري على النصوص المتقدمة أن من أراد البيع من الشركاء ولم يوافقه من شاركه، فإنه يرفع الأمر للقاضي ليجبر له الممتنع ويبيعان دفعة واحدة، ويكلفه القاضي بإثبات موجبات ذلك، وهي: ثبوت الشركة، وأن ذلك المشترى مما لا يقبل القسمة، وأنه مما يراد للاختصاص بالانتفاع به لا (لمجرد)[7] الغلة، وأن على مريد البيع غبناً في بيع حصته مفردة، وأن من شاركه امتنع من البيع معه، ومن أن يعطوه ما تَنْقُصُه حصتُه إن بيعت مفردة –على فتوى اللخمي–[8]، وأن مدخلهم في المبيع واحد –على القول الذي قالوا إنه جرى به العمل،– حسب ما تقدم جميع ذلك. فإن أثبت ذلك أمرهم بتعريضه إلى البيع، فإن أراده بعض الشركاء ممن دعا إلى البيع أو غيرُه، فعلى ما تقدم نقله عن شفاء الغليل– إثر الكلام على الشرط السادس–، فإن لم يرده أحد من الشركاء بيع لأجنبي، وأخذ كل واحد نصيبه من الثمن. ولم يجر العمل عندنا بشيء من ذلك، وصورة بيع الصفقة عندنا: أن من أراد البيع من الشركاء باع جميع ذلك الشيء المشترك لأجنبي صفقة واحدة من غير رفع للحاكم ولا إثبات لشيء مما ذكر، ويكتب الموثق في ذلك: اشترى فلان ابن فلان وهو بائع عن نفسه وعمن شاركه بحكم الصفقة جميع كذا بجميع منافعه ومرافقه وكافة حقوقه كلها، شراء صحيحاً، لا شرط فيه ولا ثُنيا ولا خِيار، بثمن قدره لجميع ذلك كذا، يدفع المشتري المذكور جميع الثمن المذكور بعد كمال الصفقة لا يبريه إلا الواجب (وقبل)[9] ورضي عرفاً قدره إلى آخره. التاريخ. ولا يكتب: وتملك المشتري مشتراه تملكاً تاماً على السنة في ذلك والمرجع بالدرك، ثم يذهب (البائع)[10] إلى بقية أشراكه فيلزمهم أحد أمرين؛ إما أن يضموا (أو)[11] يأخذوا حصة البائع بما نابها من الثمن ويضموها إلى حصصهم، أو يكملوا (أن)[12] يضموا للمشتري البيع من حساب ما باعه به، فإن ضموا طولبوا بالثمن، وإن لم يضموا طولب به المشتري، وكان البيع منعقداً من جهة البائع– إذ لا يعود إليه بيعه مطلقاً–، منحلاً من

([1]) سقط من (ب)

([2]) في (ب) لدفع

([3]) في (ب) مقدار

([4]) في (ب) أهل

([5]) ينظر الونشريسي 7/27-29

([6]) في (ب) بمجرد

([7]) سقط من (ب)

([8]) ينظر ص17 من هذا البحث

([9]) في (أ) قلب

([10]) سقط من (ب)

([11]) في (ب) أي

([12]) في (ب) أي

جهة المشتري، وهو مشكل؛ إذ حقيقة عقد البيع وغيره من سائر العقود إنما توجد من العاقدين معاً، لا من واحد فقط، لتوقفه على الإيجاب والقبول، ولايحصل إلا من الجانبين، ويحتمل أنه منعقد أيضاً من جهة المشتري انعقاداً غير لازم لتوقفه على ما يفعل الشريك من الضم أو الترك، ولله در الإمام الشهير أبي العباس سيدي أحمد بن يحيى الونشريسي حيث نقل عن مسائل ابن زرب على ما كتب لي به الفقيه المتفنن المرابط أبو عبد الله سيدي محمد المدعو العربي الفاسي[1] أنه وجده بخط الونشريسي المذكور، ونص ما وجده أنه: " إذا بيع من المبتاعِ ونفى المطالبة عنه بالثمن حتى يرى ما عند شريكه البائع من ضم أو ترك، فإن ضم طولب بالثمن وكانت عهدته على شريكه، والمبتاع بريء منها، وإن لم يضم طولب المبتاع بثمن المبيع أجمع خلاف الأصول انتهى"[2]. ومخالفته للأصول ظاهرة من حيث وقوع البيع من المشتري أيضاً ومع ذلك لا يطالب بالثمن حتى ينظر ما عند الشريك ومن حيث كونه لا عهدة عليه .

تنبيه: استفيد من كلام الونشريسي المذكور الآن أن العهدة في بيع الصفقة إذا ضم الشريك على شريكه البائع لا على المشتري، وهو كذلك وبه (جرى) [3] العمل، ولا إشكال، والله أعلم. وإلى بعض ما جرى به العمل عندنا في بيع الصفقة من عدم الرفع للحاكم وغيره مما يذكر بعد مما خالف النصوص المتقدمة، أشار الإمام أبو الحسن سيدي علي بن قاسم الزقاق[4] بقوله في قصيدته اللامية[5] التي في مسائل القضاء في فصل عقده لما جرى به العمل بفاس: [الطويل]

وفي البلـدة الغراء فـــاس وربنا يقي أهلها من كل داء تفضـــلا

جرى عمل باللاتي تأتي كما جرى بـأندلـس بالبعض منها فأعمـلا

إلى أن قال:

كذاك الذي يجري من البيع صفقة بلا حاكم بيع الفضولي أشملا[6]

فالشاهد في قوله "بلا حاكم" لا في مطلق بيع الصفقة، فإنه مذكور في الجملة في المدونة وغيرها، كما تقدم، وإن لم يسموه بهذا الاسم الذي هو بيع الصفقة ولا أطلقوه في كل ما جرى به العمل عندنا مما نذكر قريباً، فلا معنى لعده لما جرى به العمل بفاس وغيرها إلا بالنسبة لما (خالف)[7] فيه النصوص، كوقوعه بلا حاكم. وجرى العمل أيضاً أن المشتري يشترط على البائع ألا يدفع له الثمن إلا بعد كمال الصفقة- كما تقدم. في وثيقة بيع الصفقة- وربما دفع له واجبه فقط

([1]) **أبو عبد الله الفاسي**: هو محمد العربي ابن الشيخ أبي المحاسن يوسف (أبو عبد الله) الفاسي، أخذ عن أبي الطيب الزياتي، وعن والده أبي المحاسن، وشقيقه أحمد، من مؤلفاته: "شرح دلائل الخيرات"،" عقد الدرر" ،"نظم الأجرومية" توفي سنة 1052هـ. ينظر شجرة النور ص302

([2]) لم أقف عليه

([3]) زيادة من (ب)

([4]) **الزقاق**: هو علي بن قاسم بن محمد التجيبي، (أبو الحسن)، المعروف بالزقاق: فقيه فاس في عصره. كان مشاركًا في كثير من علوم الدين والعربية، زار غرناطة وأخذ عن بعض علمائها. من كتبه " المنظومة اللامية " مع شرحها للتاودي، في علم القضاء"، و" المنهج المنتخب إلى أصول المذهب " منظومة في أصول المالكية، توفي بفاس سنة 912هـ. ينظر نيل الابتهاج 386/1، شجرة النور الزكية ص274

([5]) **لامية الزقاق**: منظومة في القضاء، من نظم أبي الحسن علي بن قاسم التجيبي، الشهير بالزقاق، من أهل فاس، عنوانها تحفة الحكام بمسائل التداعي والأحكام تقع في ماتين وستين بيتاً، وضعت عليها مجموعة من الشروح والحواشي. ينظر: معلمة الفقه المالكي ص148

([6]) ينظر فتح العليم الخلاق في شرح لامية الزقاق، لأبي عبد الله ميارة الفاسي، تحقيق: رشيد البكاري، ط: الأولى، (المغرب: دار الرشاد الحديثة، 2008م) ص445-447

([7]) في (أ) خولف

تطوعاً وإن ضم الصفقة على البائع (فهذا)[1] الذي يجري على ذلك، فإن ضم شركاؤه انصرف المشتري ولا عهدة عليه كما تقدم، وإن كملوا البيع دفع المشتري الثمن، وجرى به العمل أيضاً بإعماله فيما في الشركة فيه ضرر، كالدار والحائط، وفيما يقصد للغلة، كالحمام والرحى، ولا يختص ذلك بالقسم الأول من هذين فقط. (وجرى العمل أيضاً على ما أخبرني به بعض عدول بلدنا أن الشريك إذا ضم الصفقة ثم باع بالقرب فلا كلام للمشتري ولا كذلك في باب الشفعة)[2]. وجرى العمل أيضاً أن ذلك جارٍ فيما يقبل القسمة وما لا يقبلها، والنصوص اختصاصها بما لا يقبلها. وجرى العمل أيضاً- بل لا يعتقد عدول بلدنا سواه— أن بيع الصفقة خاص بالأصول من العقار والرِّباع، والمنصوص أنه جارٍ في الأصول والحيوان والعُرُوض مما لا يقبل القسمة كما تقدم، ثم الجاري على باب الشفعة أن الحكم هنا— أي في بيع الصفقة— أنه إذا باع مريد البيع لأجنبي صفقة فأراد من عدا البائع الضم قُسِمَ نصيب البائع فقط على حصصهم، وإن أراد البيع فلا إشكال، وإذا أراد بعضهم البيع وبعضهم الضم قُسِمَ أيضاً نصيب من أراد البيع من بقية الشركاء على حصص من أراد الضم، ولا شيء للأجنبي الذي اشترى في الوجه الأول والثالث، ومن امتنع من (الشركاء)[3] من أحد الوجهين جبر على ما يختاره (منها)[4]، وإن كان البيع لأحد الشركاء، فإن أراد بقيتهم البيع فلا إشكال، وإن أراد بقيتهم الضم إلى الشفعة قسم نصيب البائع على المشتري وغيره من سائر الشركاء على حصصهم، وإن أراد بعضهم الضم وبعضهم البيع قسم نصيب البائع ونصيب من أراد البيع من الشركاء على المشتري، ومن أراد الضم منهم فانظر هل الحكم كذلك هنا- أعني في بيع الصفقة- أم لا؟ إلا أن البيع إذا كان للشريك فالمسألة من باب بيع (التبعيض لا من بيع)[5] الصفقة، وإذا كان كذلك (لا)[6] يجبر الشريك على البيع أو الضم، بل على الشفعة أو إسقاطها، كما لو كانوا خمسة فباع واحد منهم لثانٍ صفقة، فقام ثالث وأراد الضم وامتنع الاثنان الباقيان، فلا يجبران على أحد الأمرين — الضم أو البيع—، بل على الشفعة وإسقاطها.

فرع: نصف جنان بين ورثة فاشترى واحد منهم من آخر جميع النصف المذكور، والبائع لذلك نائب عن نفسه (وعن من شاركه)[7] بحكم الصفقة، فمضى بعد ذلك (شريك آخر)[8] وأخذ بالشفعة من يد المشتري المذكور في جميع النصف المبيع، هل تصح (هذه)[9] الشفعة أم لا؟ فأجاب بعض المتأخرين بأن لا شفعة للقائم بها في نصيب المشتري من النصف المذكور، وله شفعة ما بيع من نصيب غيره إن لم يكن مانع من شفعته وكان أخص أو سلّم الأخصُ له إن كان أبعدَ، وأما شفعة جميع النصف الذي من جملته نصيب المشتري فهذا لا يُقبل ولا يُعقل؛ لأن البائعة مقرّة بنصيب المشتري، والبيع على (الحكاية)[10]، وكيف يشتري (الناقل)[1] نصيب نفسه من نفسه أو من بائع مقر له بملكيته، والشاهد الكاتب لما ذكر إن

---

(1) في (ب) فهو

(2) ساقطة من (ب)

(3) في (أ) الشراء

(4) في (ب) منهما

(5) سقط من (ب)

(6) في (ب) فلا

(7) في (ب) وعن مشاركه

(8) في (ب) شريكه الآخر

(9) سقط من (ب)

(10) في (ب) المكايسة

لم يعذر بجهل أو نسيان فهو مدلس، إلا إن كان من جملة الشهود الذين يتبعون مساطر الوثائق تقليداً لألفاظ أهلها غير عارف بمقتضاها كما هو الغالب في شهود الوقت. والحاصل أن الشفعة إنما هي من يد من تجدد ملكه، ولا تجدد في ملك المشتري لنصيبه انتهى.

فانظر كيف جعل المسألة من باب الشفعة لا من باب (ضم)[2] الصفقة، وإن عبرا في عقدة البيع أنه (كان)[3] حكمَ بيع الصفقة. وبه (يتميز)[4] لك أن صورة بيع الصفقة هو حين يكون المشتري أجنبياً أي: غير شريك في ذلك المبيع؛ لأن الشريك لا يباع له إلا ما يملكه غيره لا ما يملكه هو، كما تقدم في الجواب أعلاه، وإذا لم يُبَع له إلا ما يملكه غيره فالمبيع له البعض لا الكل، فالمسألة من باب الشفعة لا من باب بيع الصفقة؛ لأن المبيع البعض لا الكل- والله أعلم-، وأن الشريكين الممتنعين من الضم والبيع من الشركاء الخمسة المذكورين قبل هذا الفرع يليه لا يجبران على بيع ولا ضم؛ لأن المبيع (نقض)[5]، فإما شَفَعَا أو سَلَّمَا. وأيضاً اصطلاح الموثقين إنما يطلقون بيع الصفقة على بيع جميع الشيء المشترك من كل أو بعض، كنصف الجنان المذكور في الفرع المتقدم قريباً (وإذ المشتري شريكاً)[6] فلم يبع له إلا البعض، كما تقدم والله اعلم.

قال مقيده- عفا الله عنه-: وقد بقيت فروع من بيع الصفقة لم أقف فيها الآن على نص.

الأول: إذا كان حائط مشتركاً بين جماعة، فظهرت فيه غلة صيف أو خريف، وبدا صلاحها، فهل لأحد الشركاء بيعها صفقة- لأن في الاشتراك فيها ضرراً ويلزم (فيه)[7] نقص ثمن (وأجبته)[8] في الغلة إن باعه مفرداً، ولما تقدم من عدم اختصاصه بالأصول، وكون الثمرة لا تنقسم إذ ذاك، ولما تقدم أيضاً أنه جارٍ في الكراء حسبما أفتى به سيدي علي ابن هارون- أو ليس ذلك. انظر ذلك .

الثاني: إذا باع أحد الشركاء بحكم الصفقة، فتغوفل عن بقية الشركاء، فلم يطالبوا بضم ولا بتكميل، أو طولبوا ولم يفعلوا شيئاً، فطلعت غلة في المبيع صفقة، فلمن تكون؟. لم أقف في ذلك على نص. وانظر هل يقال: أما نصيب البائع منها فهو للمشتري؛ لأن ذلك خرج عن ملك البائع جزماً، إذ لا يعود إليه بحال، وإذا خرج عن ملكه دخل ملك غيره (قطعاً)[9] لاستحالة بقائه بلا مالك، وقد خرج من يده على عوض، فيدخل في ملك المعوض وهو المشتري، وغاية ما (يتوقف)[10] هل يتقرر ملك المشتري على (مشتريه)[11] بتسليم بقية الشركاء، أو لا يتقرر لضمهم الصفقة. وأما نصيب غير البائع من بقية الشركاء المبيع عليهم، فمن لم يعلم منهم بالبيع فنصيبه من الغلة له، ومن علم وسكت من غير عذر،

([1]) في (ب) العاقل

([2]) زيادة من (ب)

([3]) في (ب) على

([4]) في (ب) يتبين

([5]) في (ب) بعض

([6]) في (ب) وإذا كان للمشتري شريك

([7]) في (ب) فيه

([8]) غير مقروءة في النسختين

([9]) زيادة من (ب)

([10]) غير مقروءة في النسختين

([11]) في (ب) مشتراه

ففي كون الغلة له أو للمشتري يجري في ذلك على كون السكوت على الشيء رضا به أو لا، واقتصر ابن رشد على كونه ليس برضا[1]، وعليه فالغلة للساكت المذكور. والله أعلم.

الثالث:إذا هلك المبيع صفقة زمن الغفلة عن مطالبة الشركاء (كما ذكر)[2] فممن يكون ضمانه؟ لم أقف فيه على نص أيضاً. والظاهر أنه يجري على التفصيل المتقدم في الغلة؛ لأن القاعدة أن الخراج بالضمان[3]، أي: مَن يكون له الخراج – وهو الغلة – يكون منه الضمان، وهو معنى قولهم: من له النماء — أي: الزيادة — فعليه التوى— بالمثناة والقصر — أي: الهلاك.

الرابع: إذا علم بقية الشركاء بالبيع الواقع عليهم وسكتوا حتى طال الزمان، والظاهر أن البيع لازم لهم، ولا كلام لهم في ضم الصفقة بعد، لا سيما إنْ تصرف المشتري على عينهم بهدم أو بناء أو غير ذلك وهم ساكتون، ولا مانع يمنعهم من الكلام، إذ لا يكون الشريك الذي باع عن نفسه وعنهم أسوأ حالاً من الفضولي– وهو الذي يبيع ما لا ملك له فيه–، وقد قالوا بلزوم بيعه، على ما فيه من التفصيل المذكور في تحفة[4] ابن عاصم[5] وغيرها.

وفيه: قال الإمام المواق[6]:" إنه من الأبواب الباقية على الشيخ خليل"[7]، واللزوم المذكور ظاهر حتى على ما جرى به العمل في بيع الصفقة من الوجوه المخالفة للمنصوص كما تقدم بيانها، بفقد شرط أو وجود مانع، وأما إن وقع على الوجه المنصوص عليه فاللزوم فيه أظهر؛ لأن الشريك حينئذ مأذون له شرعاً في البيع على أشراكه، فيده أقوى قطعاً من يد الفضولي، وقد قالوا بلزوم بيعه بعد الطول (والعلم)[8] .

الخامس: إذا كان بعض الشركاء غائباً وبِيع الشيء المشترك صفقة، فإن العمل عندنا على أن القاضي يبيع عليه، ويكمل للمشتري صفقة البيع إن باع شركاء الغائب المذكور. وأخبرني بعض فقهاء وقتنا أن العمل على إمضاء ذلك عليه،

([1]) ينظر البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، ط: الثانية، بيروت: دار الغرب الإسلامي،1988م) 440/4

([2]) سقط من (ب)

([3]) الخراج بالضمان، قاعدة فقهية، أصلها حديث نبوي، ومفادها، أن من يضمن شيئاً إذا تلف يكون نفع ذلك الشيء له في مقابلة ضمانه حال التلف، والغرم بالغنم. ينظر: موسوعة القواعد الفقهية، جمع وترتيب، محمد صدقي البورنو، ط: الثانية، (بيوت: دار الرسالة، 2010م) 274/5

([4]) ينظر البهجة في شرح التحفة 127/2 وما بعدها

([5]) **ابن عاصم**: هو محمد بن محمد بن محمد، (أبو بكر) ابن عاصم القيسي الغرناطي، قاض، من فقهاء المالكية بالأندلس. مولده ووفاته بغرناطة. كان يجلّد الكتب في صباه، وتقدم حتى ولي قضاء القضاة ببلده. من مصنفاته:

"تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام" أرجوزة في الفقه المالكي تعرف بالعاصمية، و" حدائق الأ زهار في مستحسن الأجوبة والمضحكات والحكم والأمثال والحكايات والنوادر". توفي سنة 829هـ ينظر نيل الابتهاج 161/2-163، وشجرة النور الزكية ص262

([6]) **المواق**: هو محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، (أبو عبد الله) المواق، فقيه مالكي، كان عالم غرناطة وإمامها وصالحها في وقته. من مصنفاته:" التاج والإكليل في شرح مختصر خليل"، فقه، و "سنن المهتدين في مقامات الدين"، توفي سنة 897هـ. ينظر نيل الابتهاج 248/2-250، شجرة النور الزكية ص262

([7]) لم أقف عليه

([8]) سقط من (ب)

سواء كان له مال يضم به صفقة البيع أو لا وسواء كان البيع (أولى)[1] أو الضم أولاً يمضي عليه ذلك مطلقاً، ولا حجة له إن قَدِم، أما إن ضم شركاؤه فله مشاركتهم إن قدِم. والله أعلم.

ومما يجري على ألسنة الطلبة في بيع الصفقة ما أنشَدَناه بعض شيوخنا- رحمه الله تعالى-، مما(ينسب)[2] للإمام الشهير أبي (محمد)[3] سيدي عبد الواحد بن أحمد الونشريسي -رحمه الله تعالى- من الأبيات الثلاثة المعلومة، وهي هذه: [الرجز]

وبَيْعة الصفقــة بالغــرب اشتهر	بين قضاتــــه ببدو وحـضر
ولم يرد نص بهــا عن من مضى	وظاهر المذهب منعها اقتضى
ومن لهـا ببيعـــة الـفضـــــولي	ألحـق غـيرُ واضـــح المنقول[4]

فقوله " **ولم يرد نص بها عن ما مضى**" يريد – والله أعلم- : لم يرد النص بها على الوجه المخالف للمنصوص من وجوه مما جرى به العمل- كما تقدم-، بل نصوص المذهب تقتضي منعه على الوجوه المذكورة المخالفة للنصوص المتقدمة، وعلى ذلك نبه بقوله: "**وظاهر المذهب منعها اقتضى**"، ولم يرد نفي النص فيها رأساً لوجوده في المدونة وغيرها. وقوله: "**ومن له ببيعة الفضولي**" البيت...، ظاهرٌ مما تقدم أن إمضاء هذا البيع أولى من إمضاء بيع الفضولي، ولو على هذا الوجه المخالف للمنصوص، فإلحاقه ببيع الفضولي غير ظاهر؛ لأنه أقوى منه قطعاً. والله أعلم.

قال مقيد هذه الورقات- سمح الله له-: وقد لفقت أبياتاً في شروط بيع الصفقة وبعض فروعه، وهي [الرجز]

لبيع صفقة شروط ذكـــرت	النقص من ثمن حصة بدت
إن وحدها بيعت وجود الضرر	كالدار لا كالفرن في المعتبر
وليس للتجـــر وان لا يـلتزم	شريكه غــرما لنقص قد علم
وكونه لا يقبــل القـــسم كذا	عـــدم تبعيض الأصيل فخذا
وفي اتحاد مدخـــل خلف بدا	على اشتراطه القضـــاءُ أبدا
وكذاك ألا يرضى بائـــع بأن	يبيع حقـه فقـــط إذا ضمن
والبيــــع إذ ذاك للأجنبـي	لا للشريك فله في المرضـي
إذ المبيــع لشريك غـير مـا	يملكـه وذا بعض قد سمـــا
وذاك لا يختص بالأصــــول	على الذي ثبت في النقـــول
تمت لا فرق بـــذا المشترك	بين جميعه وبعضـــه حكـي
فإن تجمت فيجبر الدخيـــــل	بإرث أو شرا لذلك الأصـــيل
ولم يطـــالب مشـتر بـالثمن	حتى يرى فعل شريك قد عَني
إن ضم أعطى المال ثم عهدته	على الذي بـاع فقد مسألتــه

---

(1) سقط من (ب)

(2) في (ب) نسب

(3) في (أ) أحمد

(4) لم أقف عليه

تخالف الأصول فاحفظهـا ولا	تقس عليهـا غيرهـا لتعدلا
هذا الـذي نص عليه العلـما	والعمل الآن بخلفـه اعلـما
وعلة استحسـان من تأخرا	من القضاة لمصـالح ترى
ومن يكن أوصى بجزء ووقف	لم يلزم الموصى له بيعا عرف
فإن يبع واجبه الـذي وجب	له فيشـفع لحبس إن أحب
وليس للوارث في الحبس كلام	لإرثهـم له معـيباً والسلام
وقيل كلـه يبـاع للضـرر	في شركة الحبس كما إذا صدر
بلا وصيـة وقام الشركـا	بيع وما ينوب حُبْساً سُلِكـا
به كمـا كان له قد وقفـا	ندبا لنجل قاسم قد عرفـا
وله صرفه بما شـا اعـلم	بفسخ ذاك الحبس الذي نمـي
وقيل يلزم به ومـن يقـل	بشفعة حاد بها عن السبـل
وقولـهم يباع أي إذا طلب	ذاك شريك لا لكونـه وجب
وذاك إن لـم يقبل القسم فإن	قبله فافسخ لضر قد يحـن

ولا يخفى عليك- بعد مطالعة ما تقدم- ما اشتملت عليه الأبيات من المسائل، ولا بأس بالكلام على بعض ألفاظها؛ فقوله.-آخر البيت الثاني:- "**في المعتبر**" هو نعت لمحذوف، أي: في القول المعتبر. وباء (أبدا المشتركة)[1] ظرفية. وأشار به لقوله- قبل فرع -:" **كما يجبر الشريك على البيع صفقة في الكل كذلك يجبر في البعض إلخ** " وأشار بقوله "**والعمل الآن بخلفه**" إلى ما ذكرنا مما جرى به العمل مما يخالف المنصوص، وتقدم فيه مسائل. وقوله:"**وعلة**"... البيت، هذا جواب (ظهر في وجه)[2] مخالفة المنصوص، ولم أره منصوصاً، وعلى لغة في " **لعل**". وقوله: "**ومن يكن أوصى**" إلى قوله:" **للضرر في شركة الحبس**" أشار به لقوله قبل فرع: لا يُصْفِقُ الورثة على الموصى له بجزء على وجه الحبس...إلخ، وقوله: "**ووقف**"، أي: ذلك الجزء، والمراد أوصى بوقفه على معين كما تقدم ذلك. وقوله: " **كما إذا صدر بلا وصية...إلخ**" أي: كما قيل ببيع جميع الموصى بتحبيس بعضه، بقي على ما أفتى به محمد بن داوود وابن الحاج، كما تقدم ذلك. كذلك أيضاً يباع جميع ما حبس بعضه من غير وصية، وهو إشارة إلى تحبيس الجزء المشاع، وتقدم الكلام عليه بما فيه كفاية. وقوله: " **وقيل يلزم به**" أي: يصرف ثمن الجزء المحبس في مثل ما حبس عليه أولاً، وهذا قول عبد الملك، كما تقدم، فهو مقابل قوله " **ندباً لنجل قاسم**". وقوله "**ومن يقل بشفعة...إلخ** " هو إشارة إلى إنكار ما يفعل بوقتنا من تقويم الجزء المحبس ثم يشفع الشريك." **والسبل**": الطرق. وقوله "**وقولهم يباع... البيت**": أشار به إلى ما تقدم في جواب الإمام العقباني، فراجعه إن شئت. وقوله "**وذلك ...البيت**": هو إشارة إلى ما اتفقت عليه فتاويهم أن بيع ما حُبس بعضه إنما محله ما لا يقبل القسم، وتقدم ذلك أيضاً.

هذا آخر ما يسر- الله تعالى- جمعه في هذه المسألة في الحال مع تشتت الذهن وشغل البال، وبعد أن منّ المولى – سبحانه- بالوقوف على هذه الفوائد، ثم بترتيبها وجمعها بمحل واحد سميتها بـ" **تحفة الأصحاب والرِفقة ببعض مسائل**

---

(1) في (ب) وباء بذا المشترك

(2) في (ب) ظهر لي عن وجه

بيع الصفقة"، جعله الله خالصاً لوجهه بمنه وكرمه، وذلك أواخر ربيع النبوي، سنة ست وستين وألف على يد مقيدها لنفسه ولمن احتاج إليه من أبناء جنسه عبد الله تعالى محمد بن أحمد بن محمد ميارة، كان الله للجميع بمنه وكرمه. على أن في هذا التقييد زيادات على ما كتب قيدت أولاً، فالعمل على هذا والله الموفق.

✡✡✡✡

فهرس المصادر والمراجع

1- اصطلاح المذهب عند المالكية، د. محمد إبراهيم علي، ط: الأولى، (دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 2000م)

2- الأعلام لخير الدين الزركلي، ط: الخامسة عشر (بيروت: دار العلم للملايين، 2002م)

3- البهجة في شرح التحفة على الأرجوزة المسماة بتحفة الحكام، لابن عاصم الأندلسي، وبحاشيته حلى المعاصم لفكر ابن عاصم، لأبي عبد الله محمد التاودي، وهو شرح أرجوزة الحكام، (بيروت: المكتبة العصرية، 2008م)

4- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، ط: الثانية، بيروت: دار الغرب الإسلامي،1988م)

5- التبصرة، لأبي الحسن علي بن محمد الربعي اللخمي، تحقيق: د.أحمد عبد الكريم نجيب، ط: الأولى،(قطر: زارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2011م)

6- التلقين في الفقه المالكي، عبد الوهاب بن علي بن نصر التعلبي البغدادي المالكي أبو محمد، تحقيق: محمد ثالث سعيد الغاني، (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، 1415هـ)

7- التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة، لعياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل، تحقيق: د. محمد الوثيق، د. عبد النعيم حميتي، ط: الأولى، (بيروت: دار ابن حزم، 2011م)

8- التهذيب في اختصار المدونة، لخلف بن أبي القاسم محمد، القيرواني، أبو سعيد ابن البراذعي، تحقيق: د. محمد الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، ط: الأولى،(دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث،2002م)

9- التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، لخليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي، تحقيق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، ط: الأولى، (القاهرة: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، 2008م)

10- الجندي المالكي، خليل بن إسحاق، مختصر خليل، تحقيق: أحمد جاد، ط: الأولى،(القاهرة: دار الحديث، 2005م)

11- الدليل التاريخي لمؤلفات المذهب المالكي، لمحمد العلمي، ط: الأولى، (الرباط: دار الأمان، 2012م)

12- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لإبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون تحقيق: د.علي عمر، ط ك الأولى، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2003م)

13- الروض المبهج بشرح بستان فكر المهج في تكميل المنهج، لمحمد بن أحمد ميارة الفارسي، تحقيق: محمد فرج الزائدي،(مالطا- فاليتا: شركة ELGA ، 2001م)

14- سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، للشريف أبي عبد الله محمد بن جعفر الكتاني، تحقيق: حمزة بن محمد الكتاني وآخرون، ط: الأولى، (الدار البيضاء: دار الثقافة، 2004م)

15- السنن، لأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وآخرون، ط: الأولى، (دمشق: مؤسسة الرسالة،2009م)

16- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن محمد مخلوف، (بيروت: دار الفكر، د. ت)

17- الشرح الكبير، لأحمد الدردير، تحقيق: محمد عليش، (بيروت: دار الفكر، د.ت)

18- شرح نظم العمل الفاسي لمحمد بن القاسم السجلماسي، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط (286:2/1)

19- شفاء الغليل في حل مقفل خليل، لمحمد بن أحمد بن غازي، ط: الأولى، (الناشر: مركز نجيبويه 2008م)

20- صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر، لمحمد بن الحاج بن محمد بن عبد الله الصغير الإفراني، تحقيق: د. عبد المجيد الخيالي، ط: الأولى، (الدار البيضار: المركز التراث الثقافي المغربي، 2004م).

21- فتاوى ابن زرب، أبوبكر بن محمد بن يبقى المالكي القرطبي، تحقيق: حميد لحمر، ط: الأولى، (القاهرة: دار اللطائف، 2011م)

22- الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، لمحمد بن الحسن بن مسعود البناني، المطبوع مع شرح الزُّرقاني على مختصر خليل، لعبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني المصري، ضبطه وصححه وخرج آياته: عبد السلام محمد أمين، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م)

23- فتح العليم الخلاق في شرح لامية الزقاق، لأبي عبد الله ميارة الفاسي، تحقيق: رشيد البكاري، ط: الأولى، (المغرب: دار الرشاد الحديثة، 2008م)

24- فهرسة، لمحمد ميارة، تقديم وتصحيح: بدر العمراني الطنجي، ط: الأولى، (بيروت: دار ابن حزم، مركز التراث الثقافي المغربي، 2009م)

25- القاضي عياض بن موسى، اليحصبي ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك، تحقيق: د.علي عمر، ط: الأولى، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2009م) .

26- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى عبد الله الحنفي، المعروف بحاجي خليفة، (بيروت : دار الكتب العلمية، 1992م) .

27- لسان العرب، لجمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، ط: السادسة، (بيروت: دار صادر، 2008م).

28- المختصر الفقهي، لمحمد بن محمد ابن عرفة الورغمي التونسي المالكي، (أبي عبد الله)، تحقيق: د. حافظ عبد الرحمن محمد خير، ط: الأولى، (الناشر: مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية،2014م).

29- مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد) لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، ط: الثانية، (الناشر: دار الجيل، بيروت - دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1993م).

30- المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله الحاكم محمد النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية،1990م).

31- معجم لغة الفقهاء، لمحمد قلعجي، حامد صادق قنيبي، ط: الثانية، (الأردن: دار النفائس، 1988م).

32- معلمة الفقه المالكي، لعبد العزيز بنعبد الله، ط: الأولى، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983م).

33- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، لأحمد بن يحيى الونشريسي، خرجه: د. محمد حجي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، د. ت).

34- المنتقى شرح موطأ مالك، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م).

35- منح الجليل شرح مختصر خليل، لمحمد بن أحمد بن محمد عليش، ط: د. ط (بيروت: دار الفكر، 1989م).

36- موسوعة القواعد الفقهية، جمع وترتيب، محمد صدقي البورنو، ط: الثانية، (بيوت: دار الرسالة، 2010م).

37- الموطأ، لمالك بن أنس، برواية يحيى الليثي، تحقيق: د. بشار معروف، ط: الثانية، (بيروت: ابن جزم، 1997م)

38- نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، لمحمد بن الحبيب القادري، تحقيق: محمد حجي أحمد التوفيق، (الرباط: مكتبة الطالب، 1977م) .

39- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، لأحمد بابا التنبكتي، تحقيق: د. علي عمر، ط: الأولى، (القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية، 2004م) .




قراءات وإضاءات

الرشدية الأولى أو الخطاب الرشدي وقصة السؤال

الدكتور محمد بنعياد

أستاذ التاريخ بالكلية المتعددة التخصصات بالناظور جامعة محمد الأول وجدة، المغرب.

إن الحالة التي نعيشها، تفرض علينا أن نقول كلمتنا الضرورية، في قضايا فكرية وتاريخية تحتاج إلى مزيد من التأمل و المراجعة والدقة. وقبل البدء بالشرح والتفصيل في هذا المقال، ينبغي التذكير بأن نكون نبيهين لتجاوز الغباوة التي أحدثتها عندنا مركزية الترجمة في تاريخ المسلمين المعاصر، هذه الغباوة أصبح أصحابها يظنون أنهم أصحاب كفاءة علمية، وهي في واقع الأمر كفاءة كاذبة، لأن المتعلم إذا كان جاهلا، وأخرسا وأعمى فهو خطر لأنه يتمتع بالشرعية التي منحت له بناء على طقس مرور واجتياز، الذي نقصد به حصوله على شهادة تعليمية عليا.

كان هذا مدخلا ضروريا لنخوض فيما انطوى علينا من خدع ومكر الترجمة باسم التلاقح الحضاري والانفتاح عبر الترجمة الاتباعية.

ومن هنا قضية الرشدية أو الخطاب الرشدي وقصة السؤال التي ارتبطت بالفلسفة هي كلها قضايا مركزية سواء في علاقة المسلمين بالترجمة أو في علاقتهم بالعقيدة.

إن القارئ بمجرد ما يقرأ الرشدية أو الخطاب الرشدي، يتبادر إليه أن الأمر يتعلق بخطاب ابن رشد. وفي هذا المقام نريد أن نقدم نبذة عن تاريخ شيوع مصطلح الرشدية والخطاب الرشدي، والرشدية الأولى التي ارتبطت بالسؤال، والتي مثلت سبقا للفلسفة التي شاع بأنها هي السؤال.

ذيوع مصطلح الرشدية:

بدأ مصطلح الرشدية مقابلا لمصطلح أو تسمية Averroïsme، والتسمية اللاتينية في واقع الأمر لا علاقة لها بابن رشد، فهي تدخل ضمن تحريف أسماء الأعلام على شاكلة التحريف الذي تم في التوراة.

نحن إذن هنا أمام دراسة رمز لفظي، وعلم دراسة الرموز مهمة شاقة دائما، لكنها تنطوي على عائد طيب، لأنها تتيح للباحث شيئا من النظام فيما يبدو أنه فوضى العالم الواقعي»[1].

---

[1] أ.س. كوهان : مقدمة في نظريات الثورة، ترجمة: فاروق عبد القادر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، الطبعة الأولى 1979، ص 150.

وإذا كان مصطلح الرشدية مقابلا لمصطلح Averroïsme في الغرب اللاتيني، فهل Averroïsme له تحديد معين؟

يقول (Jean Jolivet) جون جوليفيه: «إذا كان مصطلح Averroïsme في مفهومه يعني الفكر التابع أو المناصر لابن رشد، فهو يخص تيارا فكريا عرفه الغرب اللاتيني الذي بدأ في القرن الثالث عشر ليكتمل في القرن السابع عشر. وبذلك فكلمة Averroïsme تحتفظ بشكل كاف من المعنى للاحتفاظ بها، مع البقاء حذرين من التنوع الذي تسمى أو تلقب بها»[1].

وبناء على تعريف جون جوليفيه يتطلب تناول حضور الرشدية في الغرب اللاتيني الكثير من الحذر لأن هناك الكثير من ادعى الرشدية أو مناصرة الرشدية، وهنا نتساءل هل الرشدية وحضورها المقولاتي واقع هو أم وضع؟

لقد تأسس هذا الحضور على الترجمة، فكانت القناة التي عبرت من خلالها المقولات الوهمية إلى العربية، أي إننا أمام أساطير حددت في مقولات على شاكلة المقولات الأسطورية أي الوهمية التي تأسست عليها "الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية" لرجاء جارودي رحمه الله.

الترجمة وميلاد الأساطير: (الرشدية اللاتينية).

إن ازدواجية اللسان تؤدي إلى استعمال في اتجاهين اثنين:

استعمال دلالي واستعمال "سحري" ينتج الوهم والأسطورة وهي خاصية القرن العشرين على وجه التحديد، حيث أصبح إنتاج الأساطير في "مختبرات" وهو ما بدأ بوتيرة سريعة ومكثفة منذ المرحلة النازية، فلم تعد الأسطورة نشاطا غير واعي وحر نتيجة الخيال، بل أصبحت تستجيب لمخطط صناع بارعين ومحتالين، وبذلك كان القرن العشرين قرن الادخار التقني الكبير فيما يخص إنتاج ونشر الأساطير....[2]

أتاحت تقنية الاتصال في ظل تحول العالم إلى قرية صغيرة، بل "عمارة" على حد تعبير مالك بن نبي[3]، وبذلك أصبحت سرعة انتشار الأساطير غير مسبوقة كما وكيفا، لأن الأسطورة مظهر من مظاهر اللغة السلبية، فهي «....ظاهرة مرضية... إنها مرض يبدأ في ميدان اللغة وينتشر بتأثير عدوى خطيرة في جسم الحضارة الإنسانية كلها»[4].

وتكون بناء على ما سبق مقولة "الرشدية اللاتينية"، صيغة تعبيرية تحتل مكانها في الأسطوغرافيا[*] التي تصبح "شبيهة بمقولة السينوية اللاتينية[*]" [5].

---

(1) Jean Jolivet, encyclopédie universalise. Vol 3. P: 623.

(2) Pierre Quillet: ERNST Cassirer, éd. Ellipses, Paris 2001, p: 55.

(3) مالك بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، طرابلس، بيروت، دار الفكر، 1981. ص 95.

(4) هنري برغسون: منبع الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي وعبد السلام الدائم، دار العلم للملايين، بيروت، ط 2، 1984، ص 254.

* – الاسطوغرافيا: المقصود بها النتائج والوضع الذي قام به الدارسون في الكتابات سواء في الأخبار والسير أم في دراسة المتون ويظل متداولا على أنه حقيقة الفلسفة. والمهم هنا هو الوضع وكتابة ما هو من باب الخيال.

* السينوية اللتينية : هي حضور فلسفة ابن سينا في الغرب اللاتيني حسب ما تداولته الكتابات الغربية.

(5) Alain de libera : Avicennisme latin, Encyclopédie universalis, vol 3, pp: 659-660.

مقولة أو أسطورة الرشدية اللاتينية في الدراسات العربية:

بتتبعنا للدراسات التي تناولت حضور ابن رشد في غرب القرون الوسطى نركز على دراستين اثنتين: الدراسة الأولى لزينب محمود الخضري في أطروحتها "أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى" التي أحذت بهذه المقولة ومقولات أخرى وروجت لها بشكل كبير، ومن طبعتها الثانية لأطروحتها 1985م، إلى حدود سنة 1998م، حيث خصص العدد 15 من مجلة "مقدمات" لابن رشد، وكان محور هذا العدد بعنوان: "صيغ الحضور الرشدي" ومن ضمن نقط هذا المحور "الرشدية اللاتينية" اعتمدت زينب محمود الخضري على ما ذهب إليه رينان Renan بوجود معقلين للرشدية وهما الفرنسسكانية وجامعة باريس، وتعلق بأن رينان خلط بين مذهبين عربيين مختلفين[1] ولكن الشيء الذي لم تنكره هو وجود رشدية لاتينية، وأكدت عليه مجلة "مقدمات" السالفة الذكر، وعليه تكون الدراسات العربية قد سقطت في شباك أساطير اللغة، وقد تأكد ذلك عبر إشارات متكاملة تدعم بعضها البعض.

الإشارة الأولى ليوسف كرم جاء فيها «كان رينان أول من أعلن وجود الحركة الرشدية اللاتينية أثناء القرن الثالث عشر (ص 200-322 من الطبعة الخامسة).

ودور يوسف كرم هنا لا يتعدى الإشارة إلى بداية إطلاق مصطلح الرشدية اللاتينية من قبل رينان، وهذا الاصطلاح يوضحه إدوارد جونو تحت عنوان: "سيجردوبربان والرشدية اللاتينية" قائلا:

«إن الرشدية اللاتينية للقرن الثالث عشر هي من إنتاج خيال رينان حسب ما كتب م. ف شتينبرغن»[2].

ينضم إلى هذا التوجه آلان دوليبرا حيث يعتبر "الرشدية اللاتينية" و "الرشدية المدرسية"، هما قبل كل شيء من تصنيفات المؤرخ، وليست أحداثا تاريخية»[3].

ويتأكد هذا في المعجم الخاص بالعصر الوسيط الذي حدد الرشدية اللاتينية في كونها «مقولة اسطوغرافية بدون حدود واضحة، وتعريفها غير دقيق.... ولم يكن لها حظ في وجودها. كل شيء بدأ مع مؤلف "إرنست رينان" ابن رشد والرشدية الذي ظهر سنة 1852م»[4].

يتضح انطلاقا مما سبق أن الرشدية اللاتينية والرشدية المدرسية مقولتان روجت لهما الكتابات التاريخية وتناقلتها الدراسات العربية دون تمحيص، وهنا تظهر خطورة الترجمة الاتباعية، ومنها ترجمة فلسفة ابن رشد" إلى الرشدية، والصواب الابن رشدية، لأنها فلسفة ملتصقة باسم علم وليس صفة. فالرشد والرشدية الأولى المؤسسة هي رشد ورشدية إبراهيم عليه السلام ﴿**ولقد ءاتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين**﴾. وهنا تطرح قضية السؤال الذي شاع بأنه لصيق بالفلسفة وليس بالدين.

---

(1) زينب محمود الخضري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير، بيروت ط2، 1985، ص 91.

(2) إدوارد جونو: الفلسفة الوسيطية، ترجمة علي زيعور، بيروت، دار الأندلس، الطبعة الثانية، 1979، ص 136-137.

(3) Alain de Libera, La philosophie Médiévale (que sois-je), 5ème édition : PUF 2001, p: 21.

(4) Dictionnaire du Moyen âge, sous la direction de Claude Gauvard, Alain de Liben3 et autre, Ed. Paris, 2004, 2ème tirage : Juillet 2006, p: 118.

إن اعتبار العقلية الدينية ليست عقلية سؤالية ارتبطت بما ساد عند الغربيين في كون الفلسفة هي السؤال، وهو ما تداولته الدراسات العربية فأصبحت تعتبر "العقلانية" هو كل ما ليس موصولا بالدين. هنا نتساءل عن الأسبقية، هل أهي للدين أم للفلسفة؟

يقول مرسيا إلياد: «وقد توصل شميث إلى نتيجة مفادها أنه كان هناك منذ البداية وفي كل الأمكنة دين توحيدي أولاني، ولكن التطورات اللاحقة، التي أحاطت بالمجتمعات البشرية شوهت المعتقدات الأصلية، بل محت آثارها في كثير من الحالات»[1].

ففي البدء كان الدين، الذي كان أساس الرشد والتعقل، لأن العقل عندنا نحن المسلمين صفة، وهو ما خطه المحاسبي، حيث قام بالبحث في صفات العقل كما تظهر في الآيات القرآنية، فأطلق على وحدة العقل هذه مصطلح (الفهم)[2] وذلك على غرار المأثور بأن "القرآن فهم العقل"[3].

نستخلص مما سبق أن فلسفة ابن رشد وخطاب ابن رشد، هما التسميتان اللتان ينبغي أن تختص بابن رشد، وأن ما شاع عن أنصار فلسفته أو القول بتيارات عربية مناصرة لابن رشد تبقى ضربا من الخيال الذي جاء استنادا إلى مقولات موضوعة، وعلى رأسها كتابات أرنست رينان وتناقلتها الترجمات العربية، ويبقى البون شاسعا بين فلسفة ابن رشد أو الابن رشدية. وبين الرشد والرشدية الأولى التي بني صرحها مع العهد الإبراهيمي (نسبة إلى إبراهيم عليه السلام)، فماذا عن قصة السؤال وماذا عن الرشد الإبراهيمي؟

تاريخ السؤال والرشد:

تاريخ السؤال: إن السؤال بشكل مجرد قديم قدم النفس البشرية ذاتها، ومن الصعب تحديد نوعية الأسئلة الأولى التي راودت ذهن الإنسان البدائي، كذا وأدوات وإشارات الاستفهام لديه.

لقد كان غموض الطبيعة وظواهرها المخيفة تفزع الإنسان، وكان يعاني من تساؤلات تنبعث من مشاعر الخوف والرهبة حتى دون صياغة الأسئلة.

ومع تقدم التجربة البشرية بدأت تصاغ الأسئلة وتحدد ليجاب عنها «بطريقة مختلفة، بالاعتماد على الوحي الديني، الذي كان بشكل أو بآخر، يحاول صياغة أجوبة تناسب الذهنية الإنسانية المعاصرة للوحي الديني»[4].

إبراهيم عليه السلام، السؤال والرشد:

لماذا إبراهيم عليه السلام ؟

يمر العالم اليوم بفترة عصيبة من التغيرات والاضطرابات سواء على مستوى العلاقات الدولية والأمم، أو على مستوى الطوفان المهول من المعلومات التي أغرقت فيها البشرية، هذا الطوفان أدى إلى فوضى وأزمات نفسية عند العامة والخاصة على حد سواء. والعودة إلى إبراهيم عليه السلام هي عودة إلى المنطلق والمنعطف الذي كان قاعدة

(1) M. Eliade, La Nostalgie des origines, Gallimard, 1969, p: 57.

(2) الحارث بن أسد المحاسبي: العقل وفهم القرآن، دار الفكر، 1971، ص 208 وما بعدها.

(3) المرجع نفسه، ص 288.

(4) أحمد خيري العمري: البوصلة القرآنية، دار الفكر، دمشق الطبعة الأولى 2011، ص 53.

انطلقت منها النبوات والرسالات، حيث أصبح الانتساب إلى إبراهيمعليه السلام من قبل اليهود والنصارى صيحة تحتاج إلى من يكممها ويؤسس لخطاب بعيد عن العقل التاريخي، الذي نقصد به المعلومات المكتوبة في ثنايا التاريخ ولا ترتقي إلى مستوى المعرفة. وعلى هذا الأساس نبوة إبراهيم عليه السلام وإمامته محورية في تاريخ البشرية وفي العلاقات مع الأمم وبخاصة أهل الكتاب، قال تعالى: ﴿**قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم**﴾ آل عمران: 64 أعقبها بفصل الخطاب ﴿**ألا نعبد إلا الله**... ﴾.

يتضح مما سبق أنه لا إبحار من دون بوصلة قرآنية، لأن الكتابات البشرية ليس بإمكانها الإحاطة بكل هاته التكتلات الكبرى والأمواج المبهمة، كما لا يمكنها تقديم إجابات عن البدايات ومنها الرشد والسؤال؛ اللذان انفرد بهما القرآن.

قدم القرآن إبراهيم عليه السلام أبا للأنبياء وأبا للتساؤلات، باعتباره أنموذجا تاريخيا عريقا ليدخل من خلاله التساؤل إلى عقيدة أولئك الذين أخذوه بقوة من شباب مكة في الجيل الأول»[1].

نسخة إبراهيم عليه السلام أصيلة، عميقة ذات رسوخ، فمنذ صباه بدأت بواكير وعيه وسلسلة الأسباب والتساؤلات التي حفزته ليخرج من طور الآباء ومعتقداتهم أي أصبح يعلو فوق التاريخ، ففطرته التي سلمت من عبث بني قومه أصبحت مرآة صافية وساطعة شكلت نواة محورية في حركة التاريخ أي إذا كان الدين محور حركة التاريخ[2]، فالفطرة أساسه، وهو باني صرحها وقوتها على الفعل وإصلاح ما فسد، وما كان تعاقب الأنبياء والرسل إلا تعاقبا لحركات الإصلاح، هذا الإصلاح الذي ينطلق من الذات ليشع على باقي أفراد المجتمع، يبدأ بالحوار الداخلي لينتقل إلى الحوار الخارجي.

إبراهيم عليه السلام السؤال والفلسفة:

السؤال منطلقه الحوار الداخلي، فالحوار هو من يهيج الأسئلة داخل النفس، "والإنسان بحنينه إلى الأصول، يعانق الفطرة من جديد، ويهجر نظاما معرفيا تراتبيا أو وراثيا، ويصبح ممحصا ومع كل اكتشاف يطرح أسئلة جديدة فيحصل عنده التكوثر المعرفي أو "الانفجار" المعرفي، ليخرج من "نظام" ليعانق نظاما آخر"[3]. إن الناس أصحاب الفطرة عالمهم واحد، أما الذين هم في غفلة فكل له عالمه.

انطلق الحوار الابراهيمي في ثلاث اتجاهات:

بين إبراهيم وأبيه، وبين إبراهيم والكون وبين إبراهيم ونفسه.

لم يكن حواره مع أبيه حوارا عاديا دار ذات ليلة بين أب وابنه، بل كان أعمق وخارج كل المقاييس التاريخية، حوار شكل منعطفا مهما في تاريخ الفكر الإنساني واكتملت انعطافاته بتعاقب الرسالات السماوية المرتبطة بشكل أو بآخر بإبراهيمعليه السلام.

---

[1] أحمد خيري العمري : البوصة القرآنية، مرجع سابق، ص 56.

[2] عامر الكفيشي، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى 2003، ص 296.

(3) Jacques Levrat, La force du dialogue, Ed MARSAM, impression Najah Al Jadida, 2003, p : 89.

انطلق إبراهيم عليه السلام من الشك فيما هو متوارث في مجتمعه، ثم عندما جنَّ الليل عليه بدأ بحثه المباشر عن خالق الكون، فتقلب خلال ليلة طويلة حتى الصباح بين القمر والشمس وهي «من العبادات التي كانت شديدة الانتشار عند الأقوام السامية عموما إن لم يكن عند غيرها أيضا.... وقد ظلت هذه العبادة قائمة حتى ظهور الإسلام، ومن أسماء العرب المعروفة عبد شمس.... والمعروف أن قريشا كانت تصلي صلاة الشمس عند الضحى، والقمر كان معبودا معروفا عند الجاهليين خاصة عند السبئيين»[1].

لم تنته ليلة إبراهيم عليه السلام عندما أشرقت الشمس، بل استمر في البحث عن ربه ولم تنته إلا بعد أن أشرق العقل في داخله، عندما وجد الإجابة عن تساؤلاته فيه، إجابة مزلزلة اقتلعت فكرة الأصنام والأوثان من عقل ابراهيم عليه السلام، خاصة وأن أباه كان يصنع التماثيل ويبيعها، هذا الإشراق الفطري والعقلي «كان الشرارة الأولى التي مهدت لنزول الكلمة الإلاهية، شرارة احتكاك العقل بالواقع.... إنه العقل الذي سبق الوحي، بل مهد له وعبد له الطريق، هل كان الوحي أن يتنزل على عقل خامل لا شك فيه ولا تساؤلات، هل كان أن ينمو الإيمان في عقل لم يعرف الشك، ولم يتقلب بحثا عن اليقين، الوحي نزل على عقل متسائل، إذ لا يكتمل الإيمان إلا هناك»[2].

والتجربة المثيرة للشك والتساؤلات، تطبع رسالة الإسلام ككل باعتبارها الوريث الشرعي لرسالة ابراهيم عليه السلام، وذلك لرفض القبول المسبق الغبي والخالي من التمحيص والبحث، فكانت رحلته (ابراهيم عليه السلام) تربة خصبة وصالحة لنزول الوحي[3] ﴿**وتلك حجتنا ءاتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم**﴾ الأنعام / 83.

وليس هناك علاقة بشرية أسمى من علاقة الأب بالابن أو الأم بالابن، ومع ذلك يصور القرآن هذه العلاقة التي تبين ضلال وقصور الأب ورشد الابن ﴿**وإذ قال ابراهيم لأبيه ءازر أتتخذ أصناما ءالهة إني أراك وقومك في ضلال مبين* وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين فلما رءا القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين* فلما رءا الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قومي إني بريء مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين**﴾ الأنعام/ 74-79.

وبالسؤال يهدم إبراهيم من أجل البناء إذ قال لأبيه ﴿**ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين* إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون**﴾ الأنبياء/ 51-52.

---

(1) أحمد خيري العمري: البوصلة القرآنية، مرجع سابق، ص ص 58-59.

(2) المرجع نفسه، ص 60.

(3) المرجع نفسه، ص 61.

وبينما طلب منهم أن يسألوا الأوثان صار السؤال على ألسنتهم ﴿**قالوا ءأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم* قال بل فعله كبيرهم هذا فسئلوهم إن كانوا ينطقون* فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا إنكم أنتم الظالمون* ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون***﴾ الأنبياء 62/-65.

والرشد الذي أوتيه ابراهيم لا يعني أنه استكان ولم يبحث، ورغم رشده ويقينه استمرت حاجته إلى الاطمئنان، فعمد إلى إعادة النظر والتقييم بالسؤال.

﴿**وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى**...﴾ البقرة/ 260.

فرغم مكانته الرسولية أعلن صراحة عن حاجته إلى إعادة النظر، وعن عدم طمأنينة أفكاره وقلبه وعقله، تساؤل يقرب من الحدود الخطرة وعن شك لايزال يحتاج معه إلى بحث عن اليقين. طمأنينة القلب لم يصلها بالمزيد من التعبد والاستغفار والانقطاع للعبادة، بل وصل بالتساؤل والتفكر، ولم يكن التساؤل محطة عابرة، بل شكل المركز الأهم في سيرته الرسولية، وهذا التساؤل كان بعد نزول الوحي عليه، لا كما في السياق الأول الذي مهد لنزول الوحي.

الجواب على إحياء الموتى لم يكن فيه نهر كما في حالنا اليوم، ولم يكن جوابا مباشرا، بل "آثر الجواب ليوجه السؤال نحو الطبيعة مظاهرها وظواهرها، أشكالها وقوانينها، والطير شكل من أشكال الطبيعة فكان للعقل دور في الجواب عن هذا السؤال، السؤال الإيجابي لا يقف عند الحيرة بل يعمل على تجاوزها . ويفتح باب اليقين النهائي ومن السؤال بدأ الإيمان لدى إبراهيم، والمسلمون ورثة ابراهيم الذي بدأ إيمانه من التساؤل، أحق بهذا الميراث من غيرهم»[1] .

ولذلك يؤكد القرآن الكريم بأننا سنسأل وعدا عليه حقا، أي إذا تخلينا اليوم عن السؤال فسنواجه "السؤال الموعود" ﴿**وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون**﴾ الزخرف: 44.

وبناء على ما سبق فإن عدم نهر السائل تعني الجواب ومواجهة حالة الحيرة من أجل الهدى وليس حالة العوز، لأن التيه الذي أعقبه الهدى في الخطاب القرآني هو الحيرة الإبراهيمية.

إن الدين الخاتم، انطلاقا من قوله تعالى ﴿**وأما السائل فلا تنهر**﴾ هو تجديد للدين وللقاعدة الإبراهيمية «طريقة في الحياة والتفكير والنظر يجب أن يحتضن السائل والتساؤلات التي تنسف العروش القديمة المتداعية وتبني عالما جديدا على أسس جديدة ومتينة "للسائل حق وإن جاء على فرس»[2].

وبعد كل ما سردناه من قضايا تخص الابن رشد والرشدية، يتضح أن الابن رشدية "الخطاب الرشدي" الملتصق بابن رشد هو اسم وليس صفة كما هو الحال مع إبراهيم الذي كان رشده هبة إلاهية، فكان سؤال ابراهيم سؤال رشد فقه عمق الوجود وكان خطابه وحواره قمة الرشد والنضج.

---

[1] أحمد خيري العمري : البوصلة القرآنية، مرجع سابق، ص 66.

[2] رواه أبو داوود، 1665-1666، أحمد 1730، ابن خزيمة 2468 سنن البيهقي 12983، المعجم الكبير 2893.

وبما أن إبراهيم عليه السلام ابن رشد وأبا للتساؤلات، و "للوهلة الأولى سيبدو غريبا جدا أن نتصور دينا ما يبدأ بطرح التساؤلات، فقد تعودنا جميعا أن تكون الفلسفة هي صاحبة الأسئلة، وأن يكون الدين هو صاحب الأجوبة. الفلسفة للأرق والتفكر والدين للنوم المطمئن الهادئ.

لكن ذلك ينسجم مع نظرة تقليدية للدين لا تتفق مع الطبيعة التاريخية للإسلام.... لا تشبه في شيء الواقع التاريخي للإسلام بوصفه حركة عميقة، استطاعت أن تهز أركان التاريخ الإنساني وتعيد تشكله وتحديد مساره.

إن نظرة النوم المطمئن الهادئ .... لا يمكن أن تنسجم مع الإسلام الذي أعلن قيامة العقل..."[1] .

والملاحظ اليوم أن الفلسفة حلت محل النبوة وحل الفلاسفة محل الأنبياء، وأصبح لكل فيلسوف أتباع ومن سار في دربهم من المتفلسفين المسلمين" الذين ركبوا قطار التغريب.

أصبح العالم غارقا في المشاكل والاضطرابات، ولم تستطع أي فلسفة وضعية أن تقدم الحلول، ولم تعد الفلسفة وحدها صاحبة السؤال والجواب، بل وصلت بابا مسدودا، أصبح عنده الأسياد الكبار الذين يتربعون على "عرش الاقتصاد" هم الذين يقررون مصير العالم. وأمام هذا الوضع المعقد، وهذا الطوفان من المعلومات لم تعد هناك جهة قادرة على التحكم في هذا الطوفان. إن طوفان المؤلفات والمعلومات يشغل المجامع العلمية الدولية من أجل التوصل إلى الأساليب والتقنيات التي تيسر التحكم في انفجار المعلومات، وأشهر هذه المشروعات الضبط البيبليوغرافي العالمي Universal Bibliographie control واليونيسست Unisist وتبقى هذه المشاريع هدفها استخباراتيا أكثر منه علميا وبخاصة بعد اكتشاف مخطوطات واد قمران أو البحر الميت*.

والخلاصة: ينبغي تجاوز أسطورة مقولة الفلسفة هي السؤال، بل الدين هو السؤال والجواب، وبما أن إبراهيم عليه السلام هو أب التساؤلات وأب الأنبياء تسقط أوهام المعجزة اليونانية، لأن التجربة الإبراهيمية وتجارب أخرى سابقة بزمن طويل للتجربة اليونانية، والقرآن من المنظور اللساني لم يلتزم تماما بالمعنى القاموسي، بل له قاموسه الخاص الذي هو حصيلة المعنى المألوف ممزوجا بالتوجهات العقدية الجديدة التي بها ﴿**أمرت أن أكون أول من أسلم**﴾ و ﴿**لا شريك له وأنا أول المسلمين**﴾ يدخل في نطاق الاستسلام، إن الرشد مادة تتواصل عضويا مع الصلاح والإصلاح[2]. وهذا ما دأب عليه الأنبياء والرسل وكل المصلحين عبر التاريخ، ومن ثم كل إصلاح تغيير، وليس كل تغيير إصلاح.

---

[1] أحمد خيري العمري: مرجع سابق، ص 51.

* مخطوطات واد قمران أو البحر الميت من أعظم الاكتشافات الأثرية في العصر الحديث بدأ ذلك 1947، اكتشف هذه المخطوطات راع صغير اسمه محمد الديب وهو يبحث عن نعجة ضائعة وداخل مغارة عثر على أواني فخارية مملوءة بالمخطوطات وتوالت الاكتشافات لباقي المواقع (أصبح الفاتيكان قلقا من المشكلات التي قد يواجهها بشأن مواد قمران، وأصبحت هيئة الكهنوت الإكليركية في حاجة إلى فرض نوع من السيطرة على دراسات هذه المخطوطات انظر: مايكل بيجنت وريتشارد لي: خديعة مخطوطات البحر الميت، ترجمة وسيم عبده، دمشق دار صفحات للدراسات والنشر الطبعة الأولى 2010، ص148 وما بعدها.

[2] غالب حسن الشابندر : قضايا إسلامية معاصرة استراتيجية السؤال رؤية قرآنية، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى 2004، ص 139.

إن الدين الإسلامي هو البوصلة و سفينة النجاة أمام غرق سفينة الفلسفة، بعد أن فقدت بوصلتها منذ زمن بعيد، ولم تقدم لأصحابها إلا مزيدا من الغرور الذي بني على اتباع الظن.

فالدين رشد، والرشدية تبدأ مع إبراهيم عليه السلام وتختم الرشدية مع الرسول الخاتم سيدنا محمد ﷺ، رشدية تتجاوز كل رشدية أخرى يتم الرهان عليها من قبل المتفلسفة العرب.

إن المسلمين الأوائل بصموا حضورهم بتداول القرآن وسريانه في كل أبعاد الحياة، فكان لهم دور ريادي في صناعة التاريخ إلى أن دب فيهم الضعف والوهن، بعد أن أدخل القرآن المتحف ولم يبق منه إلا شعائرا ظاهرة، فلا استعادة للحضور والفعل من موقع الندية في الساحة الأممية إلا بتفعيل القرآن والتخلص من الاغتيال الذي تعرض له اللسان العربي من قبل اللسان الأعجمي، فتمت بلبلة اللسان العربي، وبرمج أهله باللسان الأعجمي الذي لا يكاد يبين ﴿**لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين**﴾ النحل: 103.

وتبقى ﴿**اقرأ**﴾ خالدة ومنتصرة إذا تم تفعيلها، وذلك بـ (**اقرأ**) الكتاب لمواجهة المكتبة[1]. ﴿**كلا لا تطعه واسجد واقترب**﴾ العلق /19.

"**اقرأ**" هي الكيان الذي تندحر أمامه كل الكتابات المغرضة.

وخير ما نوقع به ما سطرناه قوله تعالى:

﴿**والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾ يوسف/21.

---

[1] أحمد خيري العمري، البوصلة القرآنية، مرجع سابق، ص 467.

المصادر والمراجع المعتمدة

- أ.س. كوهان : مقدمة في نظريات الثورة، ترجمة: فاروق عبد القادر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، الطبعة الأولى 1979.
- أحمد خيري العمري : البوصة القرآنية، دار الفكر، دمشق الطبعة الأولى 2011.
- إدوارد جونو: الفلسفة الوسيطية، ترجمة علي زيعور، بيروت، دار الأندلس، الطبعة الثانية، 1979.
- الحارث بن أسد المحاسبي: العقل وفهم القرآن، دار الفكر، 1971.
- زينب محمود الخضري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير، بيروت ط2، 1985.
- عامر الكفيشي، قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى 2003.
- غالب حسن الشابندر : قضايا إسلامية معاصرة ستراتيجية السؤال رؤية قرآنية، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى 2004.
- مالك بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، طرابلس، بيروت، دار الفكر، 1981.
- هنري برغسون: منبع الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي وعبد السلام الدائم، دار العلم للملايين، بيروت، ط 2، 1984.
- Alain de libera : Avicennisme latin, Encyclopédie universalise, vol 3.
- Alain de Libera, La philosophie Médiévale (que sois-je), 5ème édition : PUF 2001.
- Dictionnaire du Moyen âge, sous la direction de Claude Gauvard, Alain de Libera et autre, Ed. Paris, 2004, 2ème tirage : Juillet 2006.
- Jacques Levrat, La force du dialogue, Ed MARSAM, impression Najah Al Jadida, 2003.
- Jean Jolivet, encyclopédie universalise. Vol 3.
- M. Eliade, La Nostalgie des origines, Gallimard, 1969.
- Pierre Quillet: ERNST Cassirer, éd. Ellipses, Paris 2001

محددات منهجية في الفكر الاجتهادي؛ دراسة في ضوابط التأصيل والتنزيل

الدكتور محمد علا

دكتوراه (الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية) جامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال -مركز دراسات المعرفة والحضارة - المغرب

مقدمة:

ثمة مفاهيم أصيلة في ثقافتنا الإسلامية لها قدرة كبيرة على الاختراق الزماني والمكاني والموضوعاتي، وهي مفاهيم أساسية ينبغي أن تشكل همّا محوريا يستدعي تجديدا في النظر ويتطلب مواكبة مستمرة لحركية الواقع المتسارعة والمعقدة ولدينامية العلوم المتطورة، ومن أهم هذه المفاهيم: الاجتهاد، والفقه، والتجديد، والنظر، والتنزيل... فعبرها تتجلى مظاهر إعمال العقل وفقه النص وفقه الواقع، وفي ضوء ذلك يتم إخراج المنتوج الحضاري البشري الاستخلافي، الروحي والمادي، وهو منتوج مرتبط بواقعه وقابل للتسديد والتصويب والرقي لما هو أفضل وأحسن.

والمتأمل في معظم التجارب الحضارية الإسلامية يجد أن الإمكانات المميزة لمرجعيتنا المتعالية لم يتم تفعيلها بنفس القوة التي وردت بها في الوحي، وحتى الفترات القليلة التي عرفت هذا التفعيل لم تستمر بنفس الوهج والعطاء إذ سرعان ما حل محل الاجتهاد والتجديد والإبداع آفات التقليد و الحشو والابتداع، وقد كانت هذه الآفات سببا في تضخم الاهتمام باجتهادات تاريخية على حساب النص المؤسس لها، فنالت من القداسة مثلما نال النص نفسه أو أكثر.

وقد دلت نصوص الوحي والتجربة النبوية الأولى على وجود محددات منهجية تحكم الفكر الاجتهادي على مستوى التأصيل النظري وعلى مستوى التنزيل العملي، وسنحاول أن نبرز بعضا من هذه المحددات المنهجية، والتي يشكل الوعي بها مقدمة ضرورية لبناء عقلية اجتهادية تجديدية متفاعلة مع واقعها وفق ضوابط مرجعيتها. وسأركز على ثلاثة محددات أساسية: محدد الفصل بين الشرع والتاريخ، ومحدد التمييز بين الأصول والفروع، ومحدد وحدة النص وتعدد الفهم.

- المحدد الأول: الفصل بين الشرع والتاريخ

الحديث عن السيرورة التاريخية للفكر والثقافة في التجربة الإسلامية هو في العمق حديث عن تفاعل عناصر ثلاثة بدرجات متفاوتة: **الوحي والواقع والعقل**. الوحي الإلهي؛ القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، باعتبارهما الأصول المؤسسة للتشريع والموجّهة للاستخلاف والعمران. والواقع المتغير "الذي تتفاوت في إدراكه وتشخيصه وتكييفه عقول الناس وتقديراتهم، بمن فيهم الفقهاء. وتبعا لذلك يتحدد الكثير من اجتهاداتهم وفتاويهم المرتبطة بالواقع والمتأثرة به"[1]، وكذا العقل

[1] الريسوني، أحمد "فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي" مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط 1، 2012م، ص: 11

الذي يتفاعل مع الوحي ويعايش الواقع فتتأسس لديه منهجية التأويل والتنزيل، وقد غلب على هذا العقل في التجربة الإسلامية الأولى العقل الفقهي – خاصة بعد عصر التابعين – بحكم تفاعله لأول مرة مع قضايا وجزئيات فقهية كثيرة. وقد "تفاوت الفقهاء في ذواتهم وقدراتهم الفكرية ومراتبهم العلمية ومسالكهم المنهجية. ولكل واحد من هذه الأمور تأثيره في اجتهاداتهم ونتائجهم. بل حتى أخلاقهم وطباعهم قد يكون لها تأثير في ذلك"[1].

يقتضي هذا المحدد ضرورة التمييز بين الوحي والتنزيل التاريخي له في واقع معين، على أساس أن الوحي نص مطلق متعالي عن الزمان والمكان عبر التجارب والسياقات المختلفة. وقد تضمن الوحي إشارات لتجارب تاريخية انقضت بفناء أصحابها، لأخذ العبر والعظات منها، ولبناء تجارب جديدة راقية ومتجاوزة لأخطاء السابقين وهفواتهم وزلاتهم، ومستنيرة بإنجازاتهم وعطاءاتهم. كما "أن معرفة الواقع والإحاطة به من المسائل الأساسية في نجاح عمل الفقيه، لأن الانزواء عن المجتمع والواقع وممارسة العمل الفقهي في الزوايا بعيدا عن هموم الناس لا يمكن أن يكون إلا تكرارا لآراء القدامى الذين كانوا يتعاملون مع واقعهم، وصحيح أن الفقيه اليوم أصبح يحتاج إلى استشارة الخبراء وأصحاب الاختصاص في مختلف المسائل التي تعرض عليه نظرا لتعقّد الواقع، وكثرة المستجدات"[2].

ومن الأخطاء المنهجية إسقاط الواقع المعاصر على واقع السابقين، والنظر بمنظار العصر إلى عصرهم، فالتراكم المعرفي قد وفّر لنا أدوات وآليات ومفاهيم ومناهج ونظريات نستطيع من خلالها الوقوف على بعض ثغرات السابقين وهفواتهم المعرفية والمنهجية، ليس قصورا وتهاونا منهم، بل لم تسعفهم أدواتهم معرفتهم حينذاك من التنبّه لها وإصلاحها. ومن ثمّ يمكن القول أنهم عاشوا عصرهم بظروفه وإشكالياته، ونحن نعيش عصرنا بظروفنا وإشكالياتنا، ومن سيأتي بعد فترة من الزمن – طالت أم قصرت – سيعيشون ظروفهم وإشكالياتهم، وبالتالي فالمعاصرة هي قدرة كل جيل في أي عصر على مواجهة إشكالاته وتحدياته، اعتمادا على إمكاناته وتراكم خبراته.

من هنا تقتضي الموضوعية والإنصاف الإقرار بأن وضوح الرؤية الكلية المستوعبة لظاهرة ما لا يحصل إلا بعد تقييم التجارب السابقة والوقوف على نقاط الإصابة والسقوط، والقوة والضعف. وبالتالي فالممارسات السابقة تشكل لنا – في مجملها – تجارب اختبار لنقيس درجة قربها أو بعدها من المستوى الاجتهادي المطلوب على ضوء ما وصلت إليه المعرفة ونظمها ونظرياتها حسب الزمن الحالي. لأننا لا نضمن بالوسائل العلمية نوع تصرفنا في نفس الظروف والأحوال التي مرّ بها من سبقونا، وبالتالي لا مبرر لأن تستمر جملة من إشكالات سابقة رغم توفرنا على رؤى معرفية ومنهجية واضحة لحلها وتجاوزها. يقول أبو القاسم حاج حمد موضحا هذه الإشكالية "ولكن الخلاف بيننا وبينهم يكمن في أننا نوظف مناهج ورؤى مختلفة عن مناهجهم، ضمن خصائص تكوينية مفارقة لخصائصهم التكوينية، ولا نقول بأنهم عجزوا في ما نجحنا فيه من بعدهم، وإنما نقول إنهم **أبدعوا ضمن خصائصهم الفكرية**، فهم قد أنتجوا ضمن خصائص العقل المحض، أما نحن فننتج بقوة العقل مع محددات العلم النظرية والمعرفية، ولهذا يجب النظر لما خلفوا من إرث ثقافي من خلال تلك الخصائص الفكرية والمنهجية التي تشكل ضمنها وعينا بالسيرورة التاريخية وبالمتغيرات الاجتماعية، بدل التقليل من شأن ذلك الموروث الثقافي"[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص: 12.

[2] شعيب قاسم "تحرير العقل الإسلامي" ، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، ط 2، 2013، ص: 25-26.

[3] حاج حمد أبو القاسم "القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية" دار الساقي، بيروت، ط 1، 2011، ص: 26-27

فكل التجارب التاريخية الإسلامية، هي نوع من التفاعل الإيجابي مع الوحي، ولا يمكن لتجربة أن تتحول إلى أصل يحاكم إليها الأصل الأول. فالمرجعية الحاكمة تبقى للمطلق المهيمن وليس للنسبي المتغير؛ إذ لا بد من أصل يحتكم إليه عند اختلاف أو تنازع التجارب، وهذا المطلق هو الوحي (المرجعية المتعالية) الذي يقع خارج حيز التجربة الإنسانية والنسبية البشرية. ولقد فطن لهذا بعض علمائنا حين قرروا في بعض مؤلفاتهم فصولا تؤصل لنسبية التجارب الإنسانية من مثل: "فصل في تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد.."[1]. و "في موضوع الفقه بصفة عامة، وفي الفقه السياسي بصفة خاصة، لا بد أن ننتبه إلى أن هناك قضايا وأفكارا ومصطلحات تناولها الفقهاء وكُتّاب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية، وأصبحت مادة متداولة ومتوارثة في تصانيفهم، وهي في الحقيقة ليست أكثر من توصيف وتنظيم فكري ظرفي، للنظم والأعراف التي صاغتها وصنعتها الممارسة الفعلية لحركة التاريخ. ففي هذا الصنف من القضايا والأفكار يمتزج التاريخ بالشرع، أو بالأحرى يمتزج تاريخ المسلمين وتصرفات المسلمين، بالمرجعية الإسلامية والثقافة الإسلامية. وقد يكون نصيب التاريخ وتأثيره فيها أكثر من نصيب الشرع وأدلته"[2]. وإذا كان التحدي يظهر جليا حين الجمع والمزج بين استلهام الواقع بإشكالاته وقضاياه وما يتطلبه من إصلاح وتكميل، اعتمادا على المبادئ والأدلة الشرعية وإرشاداتها في زمن محدد، يتبين لنا مدى التعقّد في العلاقة التي تجمع التاريخ والشرع اتصالا وانفصالا، وقد ناقش هذه الجدلية الدكتور الريسوني في مبحث سمّاه: «**فصل المقال فيما بين الشرع والتاريخ من الاتصال والانفصال**» أشار فيه إلى أن هذا الفصل "فصل ضروري حتّى لا نخلط شرعنا بتاريخنا، ولا نتّخذ التاريخ دينا لنا. {..} فالفصل بين الشريعة ومكوناتها من جهة، والتاريخ ومكوناته من جهة أخرى، يريحنا ويرفع عنا الحرج في مبدأ المراجعة والغربلة لتراثنا في الفقه السياسي وغيره. ويريحنا ويرفع عنا الحرج حين نأتي إلى عديد من المقولات والمقررات في هذا الفقه فننزع عنها صفة الحجية واللزوم، أو صفة القداسة كما يقال"[3].

والخلاصة أن جملة من الاجتهادات الفقهية أو الأصولية "إنما هي معطيات معرفية منجزة في سياقات تاريخية وثقافية واجتماعية خاصة، ولا يمكن تجريدها من بصمات العصر المنبثقة فيه، مثلما لا يصح فصلها عن المشروطية الزمانية والمكانية والثقافية لمن أنتجها، فهي منخرطة في تاريخ أصحابها، وليست حقائق أو جواهر مثالية متسامية على الواقع، كما أنها ليست عابرة للمحدّدات، والظروف، والمحيط الذي تبلورت في داخله، إنها مرتهنة بالفضاء الخاص وخلفيات الفقيه والأصولي الذي قالها أو دوّنها"[4]، فهذه المعرفة الفقهية "انبنت على أعراف وظروف وتقديرات مصلحية كانت وجيهة وسديدة في حينها، ولكن تلك الأسس والاعتبارات تغيرت تغيرات تامة، أو تغيرات جوهرية. ولا بأس في هذه الحالات أن نتجاوز ما ذهب إليه جمهور الفقهاء والمجتهدون المتقدمون. وحتى الإجماعات التي بُنيت على ما ذُكر، فإنها تتغير بتغير أسبابها وموجباتها الظرفية، أما أن يعمد أحدنا اليوم إلى ظن ظنه ورأي اختاره وأعجبه، يتعلق بفهم المعاني الأصلية الثابتة للنصوص، مما يتوقف قبل كل شيء على الدلالات اللغوية لعصر التنزيل، ويحتاج إلى احترام قواعد اللغة كما فهمها وبينها

---

[1] الجوزية، ابن القيم "إعلام الموقعين عن رب العالمين" شرح وتحقيق رضوان جامع رضوان، مكتبة الإيمان، القاهرة، ط 1، 1419هـ/1999م، 3/3.

[2] الريسوني، أحمد "فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي" مرجع سابق، ص: 14

[3] المرجع نفسه، ص: 16-17

[4] الرفاعي، عبد الجبار "إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين" دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت – القاهرة – تونس، ط 2، 2013م، ص: 132.

المتقدمون، ويتوقف على اعتبار ما فهمه آلاف من الصحابة والتابعين والأئمة والعلماء عبر عدة عصور، ثم يتحدى به الإجماع والجمهور، والسابقين واللاحقين، فهذا ليس من العقل ولا من العلم في شيء"[1]، وتبقى هذه الموازنة أمرا مهما، فهي من ناحية لا تناهض حرية البحث وحرية الفكر والنقد، ولكن في نطاق من المعقولية واحترام الاعتبارات المؤسسة علميا لا عاطفيا.

والأولوية التي تفرض نفسها في محدد الفصل بين الشرع والتاريخ مراجعة مدونتنا الفقهية مع مراعاة مقتضيات واقع أصبح أكثر تعقيدا أن تهيمن عليه فتاوى فردية كانت مرتبطة بنمط عيش بسيط، أي أن تكون إعادة صياغة "المدونة الفقهية" مرتكزا على تجديد الصلة بجميع أنواع العلوم العقلية والشرعية والاقتصادية والاجتماعية والطبية.. وخلق جسور التواصل بين مختلف العلوم من خلال نظمها في إطار كلي شامل و"توظيف المكاسب الراهنة للعلوم في دراسة، وتحليل، ومساءلة التجليات والتعبيرات والظواهر الدينية في حياة الفرد والمجتمع، واكتشاف منابعها وحدودها وآثارها ومعطياتها"[2]. والمقصود هنا التنبيه إلى مداخل استئناف التجديد الممكنة، المتعالية عن تأثير التاريخ وتحكمه في عدد من الأبنية الشرعية المتجاوزة له. ويؤكد ذلك القرآن نفسه الذي يدعو إلى إدامة التفكير والتدبر والنظر والتعقل والاعتبار.

– المحدد الثاني: التمييز بين الأصول والفروع

تشكل الأصول الثوابت والأركان والمسائل الكبرى للدين، وتشكل الفروع المتغيرات والمسائل الفقهية الجزئية في الدين. فقد تفرَّد الوحي بميزات خاصة جليلة لم تتوفر لغيره من الكتب المنزلة، وأهم هذه الميزات: إلهية مصدره، وأنه آخر وحي ينزل من السماء، محفوظ من التبديل والتغيير، وبه اكتملت الرسالات السماوية، وهو خطاب موجه للناس جميعا "رسم للناس عامّة قواعد الفكر والنظر إلى جانب قواعد الحياة العملية، وأن هذا القرآن قد اشتمل على تصور نهائي للكون (ميتافيزيقي)، وأنه قد وضع قواعد السلوك الإنساني (الأخلاق)، وأنه لم يترك جانبا من جوانب الفكر والعمل (أو الدين والشريعة) إلا وملأه بوضع صورة كاملة.. وأن المسلمين قد تلمسوا مادة فكرهم وعملهم من مصدرين، هما: القرآن والسنة، اللذان سارا متعاونين يرسمان للمسلم الحياة الجديدة، ويرسخانها في جميع قواعدها"[3]، فهُما المصدران الأساسيان للتشريع الإسلامي؛ "مصدر واحد منشئ وكاشف عن العقيدة والشريعة. ومصدر واحد تأويلي وتفعيلي وتطبيقي تنفيذي مبين لكيفية اتباع الكتاب وتطبيقه، وهذه ميزة من أهم مزايا هذه الرسالة الخاتمة، وهي التي أعطتها المرونة والاتساع، والقدرة على الاستجابة لكل مستجدات الأزمنة والأمكنة والأنساق الحضارية والثقافية وحاجات الأمم؛ لأنها تعتمد على قواعد كلية، ومقاصد عليا؛ ولم تشتغل بالتفاصيل الجزئية الدقيقة إلا تلك التي هي مظنة الحيف البشري فاحتاجت إلى النص عليها، كالأنكحة والمواريث .. والكتاب الكريم وبيانه النبوي في السنة هما متكاملان متلازمان، فهما المصدر الوحيد لما يمكن تسميته ب "الحقيقة الفقهية"؛ ولذلك كان الحلال بيّنا والحرام بيّنا، وكانت مساحة المشتبهات محدودة جدّا"[4].

---

[1] الريسوني، أحمد "الاجتهاد؛ النص، الواقع، المصلحة"، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت – لبنان، ط 2، 2013م، ص: 24-25.

[2] الرفاعي، عبد الجبار "إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين" مرجع سابق، ص: 131.

[3] النشار، علي سامي، "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام" ، دار المعارف، ج 1، ط 4، القاهرة: 1966م، ص: 2 – 3 .

[4] العلواني، طه جابر، "ابن رشد الحفيد، الفقيه الفيلسوف" دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط 1، 2010م، ص: 33.

ومن تجليات التفريق بين الأصول والفروع ضرورة الرجوع المباشر إلى النبع الصافي (الوحي= قرآن وسنة) وتطهيره مما علق به من رواسب وشوائب وعوالق، "وتجاوز كل أشكال وصور الموروث الثقافي الذي حجب الرؤية والاستمداد المباشر من تلك المصادر إلا عبر وسائط وقنوات.."[1] وبناء منهجية معرفية تجعل من تلك الوسائط مصادر استئناسية للوصول إلى حقائق أكبر وأشمل وليست مصادر نهائية مقصودة لذاتها، باعتبارها جهدا بشريا وتجارب دينية مرتبطة بالزمان والمكان، لها عبرها وعظاتها وميزاتها ونقاط قوتها وضعفها، ومن ثم "لا بد من نظر اجتهادي مستأنف لفهم الدين فهما يراد به معالجة الواقع، وهو نظر يلتزم ضرورة فحص التراث واستيعاب ما ورد من أفهام ثرية، ولكنه التزام استفادة واسترشاد واهتداء، وليس التزام اتباع وتقليد لأفهام السابقين على سبيل الحتم المفروض فإن ذلك لا يبرره شرع ولا ينصلح به واقع"[2] مع الإشارة – كما يذهب القرضاوي – أن الإيمان بأن التجديد عملية بناء وترميم وليست هدم وتقويض، ومن ثم بأهمية بمكان "الاسترشاد بالجيل الأول من أجل الفهم السليم للدين ومن أجل التخلص من الشوائب وأشكال الغلو التي لحقت به أو طرأت عليه"[3]. ولا ينفي هذا ضرورة مراجعة الموروث تصحيحا وتصويبا بمنهجية قائمة على الإبقاء الصالح النافع وتجاوز الضار الثقيل. فلا بدّ من تصفية ركام الشوائب والشبهات العالقة.

وأكثر ما يزيد في شرعية وضرورة هذه المراجعة كون "فقهنا وتراثنا بمعظم مفرداته وقضاياه ومؤلفاته، يرجع إلى ما بين القرنين الخامس والثامن الهجريين، وأننا الآن في القرن الخامس عشر.. مما يدعو أن تكون المراجعات المطلوبة عميقة وشاملة، ولا تستثني إلا ما كان شرعا منصوصا، صحيحا صريحا. وإذا استحضرنا أن ما يفصلنا عن ذلك الفقه ليس مجرد مدة زمنية طويلة تعدّ بمئات السنين، بل تفصلنا عنه أيضا التطورات النوعية الهائلة التي عرفتها مجتمعاتنا والعالم من حولنا، في كافة المجالات والأصعدة: السياسية والتشريعية والاجتماعية والمالية والاقتصادية والإدارية والعلمية والثقافية والصناعية والتواصلية... أفليس هذا وحده موجبا للمراجعة والتجديد والملاءمة، على نطاق واسع؟"[4].

ومن تجليات التفريق بين الأصول والفروع أن تكون محاكاتنا للسابقين محاكاة منهجية عقلانية وليست محاكاة معلوماتية تقليدية إسقاطية، بمعنى أن ننظر في طريقة تعاملهم مع الوحي، ومنهج تنزيله على الواقع، والاعتزاز الكبير بهذا الدين وقيمه، والتحرر من الخرافة والخوف والذل. وكيف كان إقدامهم وشجاعتهم، وأحيانا مغامراتهم ومخاطراتهم في عصور القوة ؟ وكيف كانت هفواتهم ونقاط ضعفهم في عصور التقليد والجمود ؟ فالوقوف على المنهج الذي جعلهم يؤسسوا حضارة وعلوما، واستطاعوا من خلاله استيعاب ودمج ثقافات وعلوما أخرى، أفضل بكثير من الوقوف على ما أنتجوا من جزئيات المعارف وكثرة التفاصيل، فالنتائج والثمار تأتي نتيجة طبيعية بعد بناء الأسس والأركان. لذلك يمكن القول أن "ولاءنا لآبائنا يجب أن يكون في محاكاتهم في وقفتهم تجاه الحياة، لا في إعادة ما صنعوه حرفا بحرف"[5]، لأن المشكلة "لا

---

[1] شبار، سعيد "الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية" المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 2007م، ص: 183.

[2] النجار، عبد المجيد "في فقه التدين فهما وتنزيلا" كتاب الأمة: عدد 23، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1410هـ، ج1/ ص: 78

[3] شبار، سعيد "الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر"، ص: 185

[4] الريسوني، أحمد "فقه الثورة، مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي" مرجع سابق، ص: 17-18.

[5] الرشدان، محمود عايد "حول النظام المعرفي في القرآن الكريم" مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، العدد العاشر، ص: 12.

تكمن في الحضارة، ولا في التراث، وإنما تكمن في النظام الثقافي الذي طورناه نحن في القرون الحديثة من أجل استيعاب هذه الحضارة وهذا التراث. إنها تكمن في فاعليتنا، أو بالأحرى لا فاعليتنا الثقافية والعقلية الحديثة"[1].

وللأسف فإن غياب التفريق بين الأصول والفروع منهج لم يسقط فيه فقط بعض المدافعين عن الدين، بل سقط فيه حتى الناقمون من المستشرقين والمغالون من العلمانيين الحاقدين، مما جعل هؤلاء يخلطون في أحيان كثيرة بين أصول الدين وتجارب تاريخية مرتبطة بأصحابها تشكل فهما معينا للدين. ومعلوم أن المنهج العلمي لنقد التراث يقتضي الاطلاع على معارفه والاستئناس بمقاصده، حيث أن الكثير ممن تصدّوا لنقد التراث "تكلّموا فيه بما لا يعرفون وتطاولوا على البث فيما لا يفقهون. {..} فكيف يصح إذن لمن لا يجيد لغة التراث أن يدعي لنفسه القدرة على تقويمه! فمن أين يقع على حقيقة مضامينه وعلى كنه آلياته!" [2]. وهذا الشرط العلمي لازم، ليس فقط لتقويم التراث وإنما لتقويم وتصويب كل مجال علمي أو معرفي.

من مضامين المسبقات والقبليات التي تحكم بعض الباحثين؛ تصيُّد الشاذ والغريب من الأقوال والعبارات التي نُقلت في التراث خاصة في جانبه الفقهي ... والتغاضي والتغافل عن البحر المضيء من معارفه وتجاربه التي تشكل في الكثير منها منارات هادية عبر الزمان والمكان. وهذا المنهج الذي أسّسه المستشرقون الناقمون على تراث الأمة، تشرّبه – للأسف، بوعي أو بدون وعي – العديد من المثقفين والمفكرين العرب، "فما كان يجب أن يُعظّم من معان متأصلة، ذهبوا إلى تحقيره من غير تحسر، وما كان يجوز تحقيره من وسائل مقتبسة، ذهبوا إلى تعظيمه من غير تقتر"[3] و "لا يطلب الشاذ إلا من يريد الزيغ عن الحق والمروق، ولا يطلب الغريب إلا من يريد المخالفة والظهور"[4]. علما أن الوقوف على هذه المنزلقات للتصحيح والتصويب يعدّ أمرا مطلوبا في حد ذاته، أما تصيّدها للتشفي والتحقير والقياس عليها لإسقاط الكلّ في سلة واحدة، فهذا منهج متحامل بعيد عن الإنصاف والموضوعية والعلمية.

– المحدد الثالث: وحدة النص وتعدد الفهم

إن النص الشرعي (قرآنا وسنة نبوية) واحد لا يتغير لكن الفهم متعدد، والدين واحد لا يتغير، لكن أشكال التدين مختلفة. لقد كان الإسلام دين جميع الأنبياء[5]، إلا أن شرائعهم مختلفة ومتعددة بتعدد طرق ومناهج التدين بهذا الدين الواحد {**لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا**}[6] فنتيجة لكل ذلك نجد مدارس التفسير المختلفة التي تتفق في تفسيرها لبعض النصوص وتختلف في أخرى نظرا لتباين مداخل البشر في الفهم، ونجد كتب السنة المتعددة، والمذاهب المختلفة التي تعددت مناهجها وطرق استنباطها. ولا ضرر أن ينحاز كل واحد إلى مدرسة معينة أو مذهب معين، فيتعلمه ويدافع

---

[1] غليون، برهان "اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 3، 2004م، ص: 20

[2] عبد الرحمن، طه "تجديد المنهج في تقويم التراث"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، ط 3، 2007م، ص: 10

[3] المرجع نفسه، ص: 11.

[4] المرجع نفسه، ص: 10.

[5] الإسلام هنا بمعنى الاستسلام والخضوع والانقياد لأمر الله تعالى الخالق المصور لهذا الكون، الاستسلام لله بالتوحيد والانقياد له بالطاعة والبراءة من الشرك وأهله. والأصل في اشتقاقها الفعل (سَلِمَ) ويأتي، استعمالها في اللغة على عدة معانٍ: الخلوص والتجرد، الإذعان والطاعة، المصالحة والأمن. والآيات الدالة على ذلك من القرآن الكريم متعددة متظافرة .

[6] المائدة: 48

عنه.. وإنما سيحصل الضرر إذا تحول الأمر إلى تعصب وتدابر وتصادم والنظر إلى الطرف أو الأطراف الأخرى بعين العداوة والحقد، وأحيانا يصل الأمر إلى حد الاقتتال كما حدث في عدد من التجارب السابقة وفي عدد من مناطق العالم الإسلامي المعاصرة.

يقتضي هذا المحدد الإيمان بقناعة راسخة أن "الاختلاف ثراء فكري، وتنوع ثقافي، وهو من سنن الحياة، غير أن الممارسات الخاطئة هي التي أفسدت جمال التنوع وألوان الطيف، والحقيقة أن المذاهب الإسلامية من حيث الفقه لا تختلف جوهريا إلى درجة الخلاف، وتبقى في دائرة الاختلاف، لكن شخصنة المذاهب جعلتها غير قادرة على الخروج من دائرة ضيقة تتلاءم مع رؤيتنا لهذا الشخص أو ذاك"[1].

كما أن الإسلام يعطي مبدئيا لكل أحد حرية إبداء ما يعتقد به من أقوال وآراء، وهذه الحرية الفكرية قد تقود أحيانا إلى الشطط والإسفاف والضلال، إلا أن الحد منها أيضا قد يقود إلى الانغلاق والمصادرة والحجر والركون، وإلى الخرافة والجهل والتعصب. لهذا فتح الإسلام مجال الرأي وحرية الفكر علما أن الفكر الذي سيصمد ويستمر له ميزات خاصة تمكنه من القدرة على البقاء والمدافعة[2]، قال تعالى: {**فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض، كذلك يضرب الله الأمثال**}[3]. فالغنى العلمي لا يكون بالحجر على الفكر والتضييق عليه، وإنما بالسماح له بالامتداد والتوسع بقدر توسع الكون ستتسع المعرفة (وإنا لموسعون)، فلماذا التضييق ما دام أن علمنا محدود {**وما أوتيتم من العلم إلا قليلا**}[4] وما دام أن دائرة المجهول أوسع من دائرة المعلوم.

ومن الأخطاء الكبيرة وبدايات الانحراف في الفهم والاستمداد هو عندما بدأت تعمد مدارس أو فرق واتجاهات إلى محاصرة الوحي بأفهامها، مدّعية حيازة التأويل الصحيح للمقدّس، فلم تسمح له بالامتداد إلا بمقدار ما تسمح به عقولها ومداركها، فتحرم بذلك عقولا أخرى من حظها في الفهم وتصادر حقها في الرأي والاجتهاد، ومن ذلك أيضا إحاطته بقيود وضوابط اجتهادية، وحمل ألفاظه ومعانيه على تخصصات مدرسية معينة بالشكل الذي يحجب الدلالات المنفتحة والمستوعبة لتلك الألفاظ والمعاني[5]، حتى "أضحت كثير من المفاهيم والمصطلحات التي صاغت وتصوغ ثقافتنا معرفة بالتاريخ لا بالوحي. وحدودها مدرسية مذهبية تعليمية أكثر منها تشريعية كلية، حيث انحصرت الدلالات الشرعية وانتشرت الدلالات التاريخية"[6]. وفي هذا تضييق وحجر على الفهم والإبداع وحدّ للمعرفة من التطور. ونجد مثالا راقيا عند ابن رشد الحفيد {520/595 هـ- 1126/1198م} الفقيه الأصولي والفيلسوف المتكلم، الثائر على التقليد

---

[1] وحيد تاجا "التقارب السني – الشيعي، بين حق الاختلاف ودعوى امتلاك الحقيقة"، دار الفكر، دمشق، 2008م، ص: 32.

[2] الإشكال هنا يتأسس بدرجة أولى على طريقة النظر إلى القرآن الكريم، وسبل تنزيله على الواقع، ولا أدل على ذلك أن من بين مئات التفاسير التي ظهرت عبر التاريخ الإسلامي لم يصمد بالبقاء منها والتداول إلا نماذج يسيرة، وأن نسبة كبيرة من مضمون هذه النماذج المتبقية بحاجة إلى إعادة النظر وتجديد التدبر بناء على المتغيرات الاجتماعية والتاريخية وكذا المناهج المعرفية الحديثة. وهذا النظر المتجدد مطلب للوحي نفسه، وضرورة يفرضها الواقع لضمان التفاعل والتناغم والانسجام والقدرة على مواكبة الحياة، وكذا الانفتاح على فضاءات رحبة والإصغاء لإيقاع المتغيرات الشديدة التعقيد والتنوع، وإلا ستحصل المفارقة وتغيب شروط التنزيل.

[3] سورة الرعد، الآية: 17

[4] سورة الإسراء، الآية: 85

[5] شبار، سعيد "الاجتهاد والتجديد في الفكر العربي والإسلامي المعاصر،" مرجع سابق، ص: 11-12

[6] شبار، سعيد "النخبة والأيديولوجية والحداثة في الخطاب العربي المعاصر"، مركز دراسات المعرفة والحضارة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال، ط 2، 2012، ص: 7

والمقلدين، يقول متحدثا عن مصادرة مفهوم "**الأفقه**" {إسم التفضيل من الفقه} في زمانه، يقول ابن رشد: "كما نجد متفقهة زماننا يظنون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر، وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن أن الخَفَّافَ هو الذي عنده خفاف كثيرة لا الذي يقدر على عملها، وبين أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسان بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكل قدم خفا يوافقه، فهذا مثال أكثر المتفقهة في هذا الوقت"[1]. فما قيمة هذا الحِمل الثقيل من الفقه إن لم يكن أساس وجوده حل مشكلات ومستجدات الزمان؟ وماذا عساه أن ينفع إن لم نجد فيه ما نبني عليه لإزالة الإشكال وإراحة الأنام؟ فالفقه تراكم مستمر، السابق منه أساس للاحق، ولا شك أن فيه طفرات نوعية، حين لا يكون للنازلة حكم مماثل أو شبيه، عندها يمارَس الفقه في أبهى صوره وأحسن حلله، من خلال إعمال النقل والعقل وغيرها من أصول الاستدلال والاستنباط في تكامل عجيب مع مقاصد الشرع وظروف الواقع.

وهذا التنوع يغني الحقائق ويوضحها أكثر إذ أن "الحقيقة تظل بعيدة المنال ويظل لكل البشر الحق، وعليهم الواجب أن يسعوا لمعرفتها، وكل منهم سيتوصل إلى معرفة شيء غير متطابق مع الآخر، سيعرف بعضا من جوانبها، لأنه كلما درنا حول الحقيقة كلما رأيناها في صورة مختلفة —كما يقول أينشتين— لذلك يظل إرداف كل قول بـ «والله أعلم» معبرا عن انفتاح النسق ومحددا للإبستمولوجيا الإسلامية، ومحققا لرضاء الإنسان عن نفسه وجهده، وقناعته بأنه ليس هو الأعلم وإنما هو واحد من الذين يعلمون"[2].

والمتأمل في شبكة المفاهيم المتداولة في الثقافة الإسلامية، يجد اختلافات بينة في مدلولاتها وحمولاتها، قد تصل أحيانا إلى الاختزال البخيس المخلّ، أو الشمول الفضفاض الممل، مما يستدعي حذرا شديدا في التعامل مع هذه المفاهيم. قد يحصل تطور أو تغير دلالي بفعل حركة التاريخ وتطور الحضارة والعمران، فتتم عملية التصويب والتسديد من خلال بناء تعاريف جديدة أكثر استيعابا وشمولا لدلالات لم تستوعبها التعاريف السابقة أو السائدة، فتكون للدلالات الجديدة قدرة أكبر على توجيه مسار البحث والفكر والثقافة الإسلامية.

فقد عُرّف الفقه، مثلا، بأنه "العلم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية"[3]، كما عُرّف بأنه "الفهم والوعي والإدراك لجملة حقائق ومعارف متعلقة بالكون وبالشرع"[4]. وجاء في تعريف الاجتهاد أنه "بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريقة الاستنباط"[5]، ومن تعريفاته أيضا أنه "بذل الجهد في العادة والعبادة". وقيل في التجديد أنه "إحياء السنة ومحاربة البدعة وإكثار العلم"[6] {التركيز على دائرة العلوم الشرعية المحضة}، ولكنه عُرّف أيضا أنه "النظر في

---

[1] ابن رشد، "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" تحقيق عبد الله العبادي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1416هـ- 1995م. 163/2

[2] من تقديم لمحمد نصر عارف لكتاب "قضايا إشكالية في الفكر الإسلامي المعاصر" لمجموعة مؤلفين، كتاب جماعي، تحرير وإشراف نصر محمد عارف، "سلسلة قضايا الفكر الإسلامي 16"، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1418هـ/1997م، ص: 8

[3] جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي "نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول" لناصر الدين البيضاوي، تحقيق شعبان محمد إسماعيل 16/1، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1420هـ/1999م. والزحيلي، وهبة "الفقه الإسلامي وأدلته" 16/1، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1405هـ/1985م، ورشيد رضا "تفسير المنار" 349/9.

[4] شبار، سعيد "الاجتهاد والتجديد في الفكر العربي والإسلامي المعاصر " ، مرجع سابق، ص: 185.

[5] الشوكاني، "إرشاد الفحول" ص: 220، وقريب منه الآمدي "الأحكام" 218/4، والبيضاوي "المنهاج" 222/2.

[6] المناوي "فيض القدير" 357/2.

آيات الآفاق والأنفس، وما يلزم فيهما من علوم مؤسسة لحضارة الأمة في هذا الاتجاه. والكل يفقه عن الله تعالى في آياته النصية والإنسانية والكونية"[1].

والتقليد "لا يعني – معرفيا – مجرد «قبول قول الغير بلا حجة» كما عرفه علماء أصول الفقه، ولا يعني مجرد «محاكاة الغير ومتابعته» كما هو في العرف السائد"[2].. ولكنه "حالة نفسية وعقلية تصيب الأمم فتجعل المصاب في حالة كسل عقلي، واسترخاء ذهني وبلادة نفسية، فهو في حالة تلق مستسلم على الدوام ينتظر من يثير له الأسئلة والإشكالات ليوجد عنده قدرا من التوتر البارد قد يدفعه إلى البحث المحدود القاصر، فإما أن يرجع إلى التراث أو الآخر"[3]، وإذا كان علم الكلام سابقا يحمل مضمون "الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة[4]، فإن علم الكلام المعاصر يعرف تجديدا مطّردا باستفادته من مختلف التطورات الحاصلة في كل العلوم، حيث طوّر آليات الاستدلال ومناهج التأويل والهرمنيوطيقا والتحليل والتفكير.

هدفي من خلال إيراد هذه التعاريف (مع منهج الاختيار المتعمّد) هو التأكيد على حقيقتين: الأولى أن العديد من المفاهيم التي كانت لها دلالات كلّية مستوعبة، تم تحجيم دلالاتها لتقتصر على جوانب ضيقة أو خاصة بمجال تداولي معين، والثانية: أن العديد من المفاهيم كان تداولها عبر التاريخ مختزلا، حيث كان الأصل هو الدلالات الجزئية الخاصة وتم إغفال باقي الدلالات الأخرى، فتم الاستدراك بتصحيح دلالاتها المستوعبة الشاملة.

وعموما لا ينبغي أن تبقى المفاهيم جامدة وفق محددات زمنية معينة، وإنما ينبغي أن تتحرك وتساير الإيقاع الزمني المتغير، وإلا ستبقى متجاوَزة وبذلك يصيبها الوهن والنسيان والموت. والمنهج القويم في تعاملنا مع المفاهيم يقتضي الإبقاء على الدلالات المستوعبة الشمولية المنتمية إلى إطارها العام، مع إمكانية تنزيل المفهوم على مجال تداولي خاص، أي أن المفهوم يشتغل في دائرتين: دائرة الاشتغال العامة وهي الأصل، ثم دائرة الاشتغال الخاصة وهي الفرع، وهذه الدلالة الثانية تتغير بحسب نوعية ومنهج المجال التداولي المدروس في الحقول المعرفية المختلفة. وبالتالي نكون قد حافظنا على الدلالة الحقيقية العامة للمفهوم التي بطبيعتها ستكون منفتحة حين نودّ دراسة نموذج معرفي معين في مجال من المجالات، وهذا ما يعطي للمفاهيم خصوبة وحركية داخل المرجعيات المختلفة ومجالات التداول المتباينة.

لذلك فالنخب الفكرية بمشاربها المتعددة مطالبة بأن تظهر وعيا وفهما ونضجا أفضل اتجاه المفاهيم والقضايا الإشكالية الجدلية التي تشغل اهتمامها، فمن شأن هذا المنهج إغناء العلم المعرفة واستئناف التجديد فيها، ومن ثم لا بد من تواصل فكري وعلمي بين جميع مكونات الأمة، تواصل قائم على قيم وأخلاقيات قبول الآخر والاعتراف بوجوده حتى لا "يفقد الحوار الفكري مبررات وجوده، وتهدر فاعلية عقول أبناء الأمة، وتفقد فصائلها على مختلف المستويات إمكانات

---

[1] حوار مع د. سعيد شبار بموقع الرابطة المحمدية لعلماء المغرب حول "الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي" يوم 07-05- 2008، من الساعة 17:00 إلى الساعة 19:00.

[2] العلواني، طه جابر "الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر" دار الهادي، بيروت، ط 1، 1424هـ/2003م، ص: 23.

[3] نفسه.

[4] بن خلدون، عبد الرحمن "مقدمة ابن خلدون" دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2007م/1428هـ، ص: 467.

الفهم المتبادل، والحوار المشترك، وبناء قواعد التراكم المعرفي، وقدرات التقويم والنقد والتصحيح فضلا عن التحليل والتفكيك والتركيب وبذلك يصبح عالم الأفكار فارغ المعنى، فاقد المضمون وتفقد الفكرة قيمتها وأهميتها[1].

خاتمة:

مجموع المحددات التي أشرنا إليها سابقا تشكل فيما بينها وحدة موضوعية متكاملة؛ فمحدد الفصل بين الشرع والتاريخ يمكننا من رؤية متجددة للشرع عبر التاريخ، ومحدد التمييز بين الأصول والفروع يبرز خصائص المرونة والعالمية والشمول التي تميز الشرع الرباني عن غيره من النّظم الوضعية، أما محدد وحدة النص وتعدد الفهم فيعطي مجالا رحبا لتفاعل العقل مع النص في ضوء الواقع المتغير المتجدد، كما يبرز تفاوت الأفهام وتلاقح الأفكار للوصول إلى أرقى الحلول وأقوم المسالك.

كما تُظهر التحليلات السابقة أن الإشكالية مركّبة، ومعقّدة، تحتاج إلى جهود لضبط مظاهرها وتجلياتها، خاصة مع وجود أطياف فسيفسائية في الساحة الفكرية والدينية منها على وجه الخصوص، مما يجعل أولية البحث عن النقاط المشتركة ضرورة ملحة، لتنميتها وتوسيعها والبناء عليها. فنحن أمام جدلية ثنائية الذات والموضوع؛ موضوع يحوم حول مقصد العبادة وتحقيق الاستخلاف، وذات ينبغي أن تكون منصفة متجردة من الحمولات المسبقة متحيزة "للحق" الذي تقتنع به دون مصادرة الآخر لأحقيته في التفكير والاقتراح لنصرة "الحق" الذي يعتقده.

ومهما كانت درجة الاختلاف، ينبغي أن يظل اختلافا سلميا مبنيا على الاحترام والتفاعل والحوار، بدل القطيعة والإقصاء والتهميش والتحقير والتنقيص. ولا شك أن هذا المنهج القويم بدأت بوادره تتسع شيئا فشيئا، والمطلوب هو تنميته والمحافظة عليه ليصل إلى تعاقد اجتماعي وفكري وثقافي يشكل ضرورة من ضرورات الحياة يتنفسه الجميع كما يتنفس الهواء، لأن كرامة الإنسان مرهونة بحريته، وعزته مرهونة بإنسانيته.

---

[1] نصر، محمد عارف "الحضارة – الثقافة – المدنية ، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم" المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط 2، 1415هـ - 1994م، ص: 9

أبو الحسين الخَّياط مؤسس الفرقة الخَّياطية
دراسة تاريخية

الدكتور رحيم حلو محمد البهادلي

أستاذ الحضارة والفكر الإسلامي – جامعة البصرة – العراق

الدكتورة لطيف حسن السبتي

أستاذة التاريخ الإسلامي – جامعة كربلاء – العراق

مقدمة :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمدا كثيراً ، واستعينهُ واستغفرهُ ، والصلاة والسلام على الصفوة الصافية ، والقدوة الهادية محمد وآله خيار الورى ، ومنار الهدى ، وصحبه أجمعين ، وأعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالها ، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل الله فلن نتخذه ولياً مرشداً .

وبعد؛

فهذا البحث يسلط الضوء على واحد من كبار المعتزلة ، هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ، يكنى أبو الحسين ، ويلقب بالخَّياط ، من شيوخ المعتزلة ، ومن رجال الطبقة الثامنة منهم . كان رأس طائفة منهم تسمى الخَّياطية ، وله آراء ومقالات في الكلام أنفرد بها .

ولد في مدينة بغداد ونشأ فيها وذلك في القرن (الثالث الهجري / التاسع الميلادي) ، وتصمت المصادر عن ذكر سنة ولادته وحياته وحتى سنة وفاته .

امتاز بنبوغ علمي كبير وذكاء مفرط ، وكأن من الأوائل الذين أرخوا في الاعتزال . توفي في بغداد (نحو 300هـ / نحو 912م) بعد أن ترك الكثير من المصنفات العلمية .

أبو الحسين الخَّياط : ترجمته وآثاره ومكانته

اسمه عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ، يكنى أبو الحسين [1] ، ويلقب بالخَّياط نسبة إلى مهنة خياطة الثياب [2] .

حياته :

ولد في مدينة بغداد ونشأ فيها [3] ، ولم تذكر المصادر سنة ولادته ، ولكنه كأن حياً في القرن (الثالث الهجري / التاسع الميلادي) إذ قال تلميذه البلخي (ت 319هـ / 921م) " وفي زماننا هذا ، شيخنا أبو الحسين الخَّياط " [4] . وأنه كأن من نظراء الجُبَّائي [5] (ت 303هـ / 915م) [6] .

وتصمت المصادر عن ذكر حياته سوى الإشارة إلى أنه كأن من الموهوبين ويمتاز بالذكاء المفرط ، وأنه حريص على طلب الحديث ، وتميّز في الاعتزال فكأن من شيوخ المعتزلة البغداديين [7] .

واختلفت الروايات في تحديد سنة وفاة أبو الحسين الخَّياط نحو (300هـ / 912م) [8] ، فقد ذكره ابن المرتضى في الطبقة الثامنة وهي التي تتضمن الذين ماتوا من المعتزلة في النصف الأخير من القرن الثالث أو في أول القرن الرابع ، ومنها أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائي المتوفي سنة (303هـ / 915م) وأبو القاسم البلخي الكعبي المتوفي سنة (310هـ / 931م) [9] .

ألف كتابه الانتصار بعد موت ابن الراوندي [10] ، وكاتب وفاة الأخير على الأرجح سنة (250هـ / 864م) ، وهذا يعني أنه مات بعد ابن الراوندي في آخر القرن الثالث الهجري .

شيوخه :

تتلمذ أبو الحسين الخَّياط على عدد من العلماء منهم :

1- أحمد بن الحسين البغدادي :

يكنى أبو مجالد . ذكره ابن المرتضى في الطبقة الثامنة من رجال المعتزلة [11] ، وكأن من حفاظ الحديث . قال فيه أبو الحسن [12] " ما رأى أحفظ منه قال : وحدثني أبو القاسم الصفار أن جماعة من أصحاب الحديث كانوا ببغداد فصاروا

---

[1] الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، م11 ، ص88 ؛ الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ج9 ، ص125 ؛ ابن حجر ، لسان الميزان ، ج4 ، ص8 .

[2] ابن الأثير ، اللُّباب في تهذيب الأنساب ، ج1 ، ص398 .

[3] الزركلي ، الأعلام ، ج3 ، ص 347 ؛ الخيون ، معتزلة البصرة وبغداد ، ص426 .

[4] فضل الاعتزال ، ص74 .

[5] الجُبَّائي : هو محمد بن عبد الوهاب البصري ، ينحدر من قرية جُبَّى في البصرة . شيخ المعتزلة وأبو شيخ المعتزلة أبي هاشم ، مولده سنة 235هـ ومات سنة 303هـ . أنظر السمعاني ر، الانساب ، م4، ص635، الحنبلي ، شذرات الذهب ، ج2 ، ص241 .

[6] الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ج9، ص125 .

[7] المصدر نفسه ،ج9 ، ص125 .

[8] الزركلي ، الأعلام ، ج3 ، ص347 .

[9] طبقات المعتزلة ، ص85 ، ص80 ، ص88 .

[10] الخياط ، ص144 .

[11] طبقات المعتزلة ، ص85 .

[12] المصدر نفسه ، ص85 .

إليه وسألوه أن يحدثهم في الدقائق ، قال : فأملى علينا من حفظه خمسة آلاف وكأن أفقه الناس وأعلمهم بالشروط " ، وكأن من أصحاب جعفر بن حرب [1] ، وجعفر بن مبشر وأبي موسى [2] .

2- جعفر بن مبشر الثقفي :

كأن مقدما في الكلام ، والقرآن والحديث ، والفقه ، من شيوخ الاعتزال في مدينة بغداد ، ويضرب به المثل في العلم والعمل ، وعرف بالزهد والورع ، وكأن تلميذ أبو موسى المردار ، وقرين جعفر بن حرب ، ألف الكتب الكثيرة في الكلام والفقه ، مات في سنة (234هـ / 848م) [3] .

3- يوسف بن موسى بن راشد القطان :

أبو يعقوب الكوفيُّ ، نزيل بغداد ، محدث ، ثقة . ولد سنة نيف وستين ومائتين . حدث عنه البخاري ، وأبو داود ، والترمذي ، وابن ماجة ، وآخرون [4] .

وقال عنه الذهبي [5] : " وكأن من أوعية العلم ، قد كتب عنه يحيى بن معين [6] ، والكبارُ " .

تلاميذه :

التف طلاب العلم حول أبو الحسن الخَّياط ينهلون من علمه الواسع بغض النظر عن أنتمائهم المذهبي في وقت كأن الاعتزال هو السائد ولا يسمح بغير ذلك ، وكأن شيخ المعتزلة أبو الحسين الخَّياط يتقبل ذلك ويشاركهم في قلقهم وحذرهم وهم يتوجهون إلى مجلسه العلمي بكل سرية . وعن ذلك قال الأسد أبا دي [7] : " يختلف إليه (أبو الحسين الخَّياط) أبو العباس بن سُريح [8] من الشافعية [9] ، ويختلف ابن منتاب [10] من المالكية [1] ، ويختلف إليه الأيادي [2]

---

[1] جعفر بن حرب الهمداني ، من شيوخ المعتزلة في بغداد ، وكان زاهدا عفيفا ورعا ناسكا . مات سنة (236هـ / 846م) في بغداد . وله العديد من الكتب . ابن النديم ، الفهرست ، ص297 .

[2] ابن المرتضى ، طبقات المعتزلة ، ص89 .

[3] ابن النديم ، الفهرست ، ص290-291 ؛ ابن المرتضى ، طبقات المعتزلة ، ص76-77 .

[4] الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ج8 ، ص111 .

[5] المصدر نفسه ، ج8 ، ص111 .

[6] يحيى بن معين بن عون بن زياد المري بالولاء ، البغدادي ، ابو زكريا ، وهو من أئمة الحديث ومؤرخي رجاله ، مات سنة 233هـ / 847 م . أنظر أبن حجر ، تهذيب التهذيب ، ج11، ص280- 288، الزركلي ، الأعلام ، ج8، ص 172-173.

[7] فضل الاعتزال ، ص301 .

[8] أبو العباس بن سريح : أحمد بن عمر بن شريح ، من جملة الشافعيين ومتكلميهم . وبينه وبين محمد بن داود مناظرات . وله من الكتب : كتاب الرد على محمد بن الحسن ،كتاب الرد على عيسى بن أبان ،كتاب التقريب بين المزني والشافعي ،كتاب جواب القاشاني ،كتاب مختصر في الفقه . مات سنة 305هـ / 917م . ابن النديم ، الفهرست ، ص357 .

[9] الشافعية : أصحاب أبي عبد الله محمد بن إدريس بن عباس بن عثمان بن الشافع الهاشمي القرشي أحد أئمة السنة الأربعة ، ولد في مدينة غزة ، وكان عمره سنتين عندما أخذ إلى مكة ، سافر إلى بغداد مرتين ، وتوجه تلقاء مصر سنة 199هـ ، ومات بالفسطاط سنة 204هـ / 819م ، للشافعي مؤلفات كثيرة منها كتاب الأمّ في الفقه ، ومذهبه وسط بين المذهب الحنفي والمذهب المالكي . مشكور ، موسوعة الفرق الإسلامية ، ص300-302 .

[10] ابن منتاب : صعوبة ترجمته لعدم ذكر الاسم كاملا .

من الظاهرية [3] على أفراد ، فقيل أنه دخل أحدهم الدَّرس عليه ، فجاء الثاني يستأذن فيه ، فستره في البيت ، ثم أنه جمع بينهم وقال : لا معنى لكتمان فيما بينكم ، وقد عرف بعضكم من بعض الرَّغبة في الدَّرس عليّ " .

وقد ذكرت المصادر طلاب آخرين إلى أبي الحسين الخَيَّاط منهم :

1- إبراهيم بن محمد بن شهاب :

يكنى أبو الطيب ، وتتلمذ على أبي الحسين الخَيَّاط وغيره ، ألف كتاب مجالس الفقهاء ومناظراتهم ، نحو أربعمائة ورقة . ومات بعد سنة (350هـ / 961م) [4] .

2- عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي :

أبو القاسم ، رأس الفرقة الكعبية من المعتزلة [5] ، ذكره ابن المرتضى [6] في الطبقة الثامنة من المعتزلة ، وقال فيه [7] : " وهو يُعَدّ من معتزلة بغداد لأخذه عن أبي الحسين الخَيَّاط ونصرته البغداديين . . . " .

وكأن أبو القاسم البلخي يكاتب أستاذه أبو الحسين الخَيَّاط ، بعد العود من عنده ، حالا بعد حالا ، فيعرض من جهته ما خفي عليه ، فجواباته عن مسائله كثيرة [8] . والمثال على ذلك قاله أبو القاسم البلخي [9] : "كتب إلي بتوبة جعفر (ابن حرب) من هذا القول (اللطف) أبو الحسين الخَيَّاط " .

مات أبو القاسم البلخي سنة (319هـ / 921م) [10] ، بعد أن ترك العديد من المؤلفات [11] .

3- عبد الواحد بن محمد الحصيني :

أبو الحسين من أصحاب أبي علي الجُبَّائي ، وله العديد من الكتب [1] .

---

[1] المالكية : مذهب فقهي ، أصحابه أتباع الإمام أبي عبد الله مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري ، وهو أحد أئمة الأربعة ، مسقط رأسه المدينة ، وكان أستاذ الشافعي ، ألف العديد من الكتب منها الموطأ ، مات بالمدينة سنة 179هـ / 795م . ابن النديم ، الفهرست ، ص338-339 ؛ مشكور ، موسوعة الفرق الإسلامية ،ص441-442 .

[2] الأيادي : صعوبة ترجمته لعدم ذكر الاسم كاملاً .

[3] الظاهرية : أصحاب أبي سليمان بن داود بن علي بن خلف الأصفهاني الملقب بالظاهري ، أحد أئمة الفقه والاجتهاد في الإسلام ، وفي منهجه الفقهي أعرض داود عن التأويل والرأي والقياس مكتفيا بظاهر القرآن وبالنسبة إلى الإجماع ، فقد قال بإجماع صحابة النبي (صل الله عليه وسلم) أو إجماع جميع علماء الأمة ، ولم يقر بالاستحسان والتقليد . مات في بغداد سنة 270هـ / 883م . ابن النديم ، الفهرست ، ص362-364 ؛ ابن خلكان ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، ج2 ، ص255-257 ؛ مشكور ، موسوعة الفرق الإسلامية ، ص243-244 .

[4] ابن النديم ، الفهرست ، ص305 .

[5] الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص76 .

[6] طبقات المعتزلة ، ص88 .

[7] المصدر نفسه ، ص88 .

[8] ابن المرتضى ، طبقات المعتزلة ، ص88 .

[9] الخيون ، معتزلة البصرة وبغداد ، ص429 .

[10] الخطيب البغدادي ، تاريخ مدينة بغداد ، م11 ، ص25 ؛ ابن الجوزي ، المنتظم ، م12 ، ص103 ؛ ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج6 ، ص366 .

[11] الصفدي ، الوافي بالوفيات ، م13 ، ص352 ؛ الداوودي ، طبقات المفسرين ، ص229 ؛ السبحاني ، المذاهب الإسلامية ، ص115 .

مكانته العلمية :

عرف عن أبي الحسين الخَيَّاط بأنه مؤرخ المعتزلة إذ كأن في غاية الشهرة بعلمه باختلاف المتكلمين ومذاهبهم وآرائهم وتراجمهم [2] . وقد اقتدى به تلميذه أبو القاسم البلخي في تأليف كتابه " مقالات الإسلاميين " ، ثم القاضي عبد الجبار الهمداني في كتابه " طبقات المعتزلة " [3] .

وكأنت له مكانة علمية مرموقة بين متكلمي عصره قال عنها معاصره أبو زيد البلخي [4] (ت 322هـ / 933م) : " كأن من ا هل الدين والورع والعلم بلغ في العلم ما جاوز نظراءه ، وتقدم كثيرا ممن سلف ، وله كتب ناهيك بها جودة واتقانا وأنصافا ، مع الأخلاق الجميلة " . وقال عنه ابن النديم [5] : " كأن رئيسا متقدما ، عالما بالكلام ، فقيها ، صاحب حديث ، واسع الحفظ يتقدم سائر المتكلمين من أهل بغداد " .

وتحدث القاضي عبد الجبار الهمداني عن منزلته العلمية قائلا [6] : " كأن الخَيَّاط عالما فاضلا ، وكأن فقيها صاحب حديث واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين " .

أما الذهبي [7] فيقول فيه : " شيخ المعتزلة البغداديين ، له الذكاء المفرط والتصانيف المهذبة ، وكأن من بحور العلم ، له جلالة عجيبة عند المعتزلة ، وهو من نظراء الجبَّائي " .

مؤلفاته :

ألف أبو الحسين الخَيَّاط العديد من الكتب التي تؤرخ لآراء المعتزلة وأفكارهم بعضها مطبوع والبعض الآخر غير مطبوع منها :

1) كتاب الاستدلال [8] .

2) كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد . هذا الكتاب مطبوع ذكره الذهبي [9] باسم " نقض كتاب ابن الراوندي في فضائح المعتزلة " . وكأن سبب تأليف الخَيَّاط لهذا الكتاب هو الرد على خصمه احمد بن يحيى الراوندي الذي كأن قد أنتسب إلى المعتزلة وتعرف بمذاهبهم ثم أنتقل إلى التشيع وصار من أنصارهم [10] .

واخذ يطعن في المعتزلة من خلال الكتاب الذي ألفه هو كتاب " فضيحة المعتزلة " [11] . الذي قال فيه أبو الحسين الخَيَّاط [1] " كتاب الماجن السفيه (ابن الراوندي) وفهمت ما ذكره فيه فرأيته كتاب أنسأن حنق على أهل الدين شديد الغيظ على المسلمين " .

---

[1] ابن النديم ، الفهرست ، ص304 ؛ ابن حجر ، لسان الميزان ، ج4 ، ص8 .

[2] الأسد أبادي ، فضل الاعتزال ، ص297 .

[3] الخيون ، معتزلة البصرة وبغداد ، ص425 .

[4] ابن حجر ، لسان الميزان ، ج4 ، ص8-9 .

[5] المصدر نفسه ، ج4 ، ص8 .

[6] ابن المرتضى ، طبقات المعتزلة ، ص85 .

[7] سير أعلام النبلاء ، ج9 ، ص125 .

[8] الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ج9 ، ص126 .

[9] المصدر نفسه ، ج9 ، ص126 .

[10] ابن النديم ، الفهرست ، ص301-302 .

[11] المصدر نفسه ، ص302 .

وقت تأليف هذا الكتاب كأن بعد موت ابن الراوندي ذكر ذلك أبو الحسين الخَيَّاط في كتابه الانتصار [2] .

وقد استطاع أبو الحسين الخَيَّاط في كتابه هذا أن يؤرخ للمعتزلة من خلال ردوده على الفقرات التي تضمنها كتاب " فضيحة المعتزلة " ، فكأن ملما بدقائق كلام المعتزلة ويشتمل على أخبار عن المتقدمين منها وآرائهم ومناقشاتهم .

وكأن منهجه في تدوين الكتاب يتضمن :

أولا : مناقشة المسألة الواحدة أي المقالة وبيان جميع ما يتعلق بها من العقل والنقل .

ثانيا : ذكر أشهر المقالات عند طائفة معينة وناقشها .

ثالثا : مناقشة المقالات عند الطوائف الأخرى .

ولقد نقل المتأخرون من هذا الكتاب منهم تلميذه أبو القاسم البلخي الذي ذكر في مقدمة كتابه المقالات أنه اعتمد على أقوال شيخه الخَيَّاط بالمشافهة أو ما كتب به إليه . واقتبس من أبو الحسين الخَيَّاط البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق وذلك في عدة مواضع منها [3] :

1) ص (120) من كتاب الفرق بين الفرق : " وقد اعتذر أبو الحسين الخَيَّاط ، عن أبي الهذيل [4] في هذا الباب (أي ورود السكون الدائم على أهل الآخرة) باعتذارين : احدهما دعواه أن أبا الهذيل أشار إلى أن الله عز وجل عند قرب انتهاء مقدراته يجمع في أهل الجنة اللذات كلها فيبقون على ذلك في سكون دائم واعتذاره الثاني دعواه أن أبا الهذيل كأن يقول هذا القول مجادلاً به خصومه " [5] .

2) ص (121) من كتاب الفرق بين الفرق : " وقد اعتذر الخَيَّاط عن أبي الهذيل في بدعته هذه بأن قال : أن الآخرة دار الجزاء وليست بدار تكليف فلو كأن أهل الأخرى مكتسبين لأعمالهم لكانوا مكلفين ولوقع ثوابهم وعقابهم في دار سواها " [6] .

3) ص (135-136) من كتاب الفرق بين الفرق : " الفضيحة الثالثة عشر من فضائحه (أي فضائح النظام) ما حكاه الجاحظ عنه من قوله بتجدد الجواهر والأجسام حالا بعد حال ، وأن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها ، وذكر أبو الحسين الخَيَّاط في كتابه على ابن الراوندي أن الجاحظ غلط في حكاية هذا القول على النظام " [7] .

---

[1] الانتصار ، ص57 .

[2] ص144 .

[3] د. نيبرج ، الانتصار ، ص15 .

[4] أبو الهذيل : محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي ، مولى عبد القيس ، من شيوخ المعتزلة ، ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام ، له مقالات في الاعتزال ومناظرات ، كف بصره في آخر عمره ، وله كتب كثيرة ، منها كتاب سماه ميلاس على اسم مجوسي أسلم على يده ، مات بسامراء سنة 235هـ / 849م . ابن النديم ، الفهرست ، ص285-286 ؛ الزركلي ، الأعلام ، ج7 ، ص131 .

[5] أبو الحسين الخياط ، الانتصار ، ص66-72 ، ص128 .

[6] المصدر نفسه ، الانتصار ، ص126-127 .

[7] المصدر نفسه ، ص51-52 .

4) ص (151) من كتاب الفرق بين الفرق : " واعتذر الخَيَّاط عن الفوطي [1] بأن قال : أن هشاماً كأن يقول : حسبنا الله ونعم المتوكل عليه بدلا من الوكيل ، وزعم إن وكيلا يقتضي موكلا فوقه " [2] .

5) ص (156) من كتاب الفرق بين الفرق : " وقد حكت المعتزلة عن المردار أنه لما حضرته الوفاة أوصى أن يتصدق بماله ، ولا يدفع شيء منه إلى ورثته . وقد اعتذر أبو الحسين الخَيَّاط عن ذلك بأن قال : كأن في ماله شبه ، وكأن للمساكين فيه حق " [3] .

6) كتاب الرد على من أثبت خبر الواحد [4] .

7) كتاب الرد على من قال بالأسباب [5]

8) كتاب نقض نعت الحكمة [6] .

أثره في تدوين التاريخ :

ساهم أبو الحسين الخَيَّاط في تدوين التاريخ فكأن من الأوائل في هذا المجال . تحدث أبو الحسين الخَيَّاط عن فرعون وأن إبليس أراد أن يكفر فرعون ، وذكر الله تعالى لو أراد أن يؤمن فرعون كرهاً لآمن [7] . وذكر نبوة محمد (صل الله عليه وسلم) وأن القرآن الكريم حجة للنبي (صل الله عليه وسلم) على نبوته [8] . وفي امر الصحابة والولاية قال [9] : " ليس بين المعتزلة والمرجئة [10] وأصحاب الحديث كبير خلاف في امر الصحابة والولاية لهم . أنما خلافهم في تفضيل بعض الأئمة العادلة عندهم على بعض . فأما ولاية الجميع والترحم عليهم والتقرب إلى الله بمحبتهم فلا خلاف بينهم في ذلك – اللهم إلا من تولى عن النابتة الفئة الباغية من أهل الشام فأن المعتزلة تخالفهم في ذلك أشدّ الخلاف " .

وعن الخلافة في العصر الراشدي عند الخوارج قال [11] : " أن الخوارج قد سلم عليهم الصدر الاول من المهاجرين والأنصار سني الجماعة كلها : خلافة أبي بكر كلها وخلافة عمر كلها وست سنين من خلافة عثمان " .

---

[1] الفوطي : هو هشام بن عمرو ، من أهل البصرة وسافر إلى عدة بلدان من البحر ، وكان داعية إلى الاعتزال ، استجاب له جماعة من أهل الأمصار ، ألف العديد من الكتب منها كتاب المخلوق ، كتاب خلق القرآن ، كتاب التوحيد ، كتاب الأصول الخمس ، كتاب إلى أهل البصرة . ابن النديم ، الفهرست ، ص298-299 .

[2] أبو الحسين الخياط ، الانتصار ، ص113-114 ، ص225-226 .

[3] المصدر نفسه ، الانتصار ، ص125 .

[4] ابن حجر ، لسان الميزان ، ج4 ، ص9 .

[5] الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ج9 ، ص126 .

[6] المصدر نفسه ، ج9 ، ص126 .

[7] ابن المرتضى ، طبقات المعتزلة ، ص86 .

[8] أبو الحسين الخياط ، الانتصار ، ص83 .

[9] المصدر نفسه ، ص195 .

[10] المرجئة : فرقة تشكلت بعد استشهاد الإمام علي (عليه السلام) واستلام الأمويين لمقاليد الأمور ، وكانوا يقولون الإيمان قول بلا عمل ، لأنهم يقدمون القول ويؤخرون العمل ، وسموا بذلك ، لإرجاعهم حكم أهل الكبائر إلى يوم القيامة ، وكانوا يوصون بإطاعة السلطان ، حتى لو كان ظالما معتبرين هذه الطاعة أساس وحدة المجتمع . الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص136-137 ؛ مشكور ، موسوعة الفرق الإسلامية ، ص460-465 .

[11] أبو الحسين الخياط ، الانتصار ، ص196 .

وذكر رواية عن خلافة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) قال فيها [1] : " أن واصل بن عطاء [2] توقف في إمامة عثمان وهذه هي سبيل أهل الورع من العلماء أن يقفوا عند الشبهات ، وذلك أنه قد صحت عنده لعثمان أحداث في الست الأواخر من خلافته فاشكل عليه أمره وذهبوا إلى جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل " .

ونقل رواية قالها [3] هشام الفوطي في يوم الدار " أن عثمان لم يُحصر طرفة عين . . . وأن اجتمعت تشكو إليه عماله وتستعتبه من أشياء أنكرتها عليه ، فدخل عليه قوم غفلة فقتلوه عن غير علم من المسلمين بذلك " .

ويستدل على ذلك من قول [4] الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) لولده الإمام الحسن (عليه السلام) : " يقتل أمير المؤمنين وأنت حاضر ؟ " فأخبره أنه لم يعلم بذلك . والذي دعا هشام الفوطي على هذا القول اعتقاده أن عثمان بن عفان (رضي الله عنه) لو حوصر وقتل بحضرة الصحابة لكأن الأمر لا يخلو من احد وجهين : أما أن يكون عثمان (رضي الله عنه) مستحقا القتل وعندها تكون قد زالت عدالته ووجب فسقه ، وأما أن يكون غير مستحق ذلك وعندها فقد فسق الصحابة لتركهم الدفاع عنه . ولما كأن الوجهان يوجبان البراءة من إمام المسلمين ومن جماعة الصحابة والمهاجرين ابطل القولين [5] .

وذكر رواية قالها هشام الفوطي حول معركة الجمل ، والتي تتضمن " أن حرب الجمل لم تكن عن رأي علي بن أبي طالب وطلحة والزبير . فهم أنما اجتمعوا بالبصرة للمناظرة فتسرع أصحابهم إلى الحرب عن غير رأيهم ، فكرهوا ذلك " [6]، والدليل عند أبو الحسين الخيّاط أن الزبير لما رأى الحرب قال [7] : " سبحان الله ما ظننت أن فيما جئنا له يكون قتال".

وعن موقف الصحابة والتابعين من خلافة معاوية بن أبي سفيان وابنه يزيد وبني أمية قال : " تزعم المعتزلة أن الصحابة والتابعين بإحسان الذين كانوا في زمن معاوية ويزيد وبني أمية معذورين في جلوسهم عنهم لعجزهم عن أزالتهم ولقهر بني أمية لهم بطغام أهل الشام " [8] .

وبين أن الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) من افضل الصحابة لأن الخصال التي فضل الناس بها متفرقة في الناس وهي مجتمعة فيه [9] . وعن تأخر الناس في بيعة الإمام علي (عليه السلام) بالخلافة قال [10] : " هذا باب لا علم

---

(1) الزين ، تاريخ الفرق الإسلامية ، ص147 .

(2) واصل بن عطاء الغزال ، أبو حذيفة : رأس المعتزلة ومن البلغاء والمتكلمين ، سمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الحسن البصري ، ومنهم طائفة تنسب إليه ، تسمى الواصلية وهو الذي نشر مذهب الاعتزال في الآفاق ، ولد بالمدينة ، ونشأ في البصرة ، وكان يلثغ بالراء فيجعلها غيناً ، فتجنب الراء في خطابه ، مات سنة 131هـ / 748م . الزركلي ، الأعلام ، ج8 ، ص108-109 .

(3) أبو الحسين الخياط ، الانتصار ، ص117 .

(4) المصدر نفسه ، ص117 .

(5) المصدر نفسه ، ص117-118 ؛ جار الله المعتزلة ، ص117-118 .

(6) المصدر نفسه ، الانتصار ، ص116 .

(7) المصدر نفسه ، ص117 .

(8) المصدر نفسه ، ص217 .

(9) ابن المرتضى ، طبقات المعتزلة ، ص86 .

(10) المصدر نفسه ، ص86 .

لي بها إلّا بما فعل الناس وتسليمه الأمر على ما أمضاه عليه الصحابة لأني لما وجدت الناس قد عملوا ولم اره أنكر ذلك ولا خالف علمت صحة ما فعلوا " .

وذكر رواية يثني فيها على المعتزلة جاء فهي : " وليس لاحد فيه قول يعرف إلا للمعتزلة ، لأنهم أرباب الكلام وأهل النظر والمعرفة بدقيق الكلام وغامضه بعد أحكام جليل الكلام وظاهره " [1] .

ثم يمدح الأصول الخمسة للمعتزلة بقوله [2] : " الأمة باسرها تصدق المعتزلة في أصولها التي تعتقدها وتدين بها ؛ وهو أن الله واحد (ليس كمثله شيء) (لا تدركه الأبصار)ولا تحيط به الأقطار وأنه لا يحول ولا يزول ولا يتغير ولا ينتقل وأنه (الأول والآخر والظهير والباطين)وأن (في السماء الله وفي الأرض الله)وأنه أقرب إلينا من حبل الوريد (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا اكثر إلا هو معهم أين ما كانوا)وأنه القديم وما سواه محدث ، وأنه العدل في قضائه الرحيم بخلقه الناظر لعباده ، وأن لا يحب الفساد (ولا يرضى لعباده الكفر)ولا يريد ظلما للعالمين ، وأن خير الخلق أطوعهم له وأنه الصادق في أخباره الموفي بوعده ووعيده وأن الجنة دار المتقين والنار دار الفاسقين " .

وفي الأخبار ذكر رواية قال فيها [3] : " أن أهل التواتر جميعا من المعتزلة ومن غيرهم لا يفصلون بين أخبار الكفار وبين أخبارهم غيرهم إلا فيما جاء مجيء الشهادة على جهة حسن الظن بالمؤمن وتصديقه لحكم الدين . فأما في القطع على صحة الخبر وصدقه فإنما هو المجيء الذي لا يكذب مثله وسواء كأن ناقلوه مؤمنين أم كافرين " .

وأشار إلى بعض الكتب التي الفها ابن الراوندي منها كتاب الإمامة [4] ، وكتاب التاج ، وكتاب التعديل والتجوير[5]، وكتاب في التوحيد [6] ، وكتاب الزمرد [7] ، وكتاب فضيحة المعتزلة [8] . كما ذكر الكتب التي الفها الجاحظ منها كتاب في الأخبار وأثبات النبوة ، وكتاب في الرد على المشبهة ، وكتاب في نظم القرآن [9] .

وذكر رواية عن أهل الدهر [10] قال [11] فيها " يزعمون أن الكواكب من أن تكون متساوية القطع لا فضل لبعضها على بعض في السير والقطع أو بعضها اسرع قطعا وسيرا من بعض . فأن كأنت متساوية القطع فقطع بعضها اقل من قطع جميعها واذا أضيف قطع بعضها إلى قطع البعض الآخر كأن قطع الجميع اكثر من قطع الواحد . وأن كأن بعضها اسرع من بعض قطعا فما دخلته القلة والكثرة أيضاً متناه " .

---

(1) الانتصار ، ص106 .

(2) المصدر نفسه ، ص61 .

(3) الانتصار ، ص108-109 .

(4) المصدر نفسه ، ص59 .

(5) المصدر نفسه ، ص58 .

(6) المصدر نفسه ، ص69 .

(7) المصدر نفسه ، ص58 .

(8) المصدر نفسه ، ص82 .

(9) المصدر نفسه ، ص78 .

(10) أهل الدهر : وهم جماعة من الفلاسفة الماديين الذين يعتقدون بسرمدية الدهر وأبديته . والدهر بمعنى الزمان الذي لا يفنى ، وهؤلاء يقولون : إن الزمان يمر وينقضي ، أما الدهر فهو سرمدي دائم . مشكور ، موسوعة الفرق الإسلامية ، ص247-248 .

(11) الانتصار ، ص91-92 .

وتحدث أبو الحسين الخيَّاط عن أبي الهذيل وحضوره مجالس شيوخه ، وثنائه عليهم ، فقال [1] : " ولقد اخبرنا بعض أصحابنا أن أبا الهذيل حضر مجلس أبي موسى (المردار) وسمع قصصه بالعدل وحسن ثنائه على الله ووصفه له بالإحسان إلى خلقه والتفضل على عبيده وإساءتهم إلى أنفسهم وتقصيرهم فيما يجب الله عليهم فبكى وقال : هكذا شهدت مجالس أشياخنا الماضين أصحاب أبي حذيفة وأبي عثمان (رضوان الله عليهم) " .

وعلق أبو الحسين الخيَّاط على قول أبي الهذيل هذا بأن مدحه وقال [2] : " فما ظنك بقصص يستحسنه ابو الهذيل وهو نسيج وحده وواحد دهره في البيان ومعرفة جيد الكلام ؟ ولقد ذكره الشاعر بعد أن ذكر عدة من العلماء فلما بلغ إلى ذكره قال :

لكل من جمع المحاسن كلها كهل يقال لشيخه المردار "

وفي تاريخ الفرق الإسلامية ذكر روايات تبين المناظرات التي كأنت تجري بين الفرق الإسلامية ، ومنها مناظرة بين أبي الهذيل من شيوخ المعتزلة وهشام بن الحكم من شيوخ الشيعة في مكة حضرها الناس ظهر فيها انقطاع هشام بن الحكم[3].

وأشار إلى مقالة بشر بن المعتمر [4] في اللطف ومناظرة المعتزلة إليه جاء فيها " أن بشرا كأن يزعم أن عند الله لطفا لو أتى به الكفار لأمنوا طوعاً يستحقون به الثواب الدائم في جنات النعيم ، فلم يفعله بهم . فأنكرت المعتزلة ذلك عليه وناظرته فبه حتى رجع عنه وتاب منه قبل موته [5] .

وذكر رواية عن عيسى بن صبيح المردار قال فيها [6] : " أنه كأن إذا لقي احد أصحابه قال له : نحن لم نتصادق المودة حين التقينا ، وإنما كأن ذلك حين اتفقنا " .

وذكر رواية عن مناظرة النظام للمنأنية [7] في القول بقدم الاثنين الخير والشر . فقال لهم النظام [8] : " حدثونا عن أنسأن قال قولا كذب فيه : من الكاذب ؟ قالوا : الظلمة . قال : فأن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب وقال : " قد كذبت وقد أسأت " من القائل : " قد كذبت " ؟ فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون. فقال لهم إبراهيم (النظام) : أن زعمتم أن النور هو القائل : " قد كذبت وأسأت " فقد كذب لأنه لم يكن الكذب منه ولا قاله والكذب شر فقد كأن من النور شر وهذا هدم قولكم . وأن قلتم أن الظلمة قالت : " قد كذبت وأسأت " فقد صدقت والصدق خير فقد كأن من الظلمة صدق وكذب وهما عندكم مختلفان فقد كأن من الشيء الواحد شيئان مختلفان خير وشر على حكمكم ، وهذا هدم قولكم بقدم الاثنين " .

---

[1] الانتصار ، ص123 .

[2] المصدر نفسه ، ص123 .

[3] الانتصار ، ص198 .

[4] بشر بن المعتمر الهلالي ، أبو سهل ، وهو من أهل بغداد ، وقيل بل من أهل الكوفة ، ولعله كان كوفيا ثم انتقل إلى بغداد ، وهو رئيس معتزلة بغداد ، انفرد بآراء معينة . ابن المرتضى ، طبقات المعتزلة ، ص52-54 .

[5] الانتصار ، ص120-121 .

[6] ابن النديم ، الفهرست ، ص289 .

[7] المنانية : أصحاب ماني بن فاتك الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير ، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور ، وكان ماني يزعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين : أحدهما نور ، والآخر ظلمة ، وأنهما أزليان لم يزالا . الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص246-250 .

[8] الانتصار ، ص86-87 .

ثم نقل أبو الحسين الخَيَّاط خبر وفاة النظام ، وذكر ما قالوا وهو يجود بنفسه " اللهم أن كنت تعلم أني لم اقصر في نصرة توحيدك ، ولم اعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد ، ، فما كأن منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء . اللهم فأن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي وسهل عليّ سكرة الموت ! – قالوا : فمات من ساعته . وهذه هي سبيل أهل الخوف لله والمعرفة به ، والله تعالى شاكر لهم ذلك " [1] .

وذكر أبي الحسين الخَيَّاط رواية تبين حضور جعفر بن حرب مجلس الخليفة العباسي الواثق وعلاقته به جاء فيها : " حضر جعفر مجلس الواثق للمناظرة فحضر وقت الصلاة فقاموا لها وتقدم الواثق فصلى بهم وتنحى جعفر فنزع خفيه وصلى وحده ، وكأن اقربهم إليه يحيى بن كامل فجعلت الدموع تسيل من عينيه خوفاً على جعفر من القتل ، قال : ثم لبس جعفر خفيه وعاد إلى المجلس واطرق ثم اخذوا في المناظرة فلما خرجوا قال له القاضي احمد بن أبي داود : أن هذا لا يحتملك على هذا الفعل فأن عزمت عليه فلا تحضر مجلسه ، فقال جعفر : ما أريد الحضور لولا أنك تحملني عليه ، فلما كأن المجلس الثاني نظر الواثق ثم قال : أين الشيخ الصالح ؟ فقال ابن أبي داود : ا نبه السل وهو يحتاج إلى أن يتكئ ويضطجع ، قال الواثق : فذاك ، ولم يحضر جعفر بعد ذلك إلى مجلسه " [2] .

ونقل مناظرة جرت بين الفرق الإسلامية (المعتزلة والشيعة) جاء فيها " وقد ذكر جعفر بن حرب أنه سأل السكاك في حدوث العلم وعارضه بحدوث القدرة والحياة فلم يأت بفصل ، فلما لم يتهيأ له الفصل قال له بعض أهل المجلس : وما عليك يا أبا جعفر أن تجيب إلى أنه كأن غير قادر ولا حي ثم قدر وحي كما كأن غير عالم ؟ فأجابه إلى ذلك . فقال له جعفر : فعلى أي وجه قدر وحيي : أهو أحيا نفسه واقدرها ، أم غيره أحياه واقدره ؟ وبعد فإنما نرجع في أثباتك لله جل ذكره إلى المشاهدة ، فهل شاهدت ميتا عاجزا أحيا نفسه واقدرها فتصف الله بذلك ؟ فأنقطع السكاك . ثم قال جعفر واخذ نعله بيده فقال : دل على أن هذه النعل لم تصنع العالم إذا كنت قد أجزت أن يصنعه من ليس بحي ولا قادر ولا عالم ! فلم يأت بشيء " [3] .

وذكر رواية تبين التفرقة والخلاف الذي أصاب فرقة المعتزلة فاخذ بعض رجالهم وأنصارهم يتركونهم منهم فضل الحذاء[4] . وحسبما يقول أبو الحسين الخَيَّاط كأن الحذاء معتزلياً نظامياً إلى أن خلط وترك الحق فناه المعتزلة عنهم وطردوه من مجالسهم . ثم خالفهم ابن حائط [5] وتطرف في أقواله فنفوه أيضاً ، وكانوا شديدين عليه حتى أنهم اخبروا الواثق بألحاده فأمر ابن أبي دؤاد أن ينظر في أمره ويقيم حكم الله فيه ، ولكن المنية عاجلت ابن حائط قبل أن يتم شيء من ذلك " [6] .

---

[1] المصدر نفسه ، الانتصار ، ص97-98 .

[2] ابن المرتضى ، طبقات المعتزلة ، ص73-74 .

[3] الانتصار ، ص166-167 .

[4] فضل الحذاء : فضل الحدثي ، وهو صاحب احمد بن خابط ، وتنسب إليه الفرقة الحدثيّة ، يشكل كلاهما فرقة واحدة . ، أنظر الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج1، ص60-63.

[5] ابن حائط : هو أحمد بن خابط البصري من أصحاب النظام . تنسب إليه الفرقة خابطيّة ، مات سنة 232هـ / 846م ، أنظر ، البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص209.

[6] الانتصار ، ص205 .

وتحدث عن أبي مجالد فقال [1] فيه : " وشهرة أبي مجالد بالفقه والعلم والفضل والدعاء إلى الحق نغني عن الإطالة لوصفه . ما ظنك برجل جمع العلم بالحديث والفقه والكلام وتفسير القرآن مع حسن بيان وفصاحة لسان وإظهار للحق والدعاء إليه والقصص به أيام حياته والصبر على الأذى في الله حتى لحق به رحمه الله ! " . وقال عن أبي عفان الرقي : " وأبو عفان رجل من أصحاب الجاحظ والجاحظ من أصحاب إبراهيم وأصول إبراهيم معروفة " [2] .

وحكي أبو الحسين الخَيَّاط رواية عن أبي عمران موسى بن الرقاشي نقلها عن البلخي وأبي زفر أنهما قالا [3] : " ما رأينا أحداً اعلم بالكلام منه ، فقيل لابي زفر : سبحان الله وقد رأيت أبا الهذيل وأبا موسى وصالحا الأسواري وتقول هذا ؟ فقال : كأن أبو عمران يجيب في المسألة الطويلة بسطر واحد بجواب يفهمه العالم والجاهل وكأن يحرم المكاسب ويزعم أن الدار دار كفر " .

ونقل أبو الحسين الخَيَّاط رواية تبين مقدار ما كتبه أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، وتحدث عن قراءته قال [4] : " وكأن أصحابنا يقولون أنهم حرروا ما املأه أبو علي فوجدوه مائة ألف وخمسين الف ورقة . قال : وما رأيته ينظر في كتاب إلا يوما نظر في زيج الخوارزمي ورأيته يوما اخذ بيده جزءا ، من الجامع الكبير لمحمد بن الحسن ، وكأن يقول أن الكلام اسهل شيء لأن العقل يدل عليه " .

الفرقة الخَيَّاطية :

اتباع أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخَيَّاط ، واتفق مع المعتزلة في آرائها فكأن يقول [5] : " وليس يستحق احد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد و العدل و الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فاذا كملت في الأنسان هذه الخصال الخمسة فهو معتزلي " .

وقد أنفرد أبو الحسين الخَيَّاط من المعتزلة في القول بالقدرة وتسمية المعدوم شيئا ، " وذلك أن المعتزلة احتلفوا في تسمية المعدوم شيئا ، منهم من قال : لا يصح أن يكون المعدوم معلوما ومذكورا ، ولا يصح كونه شيئا ولا ذاتا ولا جوهرا ولا عرضا ، وهذا اختيار الصالحي [6] منهم ، وهو موافق لأهل السنة في المنع من تسمية المعدوم شيئا ، وزعم آخرون من المعتزلة أن المعدوم شيء ومعلوم ومذكور ، وليس بجوهر ولا عرض ، وهذا اختيار الكعبي منهم ، وزعم الجبائي وابنه أبو هاشم أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه ، فأن الوصف ثابت له في حال عدمه ، وزعم أن الجوهر كأن في حال عدمه جوهراً ، وكأن العرض في حال عدمه عرضا ، وكأن السواد سوادا والبياض بياضا وفي حال عدمهما . وامتنع هؤلاء كلهم عن تسمية المعدوم جسما من قبل أن الجسم عندهم مركب ، وفيه تأليف طول وعرض وعمق ولا يجوز وصف معدوم بما يوجب قيام معنى به " [7] .

---

(1) المصدر نفسه ، ص158-159 .

(2) المصدر نفسه ، ص82 .

(3) ابن المرتضى ، طبقات المعتزلة ، ص77 .

(4) المصدر نفسه ، ص82 .

(5) الانتصار ، ص182-183 ؛ الزين ، تاريخ الفرق الإسلامية ، ص132 ؛ إلياس ، الموسوعة الكبرى للمذاهب والفرق والأديان ، ص44.

(6) الصالحي : أبو الحسين محمد بن مسلم ، من شيوخ المعتزلة ، ومن رجال الطبقة السابعة منهم ، وكان يميل إلى الإرجاء وله في ذلك مناظرات مع أبي الحسين الخياط . ابن المرتضى ، طبقات المعتزلة ، ص72 .

(7) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص167-168 .

فقال [1] : " أن الجسم في حال عدمه يكون جسما ، لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه جسما ، ولم يجز أن يكون المعدوم متحركا ، لأن الجسم في حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركا عنده ، فقال : كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في حال عدمه " .

ولقد لقب هو والقائلين معه " بالمعدومين لأفراطهم في وصفهم بالمعدوم بأكثر أوصاف الموجودات " [2] .

وذكر ابن حزم مقالة أبو الحسين الخَيَّاط المذكورة بقوله [3] : " إن المعدوم جسم في حال عدمه ، إلا أنه ليس متحركا ولا ساكنا ولا مخلوقا ولا محدثا في حال عدمه " .

وتحدث الشهرستاني عن مقالة أبو الحسين الخَيَّاط بقوله [4] : " إلا أن الخَيَّاط غالى في أثبات المعدوم شيئا ، وقال : الشيء ما يعلم ويخبر عنه ، والجوهر جوهر في العدم ، والعرض عرض في العدم ، كذلك اطلق جميع الأجناس والأصناف حتى قال : السواد سواد في العدم ، فلم يبق إلا صفه الوجود أو الصفات التي تلزم الوجود والحدوث ، واطلق على المعدوم لفظ الثبوت " .

أما النفسي [5] فقال عن مقالة أبو الحسين الخَيَّاط : " أن من كأن في حالة الوجود جسما يكون في حالة العدم أيضاً جسما " .

وقد واجهت مقالة الخَيَّاط النقد من قبل شيوخ الاعتزال لأنها تتعارض مع فلسفة التوحيد المعتزلي إذ نقض الجبائي على أبو الحسين الخَيَّاط قوله [6] : " بأن الجسم جسم قبل حدوثه في كتاب مفرد ، وذكر أن قوله بذلك يؤديه إلى القول بقدم الأجسام " .

وعلق البغدادي على ما رواه عن الجبائي قائلا [7] : " وهذا الإلزام متوجه على الخَيَّاط ، ويتوجه مثله على الجَبَّائي وأبنه في قولهما بأن الجواهر والأعراض كأنت في حال العدم أعراضاً وجواهر ، فاذا قالوا : لم تزل أعياناً وجواهر وأعراضاً ، ولم يكن حدوثها لمعنى سواء أعيانها ، فقد لزمهم القول بوجودها في الأزل ، وصاروا في التحقيق إلى معنى قول الذين قالوا بقدم الجواهر والأعراض " .

وقد دافع أبو الحسين الخَيَّاط عن مقالته في جسيمة المعدوم بقوله [8] : " كيف وأنه لو لم تكن الذوات ثابتة في العدم ، متميزة بذواتها في القدم ، كما تتصور من الفاعل إيجادها ، ولا القصد إلى أحداثها من جهة أن التخصيص بالوجود ، والقصد له تميزه عند الفاعل ، والا كأن الإيجاد الموجود لا تعرف هويته ، ولعل يقع جوهرا وعرضا " .

كما أنه وافق مقالة معتزلة آخرين، وهي " القول بتحكم الأشياء بعلاقاتها ووجودها ؛ أي : رفض تجاوز الفانون الطبيعي " [1] .

---

(1) المصدر نفسه ، ص168 .

(2) المصدر نفسه ، ص168 .

(3) الفصل في الملل والأهواء والنحل ، م3 ، ص217 ؛ ابن حجر ، لسان الميزان ، ج4 ، ص8 .

(4) الملل والنحل ، ص77 .

(5) تبصرة الأدلة ، ج1 ، ص75 .

(6) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص168 .

(7) الفرق بين الفرق ، ص168 .

(8) الآمدي ، غاية المرام في علم الكلام ، ص279-280 .

وقيل أن أبو الحسين الخيَّاط كأن ينكر الحجة في أخبار الآحاد ، وعلق البغدادي على ذلك بقوله [2] : " وما أراد بأنكاره إلا أنكار اكثر أحكام الشريعة ، فأن اكثر فروض الفقه مبنية على أخبار من أخبار الأحاد " . ولتلميذه أبي القاسم الكعبي عليه كتاب في حجة أخبار الأحاد " [3] .

خاتمة :

توصل البحث إلى جملة من النتائج التي يمكن إجمالها بما يأتي :

1) استطاع البحث أن يكشف المستوى الفكري ، وحتى العقائدي في مرحلة من مراحل حياة البشرية .
2) التعرف على تاريخ الفرق الإسلامية في المجتمع ، وكيفية التعامل فيما بينها .
3) أن أبو الحسين الخيَّاط من شيوخ المعتزلة البغداديين ، ومن رجال الطبقة الثامنة منهم . تنسب إليه فرقة منهم تدعى الخيَّاطيَّة .
4) كأن من الأوائل الذين دونوا في تاريخ الاعتزال ، وألف الكثير من التصانيف التي تؤرخ لآراء المعتزلة وغيرها من الفرق الإسلامية ، وكأن من أبرزها كتاب " الانتصار والرّدُّ على ابن الرواندي " في الدفاع عن الاعتزال ألفه ردا على كتاب ابن الراوندي " فضيحة المعتزلة " .
5) أنفرد بآراء معينة ميزته عن غيره من المعتزلة أبرزها القول أن المعدوم شيء وجوهر وجسم . وبالغ فيه ولذلك دعي هو وأصحابه بسبب ذلك بالمعدوميّة .

فهرس المصادر والمراجع:

❖ ابن الأثير ، ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد (ت 637هـ / 1239م) . .

الكامل في التاريخ ، تحقيق خليل مأمون شيحا ، دار المعرفة ، بيروت ، 2007م .

اللّباب في تهذيب الأنساب ، القاهرة ، 1357هـ .

❖ الأشعري ، أبو الحسن (ت 324هـ / 935م) . .

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق هلموت ريتر ، دار فرأنز شتايز ، 1980 .

مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الحداثة ، 1985 .

❖ الآمدي ، سيف الدين (ت 630هـ / 1232م) . .

غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، القاهرة ، 1971 .

---

[1] الخيون ، معتزلة البصرة وبغداد ، ص437 .

[2] الفرق بين الفرق ، ص168 .

[3] المصدر نفسه ، ص169 .

❖ البغدادي ، عبد القاهر بن طاهر بن محمد (ت 429هـ / 1037م) . .

الفرق بين الفرق ، تحقيق الشيخ إبراهيم رمضان ، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ، 2003 .

❖ البلخي ، (ت 319هـ / 1024م) ، الأسد أبا دي (ت 415هـ / 1024م) ، الجشمي (ت 494هـ / 1100م) . .

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر ، 1974 .

❖ ابن الجوزي ، أبو الفرج عبد الرحمن (ت 597هـ / 1200م) . .

المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب لعلمية ، بيروت ، (د.ت) .

❖ ابن حجر ، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي (ت 852هـ / 1488م) . .

لسان الميزان ، بيروت ، 1986 .

❖ ابن حزم ، أبو محمد علي بن أحمد (ت 456هـ / 1063م) . .

الفصل في الملل والأهواء والنحل ، وضع حواشيه أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 2007 .

❖ الحنبلي ، أبو الفلاح عبد الحي بن العماد (ت 1089هـ / 1678م) . .

شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، (لا. م) ، (د.ت) .

❖ الخطيب البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي (ت 463هـ / 1070م) . .

تاريخ بغداد أو مدينة السلام ، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا ، بيروت ، 2004 .

❖ ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت 681هـ / 1282م) . .

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق د. إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت ، 1977 .

❖ الخَيَّاط ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان (ت نحو 300هـ / نحو 912م) . .

الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، تحقيق د. نيبرج ، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر ، دمشق ، 2010 .

❖ الداوودي ، محمد بن علي (ت 945هـ / 1538م) . .

طبقات المفسرين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1983 .

❖ الذهبي ، شمس الدين محمد بن أحمد عثمان (ت 748هـ / 1347م) . .

سير أعلام النبلاء ، اعتنى به محمد بن عبادي بن عبد الحليم ، مكتبة الصفا ، القاهرة ، 2003 .

❖ الشهرستاني ، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر (ت 458هـ / 1065م) . .

الملل والنحل ، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل ، القاهرة ، 1968 .

❖ الصفدي ، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت 764هـ / 1362م) . .

الوافي بالوفيات ، تحقيق أبو عبد الله جلال الأسيوطي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 2010 .

❖ ابن المرتضى ، احمد بن يحيى (ت 840هـ / 1436م) . .

طبقات المعتزلة ، تحقيق سوسنة ديفلد – فلزر ، بيروت ، 2009م .

❖ ابن النديم ، محمد بن إسحاق (ت 380هـ / 990م) . .

الفهرست ، تحقيق د. يوسف علي الطويل ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 2002 .

❖ النسفي ، أبو معي ميمون بن محمد (ت 508هـ / 1114م) . .

تبصرة الأدلة ، تحقيق كلود سلامة ، دمشق ، 1993 .

❖ الخيون ، رشيد . .

معتزلة البصرة وبغداد ، مدارك ، بيروت ، 2011م .

❖ الزركلي ، خير الدين . .

الأعلام ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 2005م .

❖ الزين ، محمد خليل . .

تاريخ الفرق الإسلامية ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، 1985م .

❖ السبحاني ، جعفر . .

المذاهب الإسلامية ، دار الولاء ، بيروت ، 2005م .

❖ مشكور ، محمد جواد . .

موسوعة الفرق الإسلامية ، مجمع البحوث الإسلامية ، بيروت ، 1995م .

❖ إلياس ، د. سليم . .

الموسوعة الكبرى للمذاهب والفرق والأديان ، مركز الشرق الأوسط الثقافي ، بيروت ، 2008م .

من العقيدة إلى مقاصد العقيدة

الأستاذ حميد العساتي

باحث بسلك الدكتوراه، المغرب.

مقدمة.

لقد كانت العقيدة الإسلامية في نشأتها وبداية أمرها عقيدة سهلة بسيطة سلسة رحيمة في متناول فهوم الجميع، لكن أتى على الأمة حين من الدهر فتطورت الأمور وتشكل ما صار يصطلح عليه "علم العقيدة" أو "علم الكلام" أو "أصول الدين"... ثم تطور هذا العلم وتشعب مع مرور الزمن إلى مدارس ومذاهب يضرب بعضها بعضا، فدخلت الأمة منذئذ مرحلة النقد والنقد المضاد، سواء داخل مدارس المنظومة العقدية الإسلامية أم خارجها.

ولا شك في أن هذه النقود قد أغنت علم الكلام وطورت مباحثه، إلا أن ذلك كان على حساب العقيدة نفسها ومضامينها ومقاصدها؛ فغدا أمر العقيدة معقدا، وآل علم العقيدة إلى مباحث عصية عن فهوم كثير من المشتغلين بالعلم، فما بالك بالمبدئين فيه، بله العامة من الناس.

إن علم العقيدة بتلك الصورة قد صير العقيدة ركاما من المعلومات التي يجب أن تجد طريقها إلى العقول، مع أن الأصل في العقيدة أن تجد طريقها إلى القلوب أولا. ولئن كان هذا التوجه قد خدم الإسلام وأدى دوره في مواجهة شبهات الأعداء في مراحل معينة من التاريخ، فإن عددا من عناصره ومباحثه لم تعد محققة اليوم لما يريده الإسلام من العقيدة ذاتها. إن الإسلام يرمي إلى ترسيخ عقيدة محركة للنفوس، مغيرة للطباع، مبدلة للأوضاع، فحين يدرك الإنسان روحها، وأسرارها، ومقاصدها، يكون قد وطن نفسه في الطريق الصحيح.. طريق مبتدؤه تكريم، ومنتهاه استخلاف.

وفي سياق نقد هذه الصورة التي آل إليها علم الكلام، هناك توجه يروم تناول مباحث علم العقيدة من زاوية النظر إلى مقصود الشارع منها، إي إنه تيار يسعى إلى نقل علم العقيدة من البحث في جزئيات الاعتقاد إلى مقاصد الاعتقاد، ومن مجال النظر إلى مجال العمل، وهذه المقالة محاولة لبيان هذا الأمر وفق مطلبين أساسيين:

المطلب الأول: مفهوم مقاصد العقيدة.

الفرع الأول: مفهوم "المقاصد" في اللغة والاصطلاح.

"المقاصد" في اللغة

كلمة "مقاصد" جمع، مفرده: "مقصَد" مصدر ميمي، واسم المكان منه مقصِد ، من الفعل: قصَد يقصِد قصدا، ومنه مقاصد. وللمصطلح، في اللغة العربية، استعمالات عدة، من بينها: الاعتزام والأم وإتيان الشيء والاكتناز فيه[1]، وكذا استقامة الطريق وسهولته وقربه[2]، ومنها العدل[3]، والتوسط والاعتدال".[4] وغيرها.

"المقاصد" في الاصطلاح

من المعلوم أن الأوائل لم يهتموا ببيان حد علم مقاصد الشريعة، وذلك لأنهم كانوا في غنية عن تعريف المعرف عندهم؛ فقد رأوا ذلك من الأمور البديهية التي لا تحتاج إلى تعريف. وهذا الذي فات الأوائل عن قصد أو عن غير قصد استدركه المعاصرون، فعرفوا المقاصد بتعريفات متقاربة، منها تعريف الطاهر بن عاشور الذي قال في تحديدها: هي "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها".[5] وبمثل ذلك عرفها علال الفاسي فقال: "المراد بمقاصد الشريعة؛ الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها".[6] وبنحو من ذلك عرفها أحمد الريسوني فقال: "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد".[7]

الفرع الثاني: مفهوم العقيدة لغة واصطلاحا.

"العقيدة" في اللغة.

العقيدة مصدر سماعي من الفعل الثلاثي عقد يعتقد عقيدة، والاعتقاد مصدر قياسي من الفعل الخماسي اعتقد يعتقد اعتقادا، والعقيدة مأخوذ فعلها من العقد ضد الحل في معاجم اللغة العربية، وهو الربط والشد بإحكام وقوة وعزم، كما نجده يطلق على جميع ما فيه توثق وجزم وملازمة وتأكيد، من زواج وبيع وكراء وعهد ويمين...إلخ، فتسمى عقودا، انطلاقا من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[8] ومنها نجد أن: "العقائد: ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل"[9].

"العقيدة" في الاصطلاح

---

(1) الصحاح في اللغة: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1404هـ/1984، 2باب الدال، فصل القاف، 524/2. معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، تحقيق :عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر، بيروت، 1399هـ/1979، (ب. ط)، باب القاف والصاد وما يثلثهما، 95/5. لسان العرب: ابن منظور، دار صادر، (د. ط)، باب الدال فصل القاف مادة [ق ص د]، 353/3.

(2) لسان العرب، مادة [ق ص د].

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

(5) مقاصد الشريعة: الطاهر بن عاشور، ص :51.

(6) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الخامسة، 1993، ص: 7.

(7) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: أحمد الريسوني، دار الأمان، الرباط، 2009/1430، الطبعة الثالثة، ص: 7.

(8) سورة المائدة: الآية 1.

(9)كتاب التعريفات: علي بن محمد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان ساحة بيروت الصلح لبنان، طبعة جديدة 1958 ص: 158

من الملاحظ أن العقيدة لم ترد بلفظها في الكتاب والسنة، وإن كانت قد وردت مادتها؛ كما في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان﴾[1]؛ أي: يؤاخذكم إذا حنثتم في الأيمان التي وثقتموها وأكدتموها".[2]

والملاحظ كذلك أن ما سجل آنفا بصدد تعريف المقاصد هو نفسه ما يسجل عند الحديث عن العقيدة أيضا؛ ذلك أن علماءنا قديما لم يهتموا بتعريف العقيدة كما لم يهتموا بضبط حدها، وغالبا ما نجدهم يتحدثون عن التوحيد والعقيدة والإيمان والدين والسنة بمعنى واحد، والواقع أن بينهما تفاوتا "فالعقيدة أعم من جهة موضوعها؛ إذ هي تشمل التوحيد، وغيره من المباحث؛ فيدخل فيها أركان الإيمان الستة، ويدخل فيها ردود علماء الإسلام على الديانات الأخرى، والفرق، والتيارات المعاصرة، وغيرها. بخلاف التوحيد الذي يقتصر على توحيد الله عز وجل، وهو أشرف أجزاء العقيدة. ويلاحظ أيضا أن مباحث الإيمان بالكتب، والرسل، واليوم الآخر، والقضاء والقدر يدخل في إطار العقيدة بالمطابقة. أما في التوحيد فيدخل فيه بالاستلزام؛ إذ يلزم من إيمانك بالله عز وجل أن تؤمن بملائكته، وكتبه، ورسله، والمغيبات التي أخبر الله عنها، وأخبرت عنها رسله، وبالقدر الذي يجريه الله في عباده وفق إرادته ومشيئته" [3].

ولقد حاول المعاصرون تجاوز هذا الخلط فقاموا بتركيب تعريف للعقيدة يبين فحواها، فقال بعضهم: "هي مثل عليا يؤمن بها الإنسان فيضحي من أجلها بالأموال والنفس؛ لأنها عنده أغلى من الأموال والنفس".[4]. وقال آخرون: هي "التصديق الجازم فيما يجب لله عز وجل من الوحدانية، والربوبية، والإفراد بالعبادة، والإيمان بأسمائه الحسنى، وصفاته العليا".[5]

الفرع الثالث: مفهوم مقاصد العقيدة:

بعد تعريف مصطلحي "العقيدة" و"المقاصد" يمكن أن أصوغ تعريفا لمقاصد العقيدة فأقول: هي "الأسرار والحكم التي أودعها الله تعالى في عقيدة الإسلام، وأمر أولي القلوب والأبصار باعتبارها".

فهذا التعريف لمقاصد العقيدة، يتضمن ثلاثة ضوابط أو قيود أساسية وهي:

الأول: (الأسرار والحكم) فلفظتي الحكم والأسرار يدخل فيهما مفهوم المقاصد، باعتبار أن العلماء يعبرون عن المقاصد، بالحكم والأسرار والغايات، فهي إذا، التنزيل العملي للمعتقد على أرض الواقع، والقول بالحكم والأسرار والمقاصد، قول بالاجتهاد واستفراغ الوسع، من أجل الوصول إليها، وهذا أمر قد كفانا إياه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن بعده، ورثته من العلماء، الذين لم يتركوا أمرا من أمورها إلا بينوه وأظهروه، وهذا واضح من خلال سيرته صلى الله عليه وسلم، ومن خلال ما ألف في المجال. والاجتهاد المطلوب من العوام في هذا

---

(1) سورة المائدة، الآية: 91.

(2) المفيد في مهمات التوحيد، المرجع السابق، ص: 9.

(3) المصدر نفسه، ص: 12.

(4) المصدر نفسه، ص: 12

(5) الأسئلة والأجوبة في العقيدة: صالح بن عبد الرحمن الأطرم، دار كنوز إشبيليا ، الرياض، 1432هـ ، ص:7.

الباب، هو اجتهاد في مجال تنزيل هذه المقاصد على أنفسنا وواقعنا؛ حتى نكون خلفاء الله في أرضه. فلكي نتوصل إلى مقاصد العقيدة، لا بد من اجتهاد في الطلب، واجتهاد في التنزيل، حتى ينطبق عليها السر والحكمة والمقصد، لأنها مصطلحات لا تنال حقيقتها إلا بعد الجهد والنظر.

الضابط الثاني: (التي أودعها الله تعالى في عقيدة الإسلام) يخرج ما قد يدخل في التعريف من القيم والأخلاق والأعمال التي لا يكون منشؤها عقيدة الإسلام، فمن أراد بلوغ مقاصد العقيدة، لا بد له أن يطلبها في عقيدة الإسلام، وهنا لا بد من التذكير بأن الأعمال الصالحة، لا وزن، ولا أثر، ولا قيمة لها عند الله تعالى، ما لم تكن تنزيلا، وتطبيقا، وإعمالا لنصوص الشرع من العقيدة أو الشريعة. والتعبير بـ" التي أودعها الله في عقيدة الإسلام" حتى لا تطلب في عقيدة أخرى، قد يعتقدها من يعتقدها، وهو في اعتقاده خارج عن الصواب، أو يكتفى باستنباطها من العقائد المحرفة الموجودة، فلا بد في مقاصد العقيدة أن تكون إسلامية، وكونها كذلك، يعني أن المؤمن حين يعمل، أو يتخلق، أو يتصف بقيمة من القيم الإسلامية، فإنه لا يقوم بأكثر من الائتمار بأوامر القرآن والسنة، أو الانتهاء عما نهيا عنه. وهذا الكلام قيد يخرج به زعم بعض من يعتقد أن الاتصاف بفضائل الاخلاق، والسعي في قضاء حوائج الناس، يغنيهم عن الصلاة والصيام والحج وتلاوة القرآن، وغيرها من الأعمال.

أما الضابط الثالث: (وأمر أولي القلوب والأبصار باعتبارها) قيد يخرج به ما يتوصل به غير العلماء من المتجاسرين على الشرع وصاحبه. أي إن المعني باستخراج هذه المقاصد هم الأئمة المجتهدون الذي يتحرجون من التقول على الله بغير علم، ويخشون الافتيات على شرعه، ويخافون أن يوقعوا العباد في غير ما أراد الله وقصد.

المطلب الثاني: من العقيدة إلى مقاصد العقيدة.

أعني بهذا الارتقاء بمجرد الاعتقاد والعلم به، إلى التمثل والامتثال، ومن مجرد الإيمان، إلى التنزيل والعمل، ذلك أن العقيدة ملزمة لصاحبها بأن يعمل بمقتضاها، وهذه هي حقيقة الإيمان، وهو صريح قوله صلى الله عليه وسلم: "عرفت فالزم"[1] فمقاصد العقيدة إذا هي الالتزام بمقتضيات هذه العقيدة.

لقد كانت العقيدة الإسلامية باعتبارها علما يجب تعلمه، مرحلة أولى أخذت من عمر الدعوة ثلاث عشرة عاما، وأهم منها الانتقال بها إلى مرحلة التنزيل والعمل، وهي مرحلة بدأت بداياتها بمكة وأرسيت دعائمها ومحص أصحابها بالمدينة، وستبقى سائرة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. فمقاصد العقيدة هي روح العقيدة ومعناها الحقيقي الذي وجب على المؤمن بلوغه وإدراكه، وإلا فما قيمة معتقد لا ينزل على أرض الواقع؟ وما قيمة فكرة لا

---

(1) عن الحارث بن مالك الأنصاري أنه مر برسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له: «كيف أصبحت يا حارث؟» قال: أصبحت مؤمنا حقا. فقال: «انظر ما تقول؟ فإن لكل شيء حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟» فقال: قد عزفت نفسي عن الدنيا، وأسهرت لذلك ليلي، واطمأن نهاري، وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزا، وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها، وكأني أنظر إلى أهل النار يتضاغون فيها. فقال: «يا حارث عرفت فالزم» ثلاثا. المعجم الكبير للطبراني، باب الحاء: الحارث بن مالك النصاري، 266/3، ومصنف ابن أبي شيبة، 170/6.

يعمل بها؟ بل ما قيمة إنسان يحمل كنزا في يده وهو من أفقر الناس وأتعسهم؟ وما قيمة الماء البارد في يد من يموت ظمأ؟ وصدق الله تعالى إذ قال: ﴿مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا﴾[1].

إن الحديث عن مقاصد العقيدة حديث خطير جدا، لأن صاحبه قد يصيب مقاصد العقيدة وقد يخطئها، ولا شك في أن المخطئ في تقرير شيء منها على خطر عظيم، ولعل هذا ما يفسر لنا الشح الموجود في الكتابات التي تتناول هذا الموضوع، الأمر الذي حدا بعلماء المقاصد حديثا إلى التنبيه على ضرورة الاهتمام به كتابة ودراسة، وعلى رأسهم الدكتور أحمد الريسوني؛ ذلك أن الدراسة المقاصدية للعقيدة، من شأنها أن تغير النظرة الضيقة لها والتي تعششت في عقول كثير من المسلمين، وأن ترجع بنا إلى إنتاج "الجيل الفريد" الذي رباه النبي صلى الله عليه وسلم، والذي كان يسيح في الآفاق مبينا ومتمثلا لهذه العقيدة قولا وفعلا، ومن شواهد ذلك ما ذكرته كتب السير عن جعفر بن أبي طالب الذي قال مخاطبا النجاشي بقوله القاصد: "أيها الملك، كنا قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك، حتى بعث الله إلينا رسولا منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده، ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش، وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات، وأمرنا أن نعبد الله وحده، لا نشرك به شيئا، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام".[2]

لو فهمت هذه العقيدة كما فهمها الرعيل الأول، لترسخ لدينا أن الإنسان خلق لمقصد أسمى، هو تحصيل مكارم الأخلاق التي يرتقي بها إلى سلم الملائكية، ولا شك في أن هذا سيعود عليه بالنفع في المعاش والمعاد والدنيا والآخرة، يقول أبو حامد الغزالي رحمه الله:" والناس متعبدون بهذه العقيدة التي قدمناها، إذ ورد الشرع بها لما فيها من صلاح دينهم ودنياهم، وأجمع عليها السلف الصالح".[3]

وهذه المصلحة "الشخصية"، العاجلة والآجلة، إنما يصل إليها الإنسان حين يحقق العبودية الحقة، ويكون عبدا لله حقا؛ عبدا خاضعا محبا؛ لأنه اختار لنفسه ما أحبه الله تعالى، وأراده إرادة شرعية. "فهذه الفضائل غايتها إبلاغ النفس الإنسانية إلى أرقى ما خلقت له، فأودع الله فيها العقل لأجل بلوغ ذلك الارتقاء. وهذه الغاية هي إبعاد تصرف نفس الإنسان عن همج الحيوان، ولذلك ذم الله تعالى الذين لم يتخلقوا بخلق الإنسان فقال:" لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم

---

(1) سورة الجمعة، جزء من الآية: 5.

(2) السيرة النبوية: عبد الملك بن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، 1375هـ /1955 م، 336/1.

(3)إحياء علوم الدين: كتاب: "قواعد العقائد"، أبو حامد الغزالي، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1939، 137/1.

الغافلون[1]" (...) فكان الحيوان معذورا فيما يصدر عنه بالجبلة، والإنسان غير معذور في صدور مثل ذلك منه".[2]

وتعليل هذا الأمر ظاهر، فهو غير معذور لأنه خليفة الله في أرضه؛ ولأنه تحمل الأمانة التي بموجبها وجب أن يدعو غيره إليها، فكيف تكون الدعوة بدون أخلاق؟ وكيف يمكن للكافر اتباع دين الدعاة "الخلفاء" إذا وجد فيهم ما يناقض خلافتهم بسبب سوء أخلاقهم؟ لأن "الشيء الفاقد للمعنى لا قيمة له، والوسيلة التي لا تحقق الهدف لا جدوى منها. وعندما يصبح الدين مناقضا لمقاصد الدين ويعمل ضده يفقد مجتمع المؤمنين شرعيته، ويصبح تغييره واجبا دينيا وحتمية تاريخية. لهذا السبب لن يتأسس المجتمع الخيري إلا عبر منظومة قيم قوية في دلالاتها، وعميقة في مضامينها، ومتجسدة في سلوك المدافعين عنها".[3]

وهذه حقيقة يؤكدها ابن عاشور، رحمه الله، في حديثه عن مراد الله تعالى، بقوله: "وإذ قد كان مراد الله تعالى أن يعم دين الإسلام جميع البشر(...) لإصلاح البشر في جميع أحواله إصلاحا يمكن دوامه واطراده، وأن يكون الذين يتلقون ابتداء هم حملة هذا الإصلاح ودعاته إلى سائر الأمم، لا جرم كان مراده تعالى أن يتسم المسلمون بميسم مكارم الأخلاق لتكون أقوالهم وسيلة إلى قبول دعوته لدى غير المسلمين، ولتكون مظاهر أعمالهم في مرأى أعين المدعوين قدوة صالحة قال الله تعالى، مخاطبا رسوله صاحب الدعوة، ومنبها لدعاة أمته: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[4]، وهل يكون ذلك إلا من حسن الخلق"[5].

و كلام العلماء في غاية العقيدة وحكمها وأسرارها ومقاصدها طويل الذيول، لكني أقتصر هنا على كلام من ذهب لسلطان العلماء وهو يتحدث عن بعض غايات العقيدة فقال: "وقد سئل النبي – صلى الله عليه وسلم –: "أي الأعمال أفضل؟ فقال: "إيمان بالله ورسوله"، قيل: ثم ماذا؟ قال: "الجهاد في سبيل الله"، قيل: ثم ماذا؟ قال: "حج مبرور""[6]، (...) فانظر كيف جعل الإيمان أفضل الأعمال لجلبه لأحسن المصالح ودرئه لأقبح المفاسد مع شرفه في نفسه وشرف متعلقه، ومصالحه ضربان: أحدهما: عاجلة وهي إجراء أحكام الإسلام، وصيانة النفوس والأموال والحرم والأطفال، والثاني: آجلة وهو خلود الجنان ورضاء الرحمن".[7]

نستفيد من هذا أن الإيمان بالمعتقد يقتضي الاتيان بمقتضياته العملية والسلوكية؛ فلا ايمان بلا عمل، ولذلك افتتح البخاري كتاب الإيمان من صحيحه بقوله: كتاب الإيمان باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "بني الإسلام على خمس" وهو قول وفعل ويزيد وينقص. فلا يمكن أن يتصور عاقل عقيدة لا يتبعها أثر، وعلم لا ينبعه عمل،

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 179

(2) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 124.

(3) مجلة التفاهم: "المجتمع الخيري وفعالية منظومة القيم في التجربة التاريخية للأمة"، صلاح الدين الجورشي، ص: 50.

(4) سورة النحل، الآية: 125.

(5) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 127/126

(6) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب فضل الحج المبرور، حديث رقم: 1519، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، حديث رقم: 135.

(7) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العزيز بن عبد السلام، ضبط وتصحيح: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، 40/1.

ولذلك شبه النبي صلى الله عليه وسلم من هذا شأنه فقال: «إِذَا عَلِمَ الْعَالِمُ وَلَمْ يَعْمَلْ كَانَ كَالْمِصْبَاحِ يُضِيءُ لِلنَّاسِ، وَيَحْرِقُ نَفْسَهُ»[1].

فإذا كان الخلق الحسن أولا، وأخيرا، ومنه المبتدأ وإليه المنتهى، فإن التدين الصحيح خلق، والاعتراف للمحسن خلق، فإن العقيدة إذا، مقصدها الأول والأخير بناء الأخلاق بكل أقسامها؛ مع الله ومع الغير وحتى مع النفس.

إن الشريعة في اعتقادي، وسيلة إلى تحقيق مقصود الله من الخلق، عبر استعبادهم بالعقيدة التي لا يسعد أحد في الدارين إلا بها، والعقيدة نفسها وسيلة إلى تحقيق مقصود الله تعالى من الخلق والأمر؛ لأن الوسائل هي "الأمور التي تسبق المقاصد وتوصل إليها، أو هي الطرق المفضية إليها بحسب وضع الشرع واجتهاد العقل، وذلك على نحو: اشتراط الطهارة وسيلة لصحة الصلاة، وتعظيم الخالق وعبادته، وسيلة لمقصد تمكين الأخلاق في النفس الإنسانية".[2] وإذا كانت العقيدة قد جاءت لبناء الأخلاق بنوعيها – مع الله تعالى ومع عباده –، فإنها – بالتالي – الحقيقة العلمية العظمى التي يجب على الناس الوصول إليها عن طريق الفطرة أو الدلائل الإلهية المبثوثة في الكون، ليصلوا إلى الغاية منها والسر وراءها لتحقيق العبودية الحقة والخلافة الحقة.

يمكن من خلال ما ذكر، الجزم بأن العقيدة وسيلة، والشريعة وسيلتها، وفي هذا إشارة بليغة للعز بن عبد السلام يقول فيها: "وكذلك تعليم ما يجب تعليمه، وتفهيم ما يجب تفهيمه، يختلف باختلاف رتبه، وهذان قسمان: أحدهما: وسيلة إلى ما هو مقصود في نفسه؛ كتعريف التوحيد وصفات الإله؛ فإن معرفة ذلك من أفضل المقاصد، والتوسل إليه من أفضل الوسائل. والقسم الثاني: ما هو وسيلة إلى وسيلة؛ كتعليم أحكام الشرع؛ فإنه وسيلة إلى العلم بالأحكام، التي هي وسيلة إلى إقامة الطاعات، التي هي وسائل إلى المثوبة والرضوان، وكلاهما من أفضل المقاصد".[3] وهذا المعنى واضح، لا يقدح في مكانة العقيدة الإسلامية، بل يجلي الغبار عن غاياتها وأسرارها، فتصبح العقيدة بهذا المعنى وسيلة، بل أشرف وأعلى وأسمى الوسائل؛ لتحقيق أشرف وأعلى وأسمى المقاصد؛ وهي تحقيق خلافة الله تعالى في الأرض. وهل يمكن تحقيقها بغير الاعتقاد الجازم والتوحيد الخالص؟!

إذا كانت العقيدة الإسلامية وسيلة إلى الغاية التي خلق من أجلها الإنسان، فإن العقيدة التي لا تحدث أثرها لا تكون عقيدة، وإنما مجموعة من الحقائق النظرية، التي يجب إتمامها بالعمل بمقتضاها، والمثال على ذلك، المؤمن التارك للصلاة، والمؤمن التارك لخلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمؤمن الذي لا يتعدى إيمانه إلى غيره، هم مؤمنون، ولكن هل حققوا الإيمان الصحيح الكامل؟ لا أعتقد ذلك. لذلك كانت العقيدة، وسيلة لا يمكن بلوغ مقاصدها إلا بها، حتى لا يعتقد ضعاف الإيمان أنه يمكن الاستغناء عن الوسيلة ما تحققت الغايات والمقاصد، هذا الزعم إن وجد، فهو زعم مرفوض، وكلام منقوض، بصريح التنزيل وصحيح التعليل ومليح التحليل.

---

(1)- اقتضاء العلم العمل، للخطيب البغدادي، تح: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الرابعة، 1397هـ، ح: 69، ص: 48.

(2) الاجتهاد المقاصدي: حقيقته- تاريخه-حجيته-ضوابطه- مستلزماته-مجالاته-معالمه وتطبيقاته لمعاصرة: نور الدين مختار الخادمي، دار ابن حزم بيروت لبنان، ط1431،1-2010 ص:53.

(3) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: العز بن عبد السلام، ضبط وتصحيح: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 2010، 85/1.

حقوق كبار السن في الإسلام

الأستاذ رفيع الدين حنيف القاسمي

وادي مصطفى، شاهين نغر، حيدرآباد، الهند

إن من المكارم العظيمة، والفضائل الجسيمة: البر والإحسان إلى الضعفاء، ورعاية حقوقهم، والقيام بواجباتهم، وتعاهد مشكلاتهم، والسعي في إزالة المكدرات والهموم والأحزان عن حياتهم، إن هذا من أعظم أسباب التيسير والبركة، وانصراف الفتن والمحن والبلايا والرزايا عن العبد، وسبب للخيرات والبركات المتتاليات عليه في دنياه وعقباه، لقد جاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: ((إنما تُنصَرون بضعفائكم)) (1) وقال صلى الله عليه وسلم: ((ابغوني ضعفاءَكم؛ فإنما ترزقون وتنصرون بضعفائكم))(2) .

فمِن هؤلاء الضعفاء في المجتمع الإنساني: المسِنُّ؛ لأنه يصاحب المرء مرحلةَ الكبر ضعفٌ عام، بحيث تظهر بعض التغيرات على جسم الإنسان في حالة تقدمه في السن، مثل تجعد الجلد وجفافه، وثقل في السمع، وضعف في البصر والشم والحواس بشكل عام، وبطء الحركة، وتغير لون الشعر، وما يحدث من ضعف في العظام، وانخفاض لحرارة الجسم، وضعف الذاكرة والنسيان، وبروز هذه التغيرات يتطلب الرعاية الخاصة بهم، فيما يلي نذكر بعض الفضائل لكبار السن في الإسلام، وما شرع لهم الإسلام من حقوق وواجبات.

ولذا قال نبينا صلى الله عليه وسلم وهو يرشدنا إلى حق الكبير: ((مَن لم يرحم صغيرنا ويعرِفْ حقَّ كبيرنا، فليس منا)) (3).

♦ **فضل الكبير:**

تضافرت الأحاديثُ الواردة عن الرسول صلى الله عليه وسلم بأن الخير مع الأكابر، والبركة مع كبار السن، وأن المؤمن لا يزاد في عمره إلا كان خيرًا له، إضافة إلى أن المسن المؤمن له مكانة خاصة، تتمثل في التجاوز عن سيئاته، وشفاعته لأهل بيته؛ فلقد روى أبو هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((لا يتمنى أحدُكم الموتَ، ولا يدعو به من قبل أن يأتيه، إنه إذا مات أحدكم انقطع عمله، وإنه لا يزيد المؤمنَ عمرُه إلا خيراً)) (4) .

وعن أنس رضي الله عنه، قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((ألا أنبئكم بخياركم؟!))، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: ((خيارُكم أطولُكم أعمارًا إذا سددوا)) (5).

وروى أبو هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((خيارُكم أطولكم أعمارًا، وأحسنكم أعمالًا)) (6).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما، عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((الخير مع أكابرِكم))، وفي رواية: ((البركة مع أكابركم)) (7).

عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((ما مِن مُعمَّر يُعمَّر في الإسلام أربعين سنة إلا دفع الله عنه أنواع البلاء: الجنون، والجذام، والبرص، فإذا بلغ الخمسين هوَّن الله عليه الحساب، فإذا بلغ الستين رزقه الله الإنابة إلى الله بما يحب الله، فإذا بلغ السبعين أحبه الله وأحبه أهل السماء، فإذا بلغ الثمانين كُتبت حسناتُه ومُحيت سيئاته، فإذا بلغ التسعين غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، وكان أسيرَ الله في أرضه، وشفع في أهل بيته)) (8).

♦كما تَدين تُدان:

فإذا احترمنا الكبير، ورعينا حقوقه، يسر الله تعالى لنا في كِبَرنا مَن يرعى حقوقنا، جزاءً من جنس إحساننا، وسيأتي علينا يوم نكون فيه كبراء مُسنِّين، ضعيفي البدن والحواس، في احتياج إلى من حولنا؛ أن يرعوا حقنا، وإن كنا مضيعين حقوقهم في شبابنا، فسيضيع الشباب حقوقنا في كبرنا.

لأن الله عز وجل يقول :﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ ﴾ {الرحمن: 60}، وفي مقابل ذلك :﴿ ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَى ﴾{الروم: 10}؛ فإن جزاء الإحسان الإحسان، والإساءة جزاؤها الإساءة؛ ولذا جاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم – وفي سنده كلام – أنه قال: ((مَن أهان ذا شيبة لم يمُتْ حتى يبعث الله عليه مَن يهين شيبه إذا شاب)) (9).

وفي رواية عن أنس مرفوعًا بلفظ: ((ما أكرم شاب شيخًا لسنِّه، إلا قيَّض اللهُ له مَن يكرمه عند سنِّه[10] ((،فهذا الحديث يبين أن إحسانَ الشباب للشيخ يكون سببًا لأن يقيِّض الله له من يكرمه عند كبره، ومن العلماء من قال: إن في هذا الحديث دليلًا على إطالة عمر الشاب الذي يكرم المسنين)) (11).

حقوق الكبير:

♦توقيره وإكرامه:

إن مِن تعاليم الإسلام في حق الكبير: توقيره وإكرامه، بأن يكون له مكانة في النفوس، ومنزلة في القلوب، وكان ذلك مِن هدي النبي صلى الله عليه وسلم، وقد حث رسول الله صلى الله عليه وسلم عليه، وجعله مِن هديه وسماته وصفاته.

فقد أوجب نبينا صلى الله عليه وسلم احترام كبار السن، والسعي في خدمتهم؛ فرُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: جاء شيخ يريد النبي صلى الله عليه وسلم فأبطأ القوم عنه أن يوسعوا له، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا، ويأمر بالمعروف ويَنْهَ عن المنكر)) (12).

كما أورد الهيثمي عن معاذ بن جبل: أن رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قال: ((إذا أتاكم كبير قوم فأكرموه)) (13).

♦طيب معاملته:

إن مِن حقوق الكبير في الإسلام أن يُحسَن معاملاته، بحسن الخطاب، وجميل الإكرام، وطيب الكلام، وسديد المقال، والتودد إليه؛ فإن إكرام الكبير وإحسان خطابه هو في الأصل إجلال لله عز وجل؛ فقد جاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: ((إن مِن إجلال الله: إكرامَ ذي الشيبة المسلم)) (14).

وفي رواية عن ابن عمر موقوفًا: عن ابن عمر، قال: (إن مِن أعظم إجلال الله عز وجل: إكرامَ الإمام المقسط، وذي الشيبة في الإسلام) (15).

♦بَدْؤه بالسلام:

إن مِن حقوق كبير السن إذا لقيناه أن نبدأه بالسلام مِن غير انتظار إلقاء السلام منه؛ احترامًا وتقديرًا له، فنسارع ونبادر بإلقاء السلام عليه بكل أدبٍ ووقار، واحترام وإجلال، بل بكل معاني التوقير والتعظيم، بل نراعي كِبَرَ سنه في إلقاء السلام بحيث يسمعه ولا يؤذيه.

فقد جاء في الحديث النبوي الشريف: ((يسلم الصغير على الكبير، والراكب على الماشي)) (16).

♦إحسان خطابه:

وإن مِن حقوق كبير السن إذا حدثنا كبير السن أن نناديه بألطف خطاب، وأجمل كلام، وألين بيان، نراعي فيه احترامه وتوقيره، وقدره ومكانته، بأن نخاطبه بـ "العم" وغيره من الخطابات التي تدل على قدره ومرتبه ومنزلته في المجتمع بكبر سنه.

فعن أبي أمامة بن سهل: قال: صلينا مع عمر بن عبدالعزيز الظهر، ثم خرجنا حتى دخلنا على أنس بن مالك فوجدناه يصلي العصر، فقلت: يا عم، ما هذه الصلاة التي صليت؟ قال: العصر، وهذه صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي كنا نصلي معه (17).

عن عبدالرحمن بن عوف أنه قال: بينا أنا واقف في الصف يوم بدر، نظرت عن يميني وشمالي، فإذا أنا بين غلامين من الأنصار حديثة أسنانهما، تمنيت لو كنت بين أضلع منهما، فغمزني أحدهما، فقال: يا عم، هل تعرف أبا جهل؟ قال: قلت: نعم، وما حاجتك إليه يا بن أخي؟ قال: أُخبرت أنه يسب رسول الله صلى الله عليه وسلم، والذي نفسي بيده، لئن رأيته لا يفارق سوادي سواده حتى يموت الأعجل منا (18).

♦تقديمه في الكلام:

إن مِن حقوق الكبيرِ في السن أن نقدمه في الكلام في المجالس، ونقدمه في الطعام، والشراب والدخول والخروج.

فقد ورَد في الحديث النبوي الشريف: عن سهل بن أبي حثمة، قال: انطلق عبدُالله بن سهل، ومحيصة بن مسعود بن زيد إلى خيبر، وهي يومئذ صلح، فتفرقا، فأتى محيصة إلى عبدالله بن سهل وهو يتشمط في دمه قتيلًا، فدفنه، ثم قدم المدينة، فانطلق عبدالرحمن بن سهل ومحيصة وحويصة ابنا مسعود إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فذهب عبدالرحمن يتكلم، فقال: ((كَبِّرْ، كَبِّرْ))، وهو أحدث القوم، فسكت، فتكلَّما (19).

عن ابن عمرَ: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((أراني أتسوك بسواك، فجاءني رجلان، أحدهما أكبر من الآخر، فناولت السواكَ الأصغرَ منهما، فقيل لي: كَبِّرْ، فدفعته إلى الأكبر منهما)) (20).

وكان لنا قدوة وأسوة أكابرنا وأماجدنا؛ لأن شباب الصحابة والتابعين كانوا في غاية الأدب، وفي غاية الاحترام للكبار، والتوقير والتقدير لهم، والقيام بحقوقهم.

ومن النماذج والأمثلة على ذلك: ما جاء في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يومًا لأصحابه: ((إن مِن الشجر شجرة لا يسقط ورقها، وإنها مثل المسلم، فحدثوني ما هي؟))، فوقع الناس في شجر البوادي، قال عبدالله: ووقع في نفسي أنها النخلة، فاستحييتُ، ثم قالوا: حدثنا ما هي يا رسول الله؟ قال: ((هي النخلة)) (21).

♦الدعاء له:

وإن مِن إجلال الكبير وحقه علينا أن ندعو له بطول العمر، والازدياد في طاعة الله، والتوفيق بالسداد والصلاح، والحِفظ من كل مكروه، والتمتع بالصحة والعافية، وبحُسن الخاتمة، وحثَّ اللهُ عز وجل الأبناء على الدعاء لهما في حياتهما وبعد مماتهما :﴿ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴾ {الإسراء:24}.

لأن خيرَ الناس بموجب الحديث مَن طال عمره، وحسُن عمله:

عن عبدالله بن بسر: أن أعرابيًّا قال: يا رسول الله، مَن خيرُ الناس؟ قال: ((مَن طال عمرُه، وحسُن عمله)) (22).

بل جاء في حديث آخر: أن الله يصطفي من عباده بعضهم بإطالة العمر وإحيائهم في عافية إلى أن يقبِضَ أرواحهم؛ فرُوي عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:((إن لله عبادًا يضِنُّ بهم عن القتل، يطيل أعمارهم في حسن العمل، ويحسن أرزاقهم، ويحييهم في عافية، ويقبض أرواحهم في عافية على الفرش، فيُعطيهم منازلَ الشهداء)) (23).

لأن مَن طال عمره ازداد علمه وإنابته ورجوعُه إلى الله عز وجل؛ لأن الشباب شعبة من الجنون، فيزداد الرجل في الشباب في الشهوات واللذات، والشيخوخة موجب للخير والبركة، فلما يدنو العبد من الشيخوخة يتوجه إلى الله، فيذكر الله قائمًا وقاعدًا وعلى جنبه، ويحمده، ويسبِّحه، ويهلِّله ويكبره كلما سنحت له الفرصة.

وقيل: إن سليمان بن عبدالملك دخل مرة المسجد، فوجد في المسجد رجلًا كبير السن، فسلم عليه، وقال: يا فلان، تحبُّ أن تموت؟ قال: لا، ولمَ؟ قال: ذهب الشبابُ وشرُّه، وجاء الكِبَرُ وخيرُه، فأنا إذا قمت قلت: بسم الله، وإذا قعدت قلت: الحمد لله، فأنا أحب أن يبقى لي هذا)) (42).

♦مراعاة وضعه وضعفه:

إن الإنسان في بداية عمره وعنفوان شبابه يكون غضًّا، طريًّا، طازجًا، لين الأعطاف، قوي العضلات، بهي المنظر، ثم يشرع في الكهولة، فتضعف قواه، فيتغير طبعه، ثم يكبر شيئًا فشيئًا حتى يصير شيخًا كبير السن، ضعيف القوى، قليل الحركة، يعجِزُ عن المشي والحركة السريعة، فيتقدم إلى الأمام بطيئًا، ويتوكأ على العصيِّ، فصور الله عز وجل هذه الأحوال في القرآن الكريم :﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ﴾{الروم: 54}.

يعني أن الإنسانَ يمر بثلاث مراحل رئيسية: ضعف، ثم قوة، ثم ضعف، ولكن هذا الضعف الأخير هو الشيخوخة والكهولة.

وقال في موضع آخر :﴿ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ ﴾ {الحج: 5}.

وأرذَلُ العُمر - كما ذكر المفسرون -: هو أخسُّه وأدونه، وآخره الذي تضعف فيه القوى، وتفسد فيه الحواس، ويختل فيه النطق والفكر، ويحصل فيه قلة العلم وسوء الحفظ، والخَرَف، وخصه الله بالرذيلة؛ لأنه حالة لا رجاء بعده لإصلاح ما فسد(25).؛فالمسلمون المتقون لا يبلغون هذه الحالة، كما جاء في التفاسير.

فعلينا أن نراعي صحة كبير السن، ووضعه البدني والنفسي، بسبب الكبر والتجاوز في العمر؛ فإن هذه المرحلة مِن الحياة مستوجبة للعناية والاهتمام الكبير من الأقارب؛ فإن الضعف يسري ويجري في الإنسان كجريان الدم، فيضعف بدنه، وصحته، وحواسه، فما يصدر منه من خطأ فبمقتضى هذه السن المتقدمة، بل إن تصرفاته في هذه السن المتقدمة لكثرة وهنه وضعفه، بل ضعف قواه أشبه ما يكون بتصرفات الصغير.

فمَن لم يستشعر هذا الأمر من الكبير يمل ويسأم منه، ويسيء معاملته، فمِن المؤسف جدًّا أن بعض الأقارب والأبناء يذهب بوالده في مرحلة من هذا العمر– الذي يقتضي كثيرًا مِن العناية والإحسان – إلى أماكنِ التأهيل، وأماكن رعاية الكبار، ويتركه ويطرحه هناك ويولي على عقبيه، ولم يرعَ حقوقه، حتى الزيارة ولو غبًّا.

فعلينا أن نراعي حقوقهم، ولا نتركهم ولا نطرحهم في دور المسنين من غير رقيب ولا رفيق، بل يتعين علينا رعاية حقهم مقابلة الإحسان عندما كنا صغيرين ضعفاء، فحملوا أعباءنا، وتحملوا مشاقنا، واهتموا برعايتنا كل الاهتمام حتى كبِرْنا وصرنا شبانًا أقوياء، فأشار إلى حالنا الله عز وجل في كتابه العزيز:

﴿ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ ﴾ {لقمان: 14}

♦حقوق كبار السن على مراتب:

يقول الدكتور عبدالرزاق بن عبدالمحسن البدر، وهو يلقي الأضواء على حق كبير السن: "ثم إن هذا الحق يعظم ويكبر من جهة ما احتف به؛ فإذا كان قريبًا فله حق القرابة مع حق كبر السن، وإذا كان جارًا، فإضافة إلى حقه في كبر سنه فله حق الجوار، وإذا كان مسلمًا، فله مع حق كبر السن حق الإسلام، وإذا كان الكبير أبًا أو جدًّا فالحق أعظم، بل إذا كان المسن غير مسلم فله حق كبر السن؛ إذ إن الشريعة جاءت بحفظ حق الكبير، حتى مع غير المسلمين، فلربما تكون رعايتك لحقه سببًا لدخوله في هذا الدِّين في مراحل حياته الأخيرة (26).

♦رعاية الوالدين مظهر من مظاهر رعاية المسنين:

علينا أن نراعي حقوق الأبوين كبار السن بالرعاية والاهتمام، وإن كانوا مشركين غير مسلمين؛ فلعل رعايتهم تكون سببًا لدخولهم في الإسلام.

فقد روى الإمام أحمد بن حنبل هذه القصةَ العجيبة في إكرام كبار السن، قصة والد أبي بكر الصِّدِّيق رضي الله عنهما، وإكرام رسول الله صلى الله عليه وسلم له عند قدومه لقبول الإسلام.

جاء أبو بكر بأبيه أبي قحافة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة يحمله حتى وضعه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر: ((لو أقررتَ الشيخ في بيته لأتيناه)) (27).

بل لو كان والدا الإنسانِ مشركين غير مسلمين فالشريعة ترغِّب ولدهما في الإحسان إليهما، وحفظ حقوقهما، حتى وإن كانا يدعوانِه إلى الكفر؛ قال الله عز وجل :﴿ وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ ﴾ {لقمان: 15}، فلم يقل: "فعُقَّهما"، بل قال :﴿ فَلَا تُطِعْهُمَا ﴾{لقمان: 15}، كذلك لو كان والد الإنسان تاركًا للصلاة أو فاسقًا يبقى له حق الأبوة وكبر السن، فيتعامل معه بموجب هذا الحق؛ فحسن سلوكنا معه قد يهديه للعودة إلى الحق والصدق والثواب .

فحِفظ حق الكبير ضروري، ورعايته أمر ضروري كذلك، وإن كان كافرًا، فكيف إذا كان مسلمًا؟ وكيف إذا كان جارًا؟ وكيف إذا كان قريبًا؟ وكيف إذا كان أبًا وأمًّا؟

بل يصبح ذلك مِن أعظم القُرَب، وأجَلِّ الوسائل للفوز في الدارين، وتفريج الكروب، وتيسير الأمور، كما يشهد لذلك قصة النفر الثلاثة الذين أوَوْا إلى غارٍ في جبل، فدخلوه، فانحدرت صخرة من الجبل، فسدت عليهم الغار، فتوسل كل واحد منهم بصالح أعماله، فكانت وسيلة أحدهم قيامه بهذا الحق العظيم، حق أبويه الشيخين الكبيرين، ورعايته حقوقهما، ما أدى إلى نيل مطلبه، حيث قال في توسُّله:

((اللهم كان لي أبوان شيخان كبيران، وكنت لا أغبق قبلهما أهلًا ولا مالًا، فنأى بي في طلب شيء يومًا، فلم أرح عليهما حتى ناما، فحلبت لهما غبوقهما، فوجدتهما نائمينِ، وكرهتُ أن أغبق قبلهما أهلًا أو مالًا، فلبثت والقدح على يدي، أنتظر استيقاظهما، حتى برق الفجر، فاستيقظا، فشربا غبوقهما، اللهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك، ففرج عنا ما نحن فيه من هذه الصخرة)) (28).

خلاصة القول:

أن نعتبرَ الأكابر خيرًا لنا وبركةً لنا في حياتنا، وازديادًا في أرزاقنا وفي أعمارنا، وأن الإساءة إليهم وسوء معاملتهم قد نجازى به في أواخر أعمارنا، فلا بد لنا أن نحترم الأكابر ونجلهم ونكرمهم، ونحسن الخطاب معهم، ونخاطبهم بما يظهر به احترامهم وإعزازهم؛ نبدأهم بالسلام، ونقدمهم في الكلام والسؤال، وندعو لهم بزيادة العمر، ليبقى لنا الخير ونرعاهم في صحتهم وضعفهم، والاختلال في كلامهم، ولا نسيء المعاملة معهم، وإن كانا أبوين شيخين كبيرين، فرعايتهما والاهتمام بأمورهما حق لازم علينا، باعتبار أننا أبناؤهم، وهم آباؤنا؛ لأنهما سببان قريبان في وجودنا، ولأننا مع أجسادنا وأعضائنا وأموالنا ملك لآبائنا، ليس لنا أي وجود ولا أثر بغيرهما.

المصادر والمراجع:

1- ابن أبي الدنيا، العمر والشيب، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى: 1412م.

2- عبدالرزاق بن عبدالمحسن البدر، حقوق كبار السن في الإسلام، الطبعة الأولى: 1432هـ - 2011م.

3- هبه مدحت راغب الدلو، أحكام المسنين في فقه العبادات، دراسة فقهية مقارنة، الجامعة الإسلامية، غزة، 1430هـ - 2009م.

4- عبدالله بن ناصر بن عبدالله السدحان، رعاية المسنين في الإسلام، الطبعة: 1419هـ/1999م.

1- مسند البزار ، حديث: 1159.

2- سنن أبي داود، باب في الانتصار برُذُلِ الخيل والضعفة، حديث: 2594.

3- الأدب المفرد، باب فضل الكبر، حديث: 353.

4- مسلم، باب كراهة تمني الموت لضر نزل به، حديث: 2682.

5- المستدرك للحاكم، كتاب الجنائز، حديث: 1255، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخينِ.

6- مسند أحمد، مسند أبي هريرة، حديث: 7212، وقال الهيثمي: رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح.

7- مجمع الزوائد، باب إكرام الكريم، حديث: 12618، يقول الهيثمي: رواه البزار والطبراني في الأوسط، إلا أنه قال: ((البركةُ مع أكابركم))، وفي إسناد البزار: نُعيم بن حماد، وثقه جماعة، وفيه ضعف، وبقية رجاله رجال الصحيح.

8- مسند أبي يعلي، جعفر بن عمرو بن أمية عن أنس، حديث: 4249، وقال حسين سليم أسد: إسناده ضعيف.

9- العمر والشيب لابن أبي الدنيا، حديث: 14، مكتبة الرشيد، الرياض، الطبعة الأولى: 1412م.

10- الترمذي، باب ما جاء في إجلال الكبير، حديث: 2022.

11- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 577/2، دار الباز، مكة المكرمة.

12- سنن الترمذي، كتاب البر والصلة، باب مما جاء في رحمة الصبيان، حديث: 1919.

13- سنن الترمذي، كتاب البر والصلة، باب مما جاء في رحمة الصبيان، حديث: 1919.

14- سنن ابن ماجه، باب إذا أتاكم كريم قوم فأكرموه، حديث: 3712.

15- شُعب الإيمان، في إفراد المصحف للقرآن، حديث: 2432.

16- باب تسليم القليل على الكثير، حديث: 6231.

17- البخاري، باب استحقاق القاتل سلب القتيل، حديث: 1752.

18- البخاري، باب الموادعة والمصالحة، حديث: 3173.

19- البخاري، باب دفع السواك إلى الأكبر، حديث: 246.

20- البخاري، باب قول المحدث: حدثنا، وأخبرنا، وأنبأنا، حديث: 61.

21- الترمذي، باب ما جاء في طويل العمر للمؤمن، حديث: 2329.

22- المعجم الكبير للطبراني: باب، حديث: 10371.

23- العمر والشيب لابن أبي الدنيا، حديث: 29، مكتبة الرشيد، الرياض، الطبعة الأولى: 1412م.

24- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 577/2، دار الباز، مكة المكرمة.

25- عبدالرزاق بن عبدالمحسن البدر، حقوق كبار السن في الإسلام: 14.

26- مسند أحمد، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، حديث: 12635.

27- البخاري، باب من استأجر أجيرًا فترك الأجير أجره، حديث: 2272



ISSN 2349-1884 Mojallah Al Modawwana

Mojallah Al Modawwana

Quarterly doctrinal Journal of Court,
issued by Islamic Fiqh Academy (India)

Vol.2 Issue 7January 2016/ (Rabi-ul-Awwal1437H.)

PUBLISHER



Islamic Fiqh Academy (India)

161-F, Jogabai, Post Box No. 9746, Jamia Nagar, New Delhi – 110025
Tel: 011-26981779 E-mail: fiqhacademy@gmail.com
Website: www.ifa-india.org